

36



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



SAKAL

Sakalın Arapça karşılığı lihyedir. Tarih boyunca çeşitli toplumlarda sakal bırakma, sakalı tamamen kesme veya farklı şekillerde kısmen tıraş etme uygulamalarına dinî, millî ve örfî anlam ve değerler yüklenmiştir. Tevrat'ta sakal tıraşı yasaklanmış olmakla birlikte (Levililer, 19/27) Yahudilik'te yaygın kabule göre yasak sayılan eylem sakalı usturayla traş etme olup kısaltma veya başka bir yolla tamamen kesmeye izin verilmiştir. Batı hıristiyanlarında ve Budistler'de tıraşlı yüz makbulken Doğu hıristiyanlarında, Hindu ve Sihler'de sakalın olduğu gibi bırakılması gerekli görülür.

Kur'ân-ı Kerîm'de sakal kelimesi bir yerde geçer (Tâhâ 20/94), fakat sakal bırakma veya kesmenin hükmünden söz edilmez. Hadislerde ise bu konuda bazı emir ve tavsiye ifadeleri yer almıştır. Hz. Peygamber sakal bırakmayı yaratılışa uygun davranışlar arasında saymış (Buhârî, "Libâs", 62; Müslim, "Ṭahâret", 56), bazan müşriklere veya Mecûsîler'e muhalefet etme gerekçesine bağlayarak, bazan da gerekçe belirtmeden sakalın bırakılıp bıyıkların kısaltılmasını (Buhârî, "Libâs", 63; Müslim, "Ṭahâret", 52-55), saç ve sakalın boyanarak yahudi ve hıristiyanlardan farklı olunmasını (Buhârî, "Libâs", 67; Müslim, "Libâs", 80) istemiş ve saçı sakalı siyaha boyamayı yasaklamıştır (Müslim, "Libâs", 78-79; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 20). Resûl-i Ekrem'in sakalının sık olduğu (Müslim, "Feżâʾil", 109), sakalını eninden ve boyundan kısalttığı (Tirmizî, "Edeb", 17) ve Peygamber'in fiillerine uymada titizliğiyle bilinen sahâbeden Abdullah b. Ömer'in sakalını avucuyla tutup bundan fazla olan kısmı tıraş ettiği (Buhârî, "Libâs", 64) bildirilmektedir. Ayrıca Resûlullah'ın saçı sakalı dağınık olanları uyararak kendilerinden bu durumu düzeltmelerini istediği kaydedilmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, "Şaʿr", 7).

Hz. Peygamber'in ve sahâbenin konuya ilişkin söz ve uygulamalarını değerlendiren fakihler sakal bırakmanın hükmü hakkında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Fakihlerin çoğunluğu sakal bırakmayı müslümanların şiarı ve dinî bir emir olarak görüp sakalı kesmeyi haram sayar; Hanefîler'de bu gibi durumlar için tahrîmen mekruh terimi kullanılır (İbn Âbidîn, II, 418;

Cezîrî, II, 45, 46). Bu gruptaki âlimler, hadislerdeki emirlerle Resûl-i Ekrem'in ve sahâbenin uygulamasının bağlayıcı nitelikte olduğu yorumunu yapmış, Kur'ân-ı Kerîm'de Resûlullah'a uymayı emreden âyetlerin sakal bırakma konusunda da onun yolunu izlemeyi gerekli kıldığını, sakalı kesmenin kadınlara benzemek ve Allah'ın yarattığı şekli bozmak anlamına geldiğini ve bu yöndeki yasağın (en-Nisâ 4/119; Buhârî, "Libâs", 62) sakalı kesmeyi de kapsadığını ifade etmişlerdir. Bu emir ve uygulamalardan tavsiye anlamını çıkaran Gazzâlî, İbn Hacer el-Heytemî, Şemseddin er-Remlî ve Hatîb eş-Şirbînî gibi âlimler sakalı kesmenin haram değil mekruh (Hanefîler'in terimiyle tenzîhen mekruh) olduğunu söylemiştir (Ebû Bekir b. Muhammed ed-Dimyâtî, II, 340; Cezîrî, II, 44). Son devir âlimlerinin bir kısmı sakal bırakmayı İslâm'ın geldiği dönemde yaygın olan örf ve âdetle açıklamış, Hz. Peygamber'e uyma amacıyla yapıldığında bunun sünnet veya müstehap sayılabileceğini, ancak esas itibariyle sakal bırakmanın dinî / şer'î bir konu olmadığını belirtmiştir (M. Ebû Zehre, s. 35; Mahmûd Şeltût, s. 227-229). Onlara göre Resûl-i Ekrem'in saç, sakal ve bıyık konusundaki söz ve uygulamaları, dış görünüşün diğer unsurlarında olduğu gibi o günün örf ve âdeti çerçevesinde temiz ve düzenli olma yanında estetik görünümün önemine yapılan bir vurgu anlamı taşır. Resûlullah'ın saç ve sakalına yağ ve koku sürerek düzenli ve bakımlı olmaya özen gösterdiğine dair rivayetler yanında (Nesâî, "Ḥac", 42) onun bıyıkları tıraş etme, saçı ve sakalı boyama vb. hususlarda gayri müslimlerden farklı davranmakla ilgili emir ifadelerinin (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 88) fakihlerin görüş birliğiyle vücûb anlamına gelmemesi bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Öte yandan haram hükmüne açık ve kesin naslarla ulaşılabileceği ve İslâm âlimlerinin haram kelimesini bazan mekruhu da kapsayacak şekilde kullandıklarını göz önünde bulundurarak sakalı kesmenin haram diye nitelendirilmesini ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim Şâfiî mezhebinde sakalı kesmenin mekruh sayıldığı görüşü yaygın olup Hattâbî de âlimlerin çoğunluğunun fıtratı sünnet diye yorumladıklarını, aralarında sakalı kesmenin de bulunduğu on şeyin fıtrattan olduğuna dair hadiste zikredilen fiillerin sünnet, dolayısıyla sakalı kesmenin mekruh olduğunu ifade etmektedir (Meᶜâlimü's-sünen, I, 31). Saçı boyamanın hükmü konusundaki deliller ve görüşler sakalın boyanması hakkında da geçerlidir (bk. SAÇ).

Sakal bırakılması emrinin benzeri diğer emirlerden farklı algılanmasında

sakalın İslâm coğrafyasındaki toplumsal anlamının katkısı olmalıdır. Nitekim öteden beri birçok toplumda mûtat şekilde uzatılmış sakal bilgelik, saygınlık, heybet ve vakar gibi olumlu niteliklerin işareti gibi düşünülmüştür (Gazzâlî, I, 144). Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına bütüncül bir bakış yapıldığında saç sakal vb. konulardaki tavrının temizlik, estetik görünüm ve cinsiyet farklarının gözetilmesi yanında müslümanların kendine has kimliklerinin olumsuz etkilere karşı korunmasına özel bir önem atfetmesiyle ilgili olduğu, onun yeni oluşturduğu toplumda eski âdetlerden İslâm inanç ve ilkelerine ters düşmeyenleri olduğu gibi veya bazı değişikliklerle koruduğu, bu çerçevede sakal bırakma geleneğini de çekidüzen vererek devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Tarih boyunca toplumların etkileşim içinde bulunduğu, baskın kültürlerin diğerlerini etkilediği ve iletişimin yaygınlaşması ile bu etkileşimin yoğunlaştığı, ayrıca günümüzde gayri müslimler arasında sakal konusunda ortak bir tutum bulunmayıp her toplumda sakalını uzatan ve kesenlere rastlandığı dikkate alındığında bunun daha çok toplumsal beğeni ve şahsî tercih meselesi haline geldiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "hdb", "lḥy" md.leri; Miftâḥu künûzi's-sünne, "liḥye" md.; el-Muvaṭṭaʾ, "Câmiʿ", 52-55; İbn Mâce, "Ṭahâret", 8; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 29-33, "Tereccül", 16, "Libâs", 88; Nesâî, "Ṭahâret", 10-11, 15, "Zînet", 1-2; Hattâbî, Meʿâlimü's-sünen (nşr. M. Râgıb et-Tabbâh), Halep 1351/1932, I, 31; Gazzâlî, İḥyâʾ, I, 144; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Sa'd), XXII, 119; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 129-133; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 418; VI, 405; Ebû Bekir b. Muhammed ed-Dimyâtî, Ḥâşiyetü İʿâneti'ṭ-ṭâlibîn, Kahire 1356/1938, II, 340; M. Ebû Zehre, Uṣûlü'l-fıḳh, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 35; Mübârekfûrî, Tuḥfetü'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Kahire 1384/1964, V, 433; Enver Baytan, Saç, Sakal ve Bıyık Hakkında Dini ve Sıhhi Tavsiyeler, İstanbul 1968; Cezîrî, el-Meẕâhibü'l-erbaʿa, II, 44-46; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Kahire 1403/1983, s. 227-229; Ahmed eş-Şerebâsî, Yesʾelûneke

fi’d-dîn ve’l-ḥayât, Beyrut 1980, III, 23-25; M. Zekeriyyâ Kandehlevî, Vücûbü iʿfâʾi’l-liḥye (nşr. Ferîd b. Emîn Hindâvî), Beyrut 1988; Yûsuf el-Kardâvî, el-Ḥelâl ve’l-ḥarâm fi’l-İslâm, Kahire 1988, s. 92-94; Muhammed b. Ahmed İsmâil, Edilletü taḥrîmi ḫalḳi’l-liḥye, Kahire 1989; Abdülkerîm Zeydân, el-Libâs ve’z-zîne fi’l-İslâm, Beyrut 1425/2004, s. 67; Muhittin Uysal, Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme, Konya 2004, s. 220; Saç Kitabı (ed. Emine Gürsoy Naskali), İstanbul 2004, s. 25; Ze’ev Yeivin, “Beard and Shaving”, EJd., II, 356-358; Menderes Gürkan, “Saç-Sakal-Bıyık”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, IV, 1709-1711.

İsmail Yalçın

SAKAL-ı ŞERİF

Hz. Peygamber’e ait saç ve sakal telleri.

Resûl-i Ekrem’in saç ve sakalından günümüze ulaşan teller İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi ile dünyanın çeşitli yerlerindeki cami ve evlerde “lihye-i saâdet, lihye-i şerif, sakal-ı şerif” adı altında muhafaza edilmektedir. Her ne kadar bunlara genelde sakal (lihye) deniliyorsa da büyük bölümü saç telidir. Hz. Peygamber’in tıraşı sırasında kesilen saç ve sakal tellerini bazı sahâbîler alarak saklamıştır. Hudeybiye Antlaşması’nda müşriklerin temsilcileri arasında yer alan Urve b. Mes‘ûd es-Sekafî, Mekke’ye döndükten sonra arkadaşlarına, kendisinin kisrâya, kaysere ve necâşîye elçi gittiğini, onlara halklarından hiç kimsenin ashabının Hz. Muhammed’e gösterdiği sevgi ve bağlılığı göstermediğini, Hudeybiye’de sahâbîlerin Resûl-i Ekrem’in saçından düşen bir tek teli dahi muhafaza ettiklerini söylemiştir (Müsned, IV, 324). Resûlullah tıraş olurken insanlar onun çevresini sarar, berberin kestiği saç tellerini daha yere düşmeden almaya çalışırlardı (Müslim, “Feżâʾil”, 75). Vedâ haccı sırasında Resûl-i Ekrem’i Ma‘mer b. Nadle el-Adevî tıraş etmiş (İbn Hacer, II, 269) ve kestiği saçları bir kısmını sahâbîlere, bir kısmını da kendi ailesine dağıtması için Ebû Talha el-Ensârî’ye vermiştir (Müsned, III, 256; Müslim, “Ḥac”, 323-326). Ebû Talha’nın şahsına ayırdığı saçlar daha sonra üvey oğlu Enes b. Mâlik’e, ondan da çocuklarına ve torunlarına intikal etmiştir.

Ashaptan, tâbiînden ve mezhep imamlarından sakal-ı şerife sahip olanların ondan bereket umdukları bilinmektedir. Enes b. Mâlik, vefatı sırasında talebesi Sâbit el-Bünânî’den öldüğünde bu saç tellerinden birinin dilinin altına konulmasını istemiştir (İbn Sa‘d, VII, 25; İbn Hacer, I, 127). Savaşlarda da bu saç tellerinin zafer kazanmada etkili olduğuna inananlar vardı. Hâlid b. Velîd, Yermük Savaşı sırasında düşürdüğü serpuşunun (kalensüve) ısrarla bulunmasını istemiş, bulunduğunda çok sevinerek Resûl-i Ekrem’le birlikte yaptığı bir umrede insanların onun saçından bir tele sahip olmak için birbiriyle yarıştıklarını, kendisinin de o sırada alabildiği birkaç teli serpuşunun içinde taşıdığını ve o serpuşla girdiği her savaşı kazandığını söylemiştir (Ebû Ya‘lâ, XIII, 106; Taberânî, IV, 104-105;

Hâkim, III, 338). Muhtemelen bu rivayetten hareketle Hindistan'da, Bâbürlü ordusunun sefer sırasında en önünde giden ve hükümdarın sancağını taşıyan filin arkasından ikinci bir filin üzerinde küçük bir sandık içinde sakal-ı şerif taşınırdı (ERE, X, 662). Bey'atürrıdvân'a katılanlardan Ebû Zem'a el-Belevî'nin Hâlid b. Velîd gibi serpuşunda üç tel sakal-ı şerif bulunduğu, vefatında bunlardan ikisinin gözleri, üçüncüsünün dili üzerine konulduğu söylenmektedir (Ahmed Teymur Paşa, s. 84-85). Aynı şekilde Muâviye b. Ebû Süfyân, Ömer b. Abdülazîz ve Ahmed b. Hanbel'in de vefatlarında sahip oldukları sakal-ı şeriflerle beraber gömüldükleri bilinmektedir (İbn Sa'd, V, 406; İbnü'l-Cevzî, II, 357). Enes b. Mâlik'in âzatlısının oğlu olan tâbiîn âlimi İbn Sîrîn kendisinde Hz. Peygamber'e ait birkaç saç teli bulunduğunu söylediğinde Resûlullah'ın sağlığında müslüman olan, fakat onu göremeyen Kûfeli fakih Abîde es-Selmânî, onun bir tek saçına sahip olmayı yeryüzünün bütün altın ve gümüşlerine tercih edeceğini belirtmiştir (Buhârî, "Vuḍû'", 33).

Evliya Çelebi, Memlük Hükümdarı Kansu Gavri'nin Osmanlılar'ın karşısında yenilmeleri halinde gemilere yüklenerek kaçırılmasını istediği mukaddes emanetler arasında bir tutam lihye-i saâdetin yer aldığını söyler (DİA, XXXI, 109). Ahmed Teymur Paşa da yaşadığı dönemde varlığı bilinen sakal-ı şeriflerin İslâm dünyasının hangi şehirlerinde ve bu şehirlerin nerelerinde bulunduğunu bir liste halinde kaydetmiştir (el-Âs̱ârü'n-nebeviyye, s. 83 vd.). Ahmed Teymur Paşa, Sultan Mehmed Reşad döneminde Topkapı Sarayı'ndaki mukaddes emanetler arasında kırk üç adet sakal-ı şerif olduğunu ve padişahın bunlardan yirmi dördünü bazı Osmanlı beldelerine gönderdiğini, birini de İstanbul'a yaptığı ziyaret sırasında Sultan Cihan Begüm'e hediye ettiğini bildirmektedir (a.g.e., s. 91, 95).

Topkapı Sarayı Müzesi Mukaddes Emanetler Dairesi'nde değerli sandıklar ve bohçalar içerisinde altın, gümüş, kristal ve porselen mahfazalarda korunan sakal-ı şeriflerden bazıları sergilenmektedir (Envanter nr. 21/35, 48, 389, 391, 402, 457, 462). Abdülaziz Bey, İstanbul'da büyük konaklarda muhafaza edilen çok sayıda

sakal-ı şerif olduğunu, bu konaklarda en üst katta yer alan küçük bir odanın mescid gibi düzenlenerek bu odaya "lihye-i saâdet odası" denildiğini yazar ve sakal-ı şeriflerin nasıl ziyarete açıldığını anlatır (Osmanlı Âdet, Merasim

ve Tabirleri, s. 248-250).

Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan verilen bilgiye göre 422 tanesi İstanbul'da olmak üzere Türkiye'de 1818 adet sakal-ı şerif bulunmaktadır. Ramazan ayının on beşinden sonraki gecelerde ve diğer mübarek gecelerde sakal-ı şerif bohçaları ziyaretçilerin hep birlikte okuduğu tekbir ve salât-ı ümmiyye eşliğinde açılır, mahfazalar cemaatin yoğunluk derecesine göre ya önünden geçerken salavat getirilerek ya da öpülerek tâzim edilir. Sakal-ı şeriflerin ramazan gecelerinde camiler arasında dolaştırılması da âdettir.

Mânevî yüceliş ve kurtuluşa erişme, hak dine bağlanmaya, iyi davranışlarda bulunmaya, kusurların telafisi ve eksiklerin tamamlanması azminde bulunmaya bağlıdır. Bu husus Kur'an'da Allah'a ve resulüne itaat, Allah'ı ve resulünü sevme şeklinde ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in hırkası, sakalı vb. şeyler, asıl kurtuluş yolunu hatırlatıcı birer uyarıcı olup bunlar sayesinde müminin gönlünde tazelenen duygular onun davranışlarını olumlu yöne çevirdiği takdirde makbul sayılır. Aslında Kâbe'nin de icra ettiği fonksiyon buna benzemektedir. Bu tür varlıklara izâfe edilen kudsiyet kuddûs olan Allah'a yönlendirmesi mânasına alınmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 256; IV, 324; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 505-506; V, 406; VII, 25; Ebû Ya'lâ el-Mevsılî, Müsned (nşr. Hüseyin Selîm Esed), Dımaşk-Beyrut 1409/1988, XIII, 106; Taberî, Câmiᶜu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, X, 253-255, 260-262; Taberânî, el-Muᶜcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 104-105; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 338; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 357; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 127; II, 269; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1405/1985, IV, 171; Tecrid Tercemesi, VI, 158, 159, 160, 161; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 326; Ahmed Teymur Paşa, el-Âs̱ârü'n-nebeviyye, Kahire 1971, s. 81, 82, 83, 84-85, 86, 87, 88, 89 vd., 92, 93, 94, 95, 96; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve

Tabirleri (haz. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 2002, s. 248-250; Hilmi Aydın, Pavilion of the Sacred Relics Topkapi Palace Museum, Istanbul, The Sacred Trusts (trc. Ali Köse v.dğr.), İstanbul 2004, s. 102 vd.; Vincent A. Smith, “Relic (Muhammadanism)”, ERE, X, 662; Nurhan Atasoy, “Liḥya-yi Sherif”, EI^2 (İng.), V, 761; Nebi Bozkurt, “Mukaddes Emanetler”, DİA, XXXI, 108, 109.

Nebi Bozkurt

SAKĀLİBE

(الصقالبة)

Ortaçağ İslâm kaynaklarında Slavlar'la Slav kökenli kölelere verilen isim.

Sakleb kelimesinin çoğulu olan sakālibe (Saklebîler), Avrupa'nın doğusu ve güneyi ile Asya'nın kuzeyinde yaşayan insanları tanımlamak için kullanılan Grekçe s(k)lábos (Slav, Sloven) isminin Arapçalaştırılmış şeklidir. S(k)lábos, Ortaçağ'da Avrupa'ya göç eden kalabalık Slav kitlelerinin köleleştirilmesi sebebiyle zaman içerisinde "s(k)lave" şeklinde köle anlamını da kazanmıştır. Başta Endülüs olmak üzere Ortaçağ İslâm dünyasına çok sayıda Avrupa menşeli kölenin getirilmesi sonucunda sakālibe ismi genelde Slavlar, özellikle de orduda ve diğer hizmetlerde kullanılan Slav kökenli köleler için kullanılmıştır. Bu kölelerin bir kısmı haremlerde görevlendirilmek üzere henüz İslâm ülkelerine gönderilmeden önce tüccarlar tarafından hadım edildiklerinden sakālibe terimi "beyaz hadım" anlamını da kazanmıştır.

Ortaçağ İslâm müelliflerinden Yâkūt el-Hamevî, Sakleb ırkının Konstantiniye ile Bulgar (İdil-Ural bölgesi) arasında yaşadığını ifade ederken (Muʿcemü'l-büldân, III, 416) Mes'ûdî, Hazar bölgesinde oturduklarını ve bir kısmının putperest, bir kısmının hıristiyan olduğunu söylemekte ve onları daima Ruslar'la birlikte anmaktadır (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 201-202, 444; II, 3-5). Sakālibenin vatanı, hayat tarzı ve âdetleri hakkında ayrıntılı bilgiler veren Bekrî'ye göre onların oturduğu yerler Bulgar, Breslau (Wroclaw), Prag, Bohemya, Krakow ve Polonya'dır (el-Mesâlik, I, 330-333). İslâm kaynaklarında birbirleriyle sürekli mücadele içinde yaşadıkları belirtilen sakālibenin toprakları soğuk, karanlık, uçsuz bucaksız ormanlar ve meralarla kaplı, kendileri de soluk beyaz ve güneşte kaldığında kırmızıya çalan tenli ve sarı saçlı şeklinde tanımlanmaktadır. Bunlar hakkında daha çok köle ve kürk ticareti münasebetiyle bilgi verilmektedir.

İslâm ve Bizans kaynaklarında Bizans topraklarında yaşayan sakālibenin müslümanlara karşı sınırları korumakla görevlendirildiği, bir kısmının

onların tarafına geçtiği ve Kuzey Suriye'ye yerleştirildiği kaydedilmektedir (Theophanes, s. 48; Mes'ûdî, III, 472). Theophanes ayrıca, Bizans ordusunun seçkin birliklerinde görev yapan 20.000 Slav'ın Halife Abdülmelik b. Mervân tarafına geçerek Emevî ordusunda yer aldığını söylemektedir (The Chronicle, s. 64-65). III. (IX.) yüzyıl başlarından itibaren Abbâsî ordularında köle kökenli yabancı askerlerin (gulâm / memlük) istihdamının yaygınlaşmasıyla birlikte sakālibenin de orduya alındığı görülmektedir. Son Ağlebî emîri III. Ziyâdetullah'ın 1000 sakālibe hadımı vardı; Fâtımîler de Ağlebîler'in sakālibe birliklerinin bakiyelerini istihdam etmişlerdi. Fâtımîler adına Mısır'ı ele geçiren ve Slav kökenli kumandanların en meşhuru olan Cevher es-Sıkıllî'nin ordusunda bir sakālibe birliği mevcuttu. IV. (X.) yüzyıl coğrafyacılarından İbn Havkal, Sicilya'da Palermo şehrinde dört mahalle bulunduğunu ve bunlardan birinde daha çok sakālibenin oturduğunu kaydeder (Ṣûretü'l-arż, s. 119).

Sakālibenin Endülüs'te II. (VIII.) yüzyıl ortalarından itibaren hizmete alındığı bilinmektedir. Câriyeler, harem ağaları ve hizmetkârların yanı sıra özellikle sultanların saraylarından sorumlu muhafızlar sakālibe arasından seçilmekteydi. Emevî Emîri I. Hakem'in muhafız birliğinde çok miktarda sakālibe bulunuyordu. Endülüs'te sakālibeye asıl önem veren hükümdar, Abbâsîler'in köle kökenli yabancı askerlerden oluşan ordularını örnek alan III. Abdurrahman'dır. Sakālibenin cesaret ve sadakatini takdir eden III. Abdurrahman ordudaki Berberî birliklerini dengelemek amacıyla muhafız birliğini onlardan kurmuş ve bu askerlerin sayısı kısa zamanda 4000'i bulmuştu. III. Abdurrahman'ın 327 (939) yılında Necâ adında bir saklebi Léon Krallığı'na yapılacak sefere başkumandan tayin ettiği bilinmektedir. II. Hakem döneminde sakālibeden vezirlik gibi önemli mevkilere ulaşanlara rastlanmaktadır. II. Hakem'in ölümünün (366/976) ardından kendi istedikleri hânedan mensubunu tahta çıkaracak kadar güçlenmelerine rağmen Endülüs'te sakālibe sayısı hiçbir zaman 15.000'i aşmamıştır.

Endülüs'ün mülûkü't-tavâif devrinde sakālibe birliklerinin kumandanlarından bazılarının beylik kurduğu görülmektedir. Bunlardan Hayrân el-Âmirî es-Saklebî Meriye'de (Almeria), Mücâhid el-Âmirî el-Muvaffak Dâniye'de (Denia) ve Sâbûr es-Saklebî Batalyevs'te (Badajoz) hüküm sürmüştür. Turtûşe (Tortosa) ve Belensiye (Valencia) beyliklerinin

kurucuları da sakālibe kökenlidir. Bu dönemde Endülüs'te temayüz eden sakālibe liderlerinin en önde geleni Dâniye hâkimi Mücâhid el-Âmirî'dir.

Kurtuba'daki (Cordoba) isyanın ardından 405'te (1014) müstakil bir devlet kuran ve Belensiye hâkimi Lebîb es-Saklebî ile iş birliği yaparak Balear adalarına kadar hâkimiyetini yayan Mücâhid, Dâniye'yi bir kültür merkezi haline getirmiştir. Endülüs'te sakālibenin varlığı, VI. (XII.) yüzyılda yeni Slav kölelerin getirilmemesi ve mevcut sakālibenin Endülüs halkıyla karışması sonucu ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 48, 64-65; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 213-214, 237, 297; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (nşr. Yûsuf Es'ad Dâgır), Beyrut 1984, I, 50, 102, 201-202, 226, 303, 444; II, 3-5, 11, 222; ayrıca bk. İndeks; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 110, 119; Bekrî, el-Mesâlik, I, 330-340; ayrıca bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 416; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086, Princeton 1985, s. 24-25, 41-42, 55-56, 58-59, 61, 68, 73-75, 100, 103, 116, 147; P. C. Scales, The Fall of the Caliphate of Córdoba, Leiden 1994, s. 132-141; B. J. Beshir, "Fatimid Military Society", Isl., LV (1978), s. 37-56; D. Ayalon, "On the Eunuchs in Islam", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, I, Jerusalem 1979, s. 67-124; Muhammed el-Menûnî, "Şeḳāfetü's-Ṣaḳālibe bi'l-Endelüs", Evrâḳ, V-VI, Madrid 1982-83, s. 21-29; Y. Lev, "Army, Regime and Society in Fatimid Egypt, 358-487/968-1094", IJMES, XIX (1987), s. 337-365; Sihâm Mustafa Ebû Zeyd, "Târîḫu's-Ṣaḳālibe fî Mıṣri'l-İslâmiyye min sene 358-544 h./968-1149 m.", Mecelletü külliyyeti'd-dirâsâti'l-insâniyye, sy. 9, Kahire 1991, s. 143-216; E. Lévi-Provençal, "Sakalibe", İA, X, 89-90; P. B. Golden - C. E. Bosworth - P. Guichard - M. Meouak, "al-Ṣaḳāliba", EI² (İng.), VIII, 872-881.

Ahmet Taşağıl

SAKARYA

Merkezi Adapazarı olan ve adını aynı ismi taşıyan akarsudan alan il

(bk. ADAPAZARI).

SÂKIB DEDE

(ö. 1148/1735)

Mevlevî şeyhi, şair.

1062'de (1652) İzmir'de doğdu. Asıl adı Mustafa, babasının adı İsmâil, annesinin adı Halime'dir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin müridlerinden, Endülüs'ten İzmir'e göç eden bir mutasavvıfın soyundan geldiği rivayet edilir. İlk öğrenimini İzmir'de yaptı. On beş-on altı yaşlarında İstanbul'a giderek Mustafa Fâzıl Paşa'nın himayesinde tahsiline Fâtih Medresesi'nde devam etti. Bu sırada 1678'de paşanın maiyetinde Çehrin Seferi'ne katıldı. Bu sefer esnasında bir Mevlevî dervişinin etkisinde kalarak Mevlevîliğe ilgi duymaya başladı. Öğrenimini tamamladıktan sonra Bursa'ya gidip İshak Hocası Ahmed Efendi'den Farsça öğrendi, ardından Konya'da Kûseç Ahmed Dede'den Fuṣûṣü'l-ḥikem okudu. Bir süre sonra İstanbul'a dönüp Fâtih Camii'n-de altı ay kadar dersiâmlık yaptı. Edirne'ye giderek Edirne Mevlevîhânesi şeyhi Neşâtî'nin yetiştirmesi Seyyid Mehmed Dede'nin yanında çile çıkarıp dede unvanını aldı. İstanbul'a dönüşünde Galata Mevlevîhânesi şeyhi Gavsî Ahmed Dede'ye intisap etti, ondan bir yıl kadar Mes̱nevî okudu. Ardından Nesîb Dede, Hasîb Dede, Lebîb Dede, Vehbi Dede ve Müneccimbaşı Ahmed Dede ile birlikte Mısır'a gidip üç ay kadar Siyâhî Dede'nin hizmetinde bulundu. Mısır'dan dönünce Galata Mevlevîhânesi'nde şeyhi Gavsî Dede'ye hizmet etmeyi sürdürdü.

Beşiktaş Mevlevîhânesi'ndeki mukabelelerde bulunan ve zaman zaman buradaki mukabelelere katılan IV. Mehmed ile sohbet etme imkânına kavuşan Sâkıb Dede'nin bu sohbetlerde padişahla kurduğu yakınlık Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin onu kıskanmasına yol açtı. Bu dönemde İstanbul'dan ayrılıp Edirne'ye gitti. Serez, Filibe, Selânik ve Bosna başta olmak üzere bütün Rumeli'yi dolaştı. Mevlevîlik tarihinde önemli bir yere sahip olan Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân adlı eserini bu sırada yazmaya başladı. Dönüşte Sucu Mehmed Dede ile birlikte Konya'ya gitti. Burada Mevlevî Âsitânesi postnişini II. Bostan Çelebi tarafından Kütahya Mevlevîhânesi şeyhliğine tayin edildi (1102/1690). Kütahya

Mevlevîhânesi'nde kırk altı yıl şeyhlik yapan Sâkıb Dede'nin vefatında mevlevîhânenin hazîresine defnedildiği kaydedilmekteyse de hazîrede kabrine dair bir işaret bulunmamakta, sandukası bugün cami olarak kullanılan mevlevîhânenin camekânla ayrılan kısmında yer almaktadır. Vefatına Şeyh Galib, "Mâtemin güç eyleyip Gālib gürûh-ı âşıkān / Dediler târîh-i fevtin hay hatm-i Mevlevî" beytini tarih düşürmüştür. Sâkıb Dede, uzun yıllar süren şeyhlik döneminde aralarında önemli şahsiyetlerin de bulunduğu çok sayıda derviş yetiştirmiş, bunlar Esrar Dede tarafından "hânedân-ı Sâkıbiyye" diye anılmıştır. Osmanlı modernleşmesinde büyük payı olan şeyh ailelerinden en önemlisinin başındaki Seyyid Ebûbekir Dede onun dervişidir. Sâkıb Dede'den Seyyid Ebûbekir Dede'nin oğlu Ali Nutkî Dede'ye ve Şeyh Galib'e uzanan mânevî ve fikrî bir köprü kurmak mümkündür.

Şeyh Galib ve Esrar Dede'nin övgü dolu ifadelerle andığı Sâkıb Dede, düzenli bir medrese tahsili gördükten sonra bilinçli bir şekilde Mevlevîliği kendine tarikat olarak seçmiştir. Bu bakımdan onun Mevlevîliği diğer Mevlevî şairlerinden farklı bir durum arzeder. Onlarda genellikle bir neşve, bir etki, bir kaynak olan Mevlevîlik Sâkıb Dede'de bir amaçtır. Sanatı bir vasıta olarak gören ve bütün gücüyle Mevlevîliği

işlemeye çalışan Sâkıb Dede bu sebeple çok uzun şiirler söylemiş, şiirlerinin büyük çoğunluğunu Mevlevîlik ve Mevlevîler'den bahisle bitirmiştir. 164 beyte ulaşan kasideleri ve ortalama on dokuz beyitlik gazelleri (en uzunu elli bir beyit) onun şiirlerinin vurgulanması gereken önemli bir özelliğidir.

Sâkıb Dede, divan şiirinde Nâbî'nin temsilciliğini yaptığı hikemî tarza uyan şiirleriyle de dikkat çeker. Tamamı nasihat ve hikmetli söyleyişe ayrılmış şiirleri bulunduğu gibi değişik konuları ele aldığı şiirlerinin pek çoğunda da öğüt vermekten kendini alamaz. Bu doğrultuda söylemiş olduğu "hizmet" redifli kasidesi devrinde çok beğenilmiş ve ondan bahseden kaynakların hemen hepsinde yer almıştır. Şiirleri çoğunlukla didaktik özellikler taşımakla birlikte zaman zaman fikirlerini duygu planına yükseltmeyi başarmıştır. Sâkıb Dede'nin edebî şahsiyetiyle ilgili özelliklerden biri de kimseye methiye söylemeyişi ve şiir sunmayışıdır. Hiçbir devlet görevi almayan Sâkıb Dede, bu tür ilişkilerden elde edilecek menfaatin el etek

öpmeye dayalı olduğunu şiirlerinde vurgulamış, her ne olursa olsun bir eserin hak ettiği değeri sonunda bulacağını söylemiştir.

Eserleri. 1. Divan. Mevlevîliğin divan edebiyatı içerisindeki en önemli temsilcilerinden biri olan Sâkıb Dede 5689 beyitlik hacimli bir divana sahiptir. Beş yazma nüshası bulunan eserin tenkitli neşri Ahmet Arı tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Bu neşirde otuz yedi kaside, iki müsemmen, beş müseddes, iki tahmis, 165 gazel, bir müstezad, yirmi iki tarih kıtası, kırk sekiz rubâî, altmış bir kıta, elli bir nazım, bir mülemma‘ bulunmaktadır. 2. Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân (I-III, Mısır 1283). Sâkıb Dede, Mevlevîlik tarihine dair eserinin ilk cildinde Menâḳıbü’l-ʿârifîn’in bittiği tarihten kendi zamanına kadar Konya Mevlevî Âsitânesi’nde postnişin olan çelebilerin biyografilerine yer vermiştir. Karahisar (Afyon) ve Kütahya mevlevîhânelerinin kurucuları olan, anne tarafından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin soyuna mensup çelebilerin biyografileriyle başlayan cildin sonunda Mevlânâ’nın soyundan ileri gelen kadınların biyografileri yer almaktadır. Eserin II. cildi çeşitli mevlevîhânelerde şeyhlik yapanlara ayrılmıştır. III. cilt yetmiş sekiz ünlü Mevlevî’nin biyografisini içerir. Sâkıb Dede, bu konuda kendisinden önce yazılan eserlerden faydalanarak meydana getirdiği çalışmasında şifahî kaynaklara da yer vermiş, bu durum eseri zenginleştirmekle beraber bazı yanlışlık ve tutarsızlıklara yol açmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, Sefîne’nin bu yönüne dikkat çekerek sıkı bir tarihî tenkide tâbi tutulmadan eserden faydalanmaya imkân olmadığını belirtir. Son derece ağır ve ağdalı bir üslûpla yazılan kitap bu iki kusuruna rağmen Mevlevîlik tarihinin önemli kaynaklarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Safâyî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 51a; Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 197; Esrâr Dede, Tezkire, Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 1502, vr. 23b-25a; Hâlis Ahmed Dede, Tufeylü Menâkıbi’l-kibâri’lMevlevî fî Menkabeti Hazreti Şeyh Sâkıb el-Ma‘nevî, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1186; Sahih Ahmed Dede, Mecmûatü’t-tevârihi’l-Mevleviyye, Mevlânâ Müzesi İhtisas Ktp., nr. 5446, vr. 27a; Fatîn, Tezkire,

s. 38, 39; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 26; Osmanlı Müellifleri, I, 50; Mehmed Ziyâ, Bursa'dan Konya'ya Seyahat, İstanbul 1328, s. 236-238; a.mlf., Yenikapı Mevlevîhânesi (haz. Murat A. Karavelioğlu), İstanbul 2005, s. 143, 158; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 15-16, 111-114; Ahmet Arı, Mevlevîlikte Bir Hanedanlık Kurucusu: Sâkıb Dede ve Dîvânı, Ankara 2003; Kadir Atlansoy, "Kütahyalı Mevlevî Şairler Üstüne", Kütahyalı Şairler Sempozyumu-I (4-5 Haziran 1998), Kütahya 2000, s. 371-387; a.mlf., "Bursa'dan Konya'ya Seyahat'te Kütahya", Yedi İklim, X/68, İstanbul 1995, s. 71-77; Bilal Kemikli, "Kütahya Mevleviliği: Mevleviliğin Önemli Merkezlerinden Biri Olarak Kütahya", İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, I/1, Konya 2003, s. 109.

Ahmet Arı

SÂKIT

(الساقط)

Râvinin cerhini yahut sened ve metinden kelime düşmesini ifade eden bir hadis terimi.

Sözlükte "düşük; değersiz, itibarsız" mânalarına gelen sâkıt kelimesi, hadis terimi olarak farklı anlamları bulunmakla birlikte daha çok "sikalık (güvenilirlik) vasfını kaybetmiş râvi" karşılığında cerh lafzı olarak kullanılmaktadır. Terim ilk defa II. (VIII.) yüzyılda Yahyâ b. Saîd el-Kattân tarafından, Abdurrahman b. Ziyâd el-Meâfirî'nin (ö.161/778) zayıf bir râvi olduğunu, fakat rivayetleri atılacak derecede zayıf olmadığını göstermek maksadıyla "lâ yüskatü hadîsühû (hadisi atılmaz) şeklinde bir ifade ile zikredilmiştir (İbn Adî, IV, 1590). Daha sonra sâkıt ve "sâkıtu'l-hadîs" ifadeleriyle yaygınlaşan terimi, IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren râvilerin cerh sıralamasında birinci mertebede bulunan kezzâb, deccâl ve yedau'l-hadîs gibi en şiddetli cerhe delâlet eden sözlerden biri anlamında kullanıldığı görülmektedir. Müteahhirîn döneminde cerh ve ta'dîl lafızlarını daha ayrıntılı biçimde yeniden tasnif eden Zehebî ve Sehâvî'ye göre sâkıt ve sâkıtu'l-hadîs cerhin üçüncü, Zeynüddin el-Irâkī'ye göre ikinci, İbn Hacer el-Askalânî'nin Taḳrîbü't-Tehẕîb'deki sıralamasına göre onuncu mertebede bulunan lafızlar arasında yer alır (Leknevî, s. 141, 152, 176). Bu lafızlarla cerhedilen râvi sikalık vasfını kaybetmiş sayılır ve hadisi yazılmadığı gibi başka yollardan rivayet edilip edilmediği bile araştırılmaz. Terim, zaman zaman uydurma ve çok zayıf olan hadisin değersiz olduğuna işaret etmek üzere de kullanılmaktadır.

Bir hadisin senedinde atlanan râvi veya metninde bir sebepten dolayı düşen yahut atlanan bir kısım olursa buna da sâkıt denir. Senedinde sâkıt râvi bulunan hadis atlanan râvilerin sayısına ve şekline göre farklı isimler alır. Senedden düşen râvi veya râviler tâbiîn ile Hz. Peygamber arasında ise hadis mürsel, sahâbî râviden sonra bir râvi veya peşpeşe olmayarak birkaç râvi düşmüşse münkatı', peşpeşe iki veya daha fazla râvi düşmüşse mu'dal, senedin müellif tarafındaki kısmından bir veya birkaç râvi düşmüşse

muallak, bir râvisi atlandığı halde atlanmadığını zannettirecek şekilde rivayet edilmişse müdelles olarak adlandırılır. Hadisin metninde bulunduğu halde yazarken sehven atlanan kelime veya cümle için de sâkıt yahut "sakt" terimleri kullanılmaktadır. Bu tür atlama veya düşmeler, satır aralarında atlandığı yerin hemen önüne ilâve edileceği yeri gösteren bir işaret konarak sayfa kenarına yazılır (bk. LAHAK).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 37; İbn Adî, el-Kâmil, IV, 1590; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 279; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī-İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 22, 23, 104, 370, 390; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/ 1970, s.162-163; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 126, 193-195; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 176; İbn Hacer el-Askalânî, Taḳrîbü't-Tehẕîb (nşr. Muhammed Avvâme), Halep 1411/1991, s. 74; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/ 1989, II, 79-81; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 234, 236; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 141, 152, 176; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 224, 225; II, 166-167, 219-220.

Abdullah Aydınlı

SAKIZ ADASI

Ege denizinde Çeşme açıklarında Yunanistan'a ait ada.

841 km²'lik yüzölçümüyle Ege denizinin beşinci büyük adası (Girit, Eğriboz, Midilli ve Rodos'tan sonra) durumundadır. Adı Chios *Khios, Chio* Scio, Khio şekillerinde geçer. Koyun adaları, Sisam, İpsara, Antiipsara, Karyot, Hurşid, Fornoz, Kalari ile (Venedik kayalıkları) birlikte Saruhan adaları olarak adlandırılan grup içerisinde yer alır. Anadolu yarımadasından en dar yeri 4 deniz mili olan bir boğazla ayrılır. Antik dönemden itibaren yönetim merkezi Rumlar'ın Castro (kale) dedikleri Sakız şehri olan adanın en yüksek yeri 1297 m. ile Pelenen (İlyas) dağıdır. Sakız aynı zamanda en iyi cinsi burada yetiştirilen, ispirtolu içki ve tatlı imalinde kullanılan, tıpta ve hoş kokusu sebebiyle özellikle yerli halkın ağızda çiğnediği maddenin adıdır ve buna "mastaki / mastika" denilir. Bazı eski kaynaklarda adanın bu üründen dolayı isimlendirildiği görülür.

Sakız'ın yerleşim tarihi Bronz çağına kadar iner. Klasik dönemde ada, ticareti ve esir pazarı ile ün yapmıştı. Milâttan önce 1400-1200 yıllarında Ege'de önemli bir güç haline gelen Akalar'ın Sakız'ı istilâ ettiğini gösteren güçlü deliller bulunmaktadır. Ada bir ara Persler'in hâkimiyetine girdiyse de Sakızlılar, milâttan önce 377'de Rodos ile birlikte Pers istilâsına karşı Attika-Delos Deniz Birliği'ne katıldılar. Daha sonra ada İmparator Vespasien zamanında Roma hâkimiyetine girdi, ardından da Bizans'ın idaresine geçti.

Sakız diğer adalar gibi Arap ordularının saldırısına uğradı ve 670'te müslümanların eline geçti. Bizans İmparatorluğu'nun gerileme devrine tekabül eden XI. yüzyılda Anadolu sahillerini ele geçiren Selçuklular'ın akınlarına sahne oldu. 1072'de adaya ilk Türk akını gerçekleşti; İzmir ve civarının hâkimi Çaka Bey adayı ele geçirdi (1089-1091). Çaka'nın tarih sahnesinden çekilmesiyle Sakız'da tekrar Bizans hâkimiyeti kuruldu. 1124-1145 ve 1171-1172 yıllarında Venedik istilâsı yaşandı. 1204'te IV. Haçlı Seferi'ne katılan Latinler'in İstanbul'u zaptından sonra yapılan taksimatta Sakız, İstanbul Latin İmparatorluğu'nun payına düştü. Adadaki Latin

hâkimiyeti fazla uzun sürmedi ve İmparator III. Ioannes Vatatzes adayı 1247'de tekrar Bizans topraklarına kattı. Daha sonra Mikail Palaiologos iktidarında Bizans'ta Cenovalılar üstün duruma gelince 1261 tarihli Nif Antlaşması ile Sakız'da Ceneviz tebaasına konsolos tayin etme, pazar yeri açma gibi imtiyazlar verildi; evlerle bir kilise tahsis edildi. 1292'de Sicilyalı Ruggero di Loria'nın, 1303'te Katalanlı Ruggero de Flor'un saldırısına uğradı. İmparator, bilhassa Aydınoğulları Beyliği'nin tehdidi karşısında 1304'te yeni Foça hâkimi Cenevizli Benedetto Zaccaria'dan yardım istedi ve Sakız bir oldubitti ile bu kişinin kontrolüne geçti. 1306'da Menteşe Beyliği'ne ait otuz gemilik bir Türk filosu adayı yağmaladı ve aldığı esirlerle İzmir'e döndü. Sakız bir süre bu beyliğin idaresinde kaldıysa da Benedetto'nun halefi olan Martino Zaccaria 1314 yılından itibaren adada hâkimiyeti sağladı. 1319'da Sakız'a yönelik bir Türk saldırısı başarısız oldu. İmparator III. Andronikos 1329'da Cenevizli Benedetto'yu adadan uzaklaştırdı, yerine vali sıfatıyla III. Benedetto'yu getirerek tekrar Bizans'a bağladı. Ancak 1346'da Cenovalı Simone Vignosi, kendi gayretiyle oluşturduğu donanmasıyla bölgedeki en büyük rakibi Venedikliler'in Sakız'a yerleşme ihtimaline karşı burayı işgal etti (15-21 Haziran). Zayıf durumda olan Cenova hükümeti, armatör Simone Vignosi ile anlaşıp Ceneviz toprağı olarak kabul edilen Sakız'da Maona (Mahona / Mahonesi) adıyla anılan şirketin tasarruf hakkını tanıdı. Şirket özellikle sakız ürününe dayalı paylaşımlı ortaklık tekelini esas alan, cumhuriyet sistemini andıran bir idare kurdu. Sakız şehri, yönetici sarayının bulunduğu bir ana yerleşim hattı ile bunun etrafındaki caddelerden oluşan iki bölgeye ayrıldı. Latinler'le Rumlar'ın ve çok az sayıdaki yahudinin yaşayacağı bölgelerle yaşam kuralları ayrıca belirlendi. Sakız köle ticaretinde bir merkez haline geldi (Argenti, I, 531-625).

Maona idaresi, ticarî rakipleri Venedik'in baskısına karşı Akdeniz'in bu stratejik adasını ellerinde tutabilmek için Batı Anadolu Türkmen beylerine vergi verdiler (meselâ Aydınoğulları'na ve Saruhan beylerine 500'er duka veriyorlardı). Yıldırım Bayezid beylikleri Osmanlı topraklarına katınca Sakız'a buğday gönderilmesini yasakladığı gibi altmış gemilik bir filo yolladı. 1402 Ankara Savaşı'ndan sonra Timur Anadolu'ya hâkim olup İzmir'i alınca Maonalar ona vergi vermeye başladı. 1412 yılında Sakız'a yönelik Osmanlı hücumu Cenova ve Rodos'tan gelen yardımlarla engellenebildi. Çelebi Sultan Mehmed'in İzmir kuşatması esnasında yapılan

bir anlaşma ile yıllık vergileri 4000 altın dukaya çıkarıldı (1418). II. Murad zamanında ilişkiler daha da ilerledi ve 1431'de adayı kuşatan Venedikliler'e karşı Osmanlı donanmasından yardım istendi (a.g.e., I, 175-200). Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethinden sonra Sakız-Osmanlı ilişkilerinin seyri değişti. Maona idaresi İstanbul'a elçiler gönderip yıllık vergiyi 6000 dukaya çıkarmak suretiyle barışı sağlamayı başardı. Fâtih 1455'te bir alacak meselesini bahane ederek adaya önce Hamza Bey, ardından Yûnus Bey kumandasında iki filo yolladıysa da bir sonuç elde edemedi. 1456'da Sakız üzerine yeni bir hazırlık yapılırken verginin 10.000 dukaya çıkarılmasıyla bundan vazgeçildi.

Hac yolu üzerinde bulunması, buradaki idarenin zayıflaması, halkın hoşnutsuzluğu, zaman zaman korsan yatağı haline gelmesi, bilhassa Malta şövalyelerine Osmanlı donanması hakkında bilgi verildiğinin öğrenilmesi, verginin düzenli biçimde ödenmemesi gibi sebeplerle Sakız adası Kaptanıderyâ Piyâle Paşa tarafından çatışma olmaksızın zaptedildi. Cenevizliler İstanbul'a gönderildi (24 Ramazan 973 / 14 Nisan 1566). Bu fetihle Sakız'da 220 yıl süren Maona hâkimiyeti son buldu. Piyâle Paşa'nın arzı üzerine müstakil bir sancak haline getirilip Kaptanpaşa eyaletine bağlandı, sancak beyliğine de 50.000 akçe bedelle Kırşehir Beyi Gazanfer Bey gönderildi.

Aynı zamanda adaya bir kadı, imam, hatip ve müezzin tayin edildi. Reâyânın mahkemedeki muamelerinin kolaylaştırılması için Sakız tercümanlığı vazifesi ihdas edildi. Fethin ardından Sakız'ın tahriri yapıldı. Bunun sonuçlarını yansıtan iki defterden 973 (1566) tarihli ilkinde adanın sekiz nahiye, otuz bir mahalle, elli iki karye ve elli sekiz manastırdaki Ortodoks Rum ve Katolik Latinler'in (Frenk) gayri menkulleri sayıldı (BA, TD, nr. 366). 974'teki (1567) ikincisinde hâne ve cizye miktarı belirlendi (BA, TD, nr. 363). Fetihten bir süre sonra İstanbul'daki Fransız elçisinin ricası üzerine bir fermanla, adadan sürülen Katolikler'den isteyenlerin dönmelerine ve kendi kiliselerine sahip olmalarına izin verildi. Türk fethinin ardından Sakızlılar'ın bir kısmı Galata'ya yerleşti ve burada Aya Yani adıyla bir kiliseye sahip oldu.

Sakız adası, 1694 yılında meydana gelen kısa süreli Venedik işgaline kadar Kaptanpaşa eyaletindeki idarî durumunu korudu. Sâlyâneli statüdeki Sakız

deryabeyi gerektiğinde emrindeki gemiyle savaşa katılmak veya destek vermekle yükümlüydü. Ada donanmanın sefere çıkışında önemli bir uğrak yeri haline geldi. Ayrıca Ceneviz döneminden itibaren Sakız ile ticarî münasebetleri fazla olan Çeşme kasabası idarî olarak buraya bağlandı (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 3285). 1599 yılı nisanında Braccioa Dukası Vinginio Orsini, beş Toskana kadırgası ile Sakız Kalesi'ne saldırdıysa da büyük bir bozguna uğradı ve Karaya çıkardığı 400 askerini kaybetti. Kuşatma esnasında yahudiler müslümanlara destek verdi. Adada yeni tedbirler alındı, muhafız sayısı arttırıldı.

Garp ocakları mensuplarının Fransa kıyılarına ve gemilerine saldırılarından şikâyetçi olan Kral XIV. Louis'nin görevlendirdiği denizci Duquesne 24 Temmuz 1681'de Sakız önlerine geldi. Buradaki Trablus gemileriyle şehri dört buçuk saat süreyle topa tutarak büyük tahribata ve müslüman-hıristiyan can kaybına sebep oldu. Bunun ardından Venedikliler 1694'te papalık, Floransa ve Malta donanmalarının da yardımlarıyla Sakız'ı kuşattı (8 Eylül). Kaleyi 1370 askerle koruyan Silâhdar Hasan Paşa, Kaptanıderyâ Helvacı Yûsuf Paşa'dan yardım alamadı. Nihayet 21 Eylül'de ada vire ile Antonio Zeno'ya teslim edildi (Silâhdar, II, 787-792). Adadaki müslüman nüfus Venedik gemileriyle üç gün içerisinde boşaltılarak Anadolu sahiline nakledildi. Ancak Osmanlı filosunun karşı harekâtı sonucu 22 Şubat 1695'te adaya asker çıkarıldı ve kale kolayca alındı. Venedikliler kaçarken kiliseler dahil Rum mallarını yağmaladılar. Yerli Rum halkı Katolikler'in Venedikliler'e yardım ettiğini söyleyerek şikâyette bulundu. Bunun üzerine Katolikler'in imtiyazları kaldırıldı ve Fransız Konsolosluğu içindeki hariç Katolik kiliseleri Rumlar'a verildi; adada çok az Katolik kaldı. Kale varoşundaki kiliselerden biri vâlide sultan, bir diğeri Serasker İbrâhim Paşa adına camiye çevrildi. Sakız'ın yeniden tahriri yapıldı.

XVIII. yüzyıl sonlarında Sakız'a ve bölgeye yönelik en ciddi saldırı 1770'te Rus donanmasının Akdeniz'e ulaşmasıyla gerçekleşti. 1821 Rum isyanı Sakız'ı da etkiledi ve büyük hasara sebep oldu. Adada Eterya Cemiyeti'nin bir şubesi bulunuyordu. İsyan başladığında Sakız'da eli silâh tutacak müslümanların sayısı ancak 1000 kadardı. Ada Rumları'nın ilk isyan hareketi aynı yılın ortalarında görüldü. 8 Mayıs'ta dışarıdan gelen âsiler Sakızlılar'ı isyana teşvik ettiler. Ada halkının destek vermediği ilk saldırılar alınan tedbirlerle fazla büyümeden önlendi (BA, HH, nr. 40614; Cevdet-

Dahiliye, nr. 16624). 22 Mart 1822'de Sisamlı Rum bir isyancı önderliğinde Sisam, İpsara ve Çamlıca adalarından irili ufaklı 130 gemiyle 6000'e yakın isyancı kaleyi kuşattı. Yerli Rumlar âsilere destek verdi. Adalı müslümanların tamamı kaleye çekildi. 23 Mart - 11 Nisan arasında on dokuz gün süren bu ilk Sakız muhasarası esnasında zaman zaman şiddetli muharebeler oldu. Âsiler şehri yağmalayıp manastırlara varıncaya kadar kıymetli eşyaları Sisam'a taşıdılar. Kaptanıderyâ Nasuhzâde Ali Paşa kumandasındaki Osmanlı donanmasının ve takviye askerlerin yardımıyla isyan bastırıldı. Ada metropoliti ve âsi elebaşılarından bazıları idam edildi, birçok esir alındı. Ancak adanın yüksek kesimlerinde isyancılarla küçük çaplı çatışmalar sürdü (BA, HH, nr. 40417). Sakız açıklarındaki Kaptanıderyâ Nasuhzâde Ali Paşa'nın gemisi isyancıların bir gece yarısı baskını ile batırıldı ve paşa hayatını kaybetti.

Rum isyancıların Sakız'a 1823 ve 1824 yıllarındaki saldırıları da önlendi (BA, HH, nr. 37795, 39048). Fakat Sakız'daki huzur ortamı sadece dört yıl sürebildi. 1827 sonlarında Fransız albayı Favier kumandasında doksanı aşkın gemi adayı kuşattı. Bu büyük saldırı esnasında ada savunmasında 300'ü muntazam silâhlı, 300 gönüllü toplam 600 kadar müslüman bulunuyordu. Muhafız Yûsuf Paşa kaleye çekildi. Kuşatma boyunca kıtlık baş gösterdi, birçok ev yandı, ahali evsiz barksız kaldı. Yûsuf Paşa yaşlıları ve çocukları Çeşme yakasına nakletti. Ada muhafızının ısrarlı yardım talepleri üzerine Çengeloğlu Tâhir Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması 14 Mart 1828'de ada önlerine geldi. Donanmanın gelişi âsilerin çekilmesini sağladı. Çeşme'den adaya asker nakledilerek aralıklarla yaklaşık bir buçuk yıl süren Sakız'ın ikinci büyük muhasarası da kaldırıldı. Yakalanan isyancılar şiddetle cezalandırıldı (BA, HH, nr. 38101-A-E, 40187). Sakız isyanının bastırılması Avrupa ve Amerika'da büyük yankı uyandırdı.

Sakız'da isyana iştirakten veya firardan mallarına el konulan halka 1832 ve 1834 senelerinde geri dönme ve belirli şartlarla mallarına sahip olma hakkı tanındı. İstanbul Rum patriğinin de aracılığı ile birçoğunun malları iade edildi. Adaya dönmeyenlerin malları ise müzayede usulüyle yerli Rumlar'a satıldı (BA, MAD, nr. 12278, s. 190-191). Adada benzer bir uygulama,

1798'de Fransa'nın Mısır'ı işgali esnasında buradaki Katolik tebaanın mallarına el konulmasıyla yapılmıştı. Tanzimat sürecinde Abdülmecid 1850 yılındaki Ege adaları seyahatinde Sakız'a da uğradı ve kendi adına yapılmış cami ile diğer önemli yerleri ziyaret ederek buradan Çeşme'ye geçti (BA, A.AMD, 20/8; A.MKT.MHM, 35/40). Trablusgarp Savaşı esnasında 7 Nisan 1912'de bombalanan adaya 25 Kasım'da Yunanlılar çıkarma yaptı ve burada şiddetli çarpışmalar meydana geldi. 3 Ocak 1913'te Osmanlı garnizonu teslim oldu. Esir alınan 300 Osmanlı memuru Yunanistan'a gönderildi.

Yunan işgalinin ardından ilgili devletlerin adaların geleceğine dair yaptığı görüşmelerde (30 Mayıs 1913 tarihli Londra ve 14 Kasım 1913 tarihli Atina antlaşmaları) Sakız'ın Osmanlı tarafında kalması için Yunan Başbakanı Venizelos ile yapılan müzakereler I. Dünya Savaşı'nın çıkışı ile neticesiz kaldı. Yunan işgali sonrasında Sakız Şer'î Mahkemesi'nin kayıtları tahrip edildiği için bilhassa vakıf mallarının tasarrufu hususunda sorunlar yaşandı. Osmanlı Devleti, 1920 tarihli Sevr tasarısının ardından idarî olarak Sakız'a bağlı işgal altındaki Sporat adaları grubundan Batnoz, Leryoz, Karyot ve Kelemez adalarının eskiden olduğu gibi tekrar Rodos'a bağlanması kararını aldı. 24 Temmuz 1923 tarihli Lozan Antlaşması'nın ilgili 12 ve 13. maddeleri hükmünce askerden arındırılması şartıyla Sakız Yunanistan'a bırakıldı. Ancak bu antlaşmada zikredilmeyen etraftaki ada ve kayalıklar hakkında kesin bir hüküm verilmedi ve bu adaların aidiyet meselesi günümüze kadar devam etti. II. Dünya Savaşı'nda Ege adalarını ele geçiren Alman birlikleri 5 Mayıs 1941'de Sakız'a asker çıkararak direniş gösteren bölgeleri bombaladı. Bazı Sakızlılar Çeşme'ye sığındı. Ada savaş sonrası tekrar Yunanistan'a bırakıldı.

Sakız XIX. yüzyıl ortalarına kadar sancak olma özelliğini sürdürdü. Yüzyılın başında Kaptanpaşa denetiminde olmak üzere bir muhassıl eliyle idare ediliyordu. Tanzimat reformlarıyla birlikte diğer Ege adalarında olduğu gibi Sakız'da da çok kapsamlı idarî düzenlemelere gidildi. 1849'da Rodos adası merkez olmak üzere Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaleti yeniden yapılandırıldı. Eyalet bünyesinde Sakız sancak / livâ statüsünde idareye, İpsara, İstanköy ve Sisam da Sakız'a bağlandı. Eyaletin yapısı 1862'de tekrar değişikliğe uğrayıp merkez Midilli'ye taşınınca Sakız kaymakamlığı Mastaki ve İpsara kazalarından oluştu (Devleti Aliyye-i Osmâniyye

Salnâmesi, Sene 1283, s. 160; Sene 1284, s. 71). Osmanlı vilâyet idaresinde 1864 ve 1867 düzenlemelerinin ardından Cezâyir-i Bahr-i Sefîd vilâyeti teşkil edilince sancak olarak buraya dahil edildi. Bir yıl sonra Kıbrıs sınırları içine alındı. Sakız sancağında İpsara, Antiipsara, Koyun adaları (iki adet), Taşçiftliği (Paşa) adası ile bitişiğindeki iki ada yer aldı. Bu dönemde Sakız'da belediye idaresi oluşturuldu ve 1880'de Cezâyir-i Bahr-i Sefîd vilâyetinin merkezi haline geldi. Sakız sancağı Mastaki, İstanköy, İpsara, Karyot, Leryoz, İncirli, İstanbulya ve Batnoz kazalarıyla Kelemez nahiyesinden meydana geliyordu. 1883'te yapılan bir düzenleme ile Sakız sancağının kazalarını İstanköy, Kalimnos, Karpot ve İpsara adaları oluşturdu. İncirli ve Astropalya ile Sakız'ın güneyinde bulunan Kalamoti ve kuzeyindeki Kardamila nahiye haline getirildi.

Sakız'ın vilâyet merkezi oluşundan kısa bir süre sonra 3 Nisan 1881'de adada çok şiddetli bir deprem oldu. Sakız'da 5000 kişi öldü, 20.000 kişi yaralı olarak kurtulabildi, 30.000'den fazla insan evsiz kaldı. Yeni bir hükümet konağı, adliye dairesi, zabtiye binasıyla hapishane, hastahane, üç cami, iki tekke, on dört kilise, bir havra, yirmi dokuz çeşme, 719 ev, 169 dükkân, 1851 tahta baraka ve 6000 m. şose yol yapıldı. Şehir dışındaki varoşlarda ve bahçelerde otuz yedi kilise, 638 tahta baraka, 883 ev, altmış dükkân; dağlık köylerde elli üç kilise, 486 tahta baraka, 1140 ev ve 107 dükkân; Verondotos karyesinde sekiz kilise, 253 tahta baraka, 209 ev, yirmi dört dükkân; Mastaki köylerinde on bir kilise, 562 tahta baraka, 1490 ev, otuz iki dükkân tamir edildi veya yeniden yapıldı. Sakız'ın vilâyet merkezi olma durumu fazla uzun sürmedi. 20 Kasım 1887 tarihli bir kararla vilâyetin merkezi tekrar Rodos'a taşındı. Osmanlı hükümeti, Sakız'ın idarî durumunda 1912'deki Yunanistan işgaline kadar önemli bir değişikliğe gitmedi.

Ticarî güzergâhtaki önemli konumu ve Anadolu'ya yakınlığı tarih boyunca Sakız'da nüfus hareketliliğini canlı tuttu. Antik dönemde köleler hariç ada nüfusunun 60-80.000 arasında olduğu kaydedilir. Ceneviz idaresinde adada Katolik, Rum ve az sayıda yahudi bulunuyordu. Sakız, Osmanlı idaresine girdikten sonra önemli bir Türk iskânına sahne oldu. Bu iskân hareketi neticesinde pek çok Türk'ün adaya yerleştiği ve mal mülk sahibi olduğu tesbit edilir. Fethin ardından yapılan 1566 tarihli birinci tahrirde sekiz nahiye, otuz bir mahalle, elli iki karyede 5305 hâne kayıtlara geçti. 1567

tahririnde ise 8775 hâne yazıldı. Bu son veriden hareketle adada 35-45.000 arasında bu nüfusun bulunduğu tahmin edilebilir. Fetihten sonra nüfusları hızla artış gösteren bir diğer unsur da adanın eski sakinleri olan Katolikler'di. Fetihten on iki yıl sonra adada Katolik piskoposluğu oluşturuldu ve bu oluşum devletçe resmen tanındı. Evliya Çelebi, 1671'deki ziyaretinde Sakız Kalesi'nin deniz kenarında bir burun üzerine kurulu ve çevresinin 2700 adım olduğuna ve etrafındaki elli adımlık bir hendeğe işaret etmektedir. Kalenin altmış üç burcunun ve biri limana açılan iki kapısının bulunduğunu, kale dışında ve varoşlarda ticarethanelerle dinî yapıların ve mezarlıkların olduğunu, kale içinde yalnız müslümanların ve 1200 kale neferinin ikamet edebildiğini, çok katlı, kâgir ve damları ince taş levhalarla örtülü 2300 evin, kale dışında ise kiremit örtülü evlerin yer aldığını haber verir. Sakız şehrinin toplam elli mahallesinin ikisinde müslümanlar, kırkında Rumlar, üçünde yahudiler ve beşinde Frenkler oturuyordu (Seyahatnâme, IX, 115-127). 1821 Rum isyanı boyunca ada nüfusuna dair kaynaklarda tahminî veya abartılı sayılara rastlanmaktadır. Bu döneme ait bir kaynakta nüfus 22.000 olarak gösterilmektedir. Burada vergi mükellefi erkek nüfus söz konusu olmalıdır. İsyanı müteakip Osmanlı Devleti'nde yine sadece mükellef erkek nüfusun belirlendiği 1831 sayımında adada 791'i müslüman, 8558'i reâyâ (on altı Kıptî, altmış dokuz yahudi), toplam 9434 nüfus mevcuttu. 1867 yılında İngiliz Konsolosluğu'nun kayıtlarına göre adada 70.000 gayri müslim ve 15.000 müslüman yaşıyordu. 1881 depremi sonrasında adada 18.789 gayri müslim, cizye yerine alınan bedel-i askerî vergisi ödüyordu (Bahr-i Sefîd Gazetesi, sy. 28, 4 Şevval 1300). 1884 yılı resmî verilerinde 11.377 olan şehir nüfusunun 1421'i müslüman, 128'i yahudi, on yedisi Kıptî, kalanı hıristiyandı. Adanın güneyindeki sekiz ova köyünün nüfusu 5021, kuzeydeki Kardamila nahiyesinin otuz dağ köyünün toplam nüfusu 8332 idi. Kardamila'ya bağlı Koyun adalarında 600 civarında, güneydeki Kalamoti nahiyesinde yirmi bir, Mastaki köylerinde 11.425 nüfus barınıyordu. Adanın toplam nüfusu 36.532 idi. 1888'de adada 1500 Türk yaşıyordu. Vital Cuinet adanın toplam nüfusunu 59.600 olarak vermektedir (I, 407). Şemseddin Sâmi şehrin nüfusunu 25.000 (3000 müslüman),

ada genelini ise 70.000 olarak kaydeder (Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2485-2486). 1893 yılı resmî verilerinde adada 16.870 hâne mevcuttu ve erkek nüfus toplamı 25.856 kişiydi (BA, YEE, nr. 33/66). Trablusgarp Savaşı esnasında

İtalya'nın harekâtı sonrasında adadaki müslümanlardan bir kısmı ayrıldı (BA, DH.SYS, nr. 75-11/1-10). 1911-1912 sayımında adadaki Türk nüfusu 850'ye düştü. Yunan işgalinin ardından 1920 tarihi itibariyle Sakız'daki Türk nüfusu 100'e kadar geriledi. Sakızlı Türkler Ayvalık, Bergama ve İzmir taraflarına göç etti. Adada daha ziyade küçük esnaf grubunu oluşturan yahudi nüfusu 1888'de 250, 1928-1931'de otuz dokuz, 1951'de üç kişi kalmıştı (Kolodny, s. 217-220, 285, 463, 468-471). Millî Mücadele döneminde Anadolu'dan kaçan Rumlar'dan 13.900'ü Sakız'a yerleşti. 1923 Lozan Antlaşması'na göre Sakız'da kalan Türkler ile Anadolu'daki Rumlar mübadele edildi. Yunanistan hâkimiyeti sonrası 1930-1940 kriz dönemlerinde adadan yoğun bir göç yaşandı. 1961 sayımında Sakız idarî bölümünün nüfusu 62.090 olarak belirlendi. Bunların 24.360'ı şehirde yaşamaktaydı (İA, X, 97). 1978 yılı itibariyle ada nüfusu 53.948 kişiydi. Günümüz Sakız'ında bu sayıya yakın bir nüfus mevcuttur.

Sakız arazisinin az bir kısmı ziraata elverişliydi. Tarih boyunca adanın en önemli ürünlerini sakız, turunç, limon ve portakal ağaçları oluşturdu. Taze limon, limon suyu, turunç, ağaç kavunu gibi narenciye İstanbul'a saray helvahanesine gönderiliyordu. Adaya has en önemli ürün sakızdı. Osmanlı Devleti sakız için özel bir malî ünite meydana getirmişti. Yirmi bir köyden oluşan Mastaki mukātaası birimi köylüleri sakız üretimiyle mükellef tutulmuştu. İşgal sonrası Yunanistan hâkimiyeti boyunca da sakız üretimindeki tekel devam etti. 1978 yılı verilerine göre adada 1 milyon ağaçtan 213,5 ton sakız elde ediliyordu.

Osmanlı fethinin ardından Sakız'da yaşayan müslüman ve gayri müslim unsurların sosyal ihtiyaçlarına cevap vermek üzere cami, mescid, çeşme, sebil, hamam, tekke, zâviye, kilise, manastır ve havra gibi birçok hayır eseri meydana getirildi. Piyâle Paşa, fetihten sonra buradaki en büyük kiliseyi Kanûnî Sultan Süleyman adına camiye çevirdi. Venedik muharebesinde hasar gören cami 1699'da Kaptanıderyâ Mezemorta Hüseyin Paşa tarafından tamir edildi. Sultan Abdülmecid zamanında iskele başında inşasına başlanan cami 1847'de tamamlandı. Bu iki padişah vakfından başka adada vakıf kuran devlet adamları ile vakıfları şunlardır: Piyâle Paşa'ya ait cami, han, hamam, çeşme ve su yolu vakfı, Mısrîzâde İbrâhim Paşa'nın camisi ve mektep vakfı (Evkāf Nezâreti'ne bağlı), Öküz Mehmed Paşa'nın camisi, Sâlih Paşa'nın camisi ve medresesi (Evkāf-ı Hümâyun'a

bağlı), Tunus Valisi Mustafa Paşa'nın gelirini evlâdına şart eylediği çiftliği (Haremeyn evkafına bağlı), Vezîriâzam Ali Paşa'nın camisi, Câfer Paşa'nın çeşme ve su yolu, Sadrazam Kara İbrâhim Paşa Kethüdâsı Mehmed Kethüdâ'nın camisi, Süleyman Paşa'nın camisi, Murad Bey'in camisi, Sadrazam Melek Mehmed Paşa'nın çeşmesi, Mehmed Paşa'nın camisi, Çil Ahmed Bey'in bahçe ve arazisi, Halil Paşa'nın camisi, Kılıç Ali Paşa'nın camisi, Cigalazâde Sinan Paşa'nın camisi, Tunus Beylerbeyi Abdurrahman Paşa'nın hamam, muallimhâne ve zâviyesi, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin camisi, Hayreddin Paşa Vakfı ve Halime Hatun Vakfı (Evkaf Nezâreti'ne bağlı). Sultan II. Mustafa'nın annesi Gülnûş Emetullah Sultan da Sakız'da bulunan harap bir kiliseyi cami olarak yeniden inşa ettirdi. III. Mustafa, 1760-1764 yılları arasında Lâleli Camii ve Külliyesi'ni yaptırdığında Sakız adasında mengenehânenin yakınında bulunan kırk dört dükkân ve mahzeni Lâleli Vakfı'na tahsis etti. Şehzadebaşı'nda bir külliye inşa eden Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa ve eşi Fatma Sultan'ın Sakız'da bulunan emlâki bu vakfa bağlanmıştı. Haremeyn evkafı için diğer adalar gibi Sakız'dan da gelir tahsisi yapılmıştı. Sultan III. Ahmed dönemi kaptan-ı deryâlarından Moralı Hacı İbrâhim Paşa'nın İstanbul'daki vakfı için Sakız'dan gelir tahsis edildi. XVIII. yüzyıla kadar geçen sürede Sakız'daki vakıflar on iki cami, on dört çeşme, bir mescid, dört tekke, iki hamam, bir muallimhâne ve bir zâviye olarak tesbit edilmiştir. 1894 yılı devlet kayıtlarına göre adada dokuz cami, iki medrese, üç tekke, doksan sekiz kilise, bir manastır, iki havra, iki hamam ve on sekiz çeşme bulunuyordu. Günümüzde Sakız'da Osmanlı eseri olarak sekiz cami, bir mescid, bir tekke, üç hamam, bir sebil ve bir han varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Devleti Aliyye-i Osmâniyye Salnâmesi, Sene 1263, s. 75-76; Sene 1266, s. 69-70; Sene 1272, s. 64-65; Sene 1283, s. 160; Sene 1284, s. 71; Sene 1295, s. 350-351; Sene 1296, s. 182-183; Sene 1298, s. 65-66; Sene 1299, s. 298; Sene 1300, s. 284-285; Sene 1306, s. 218-236; Sene 1309, s. 712-721; Cezâyir-i Bahr-i Sefîd Salnâmesi, Sene 1301, s. 48-96; Sene 1302, s. 59-228; Sene 1310, s. 240-243; Sene 1311, s. 186-188; Sene 1312, s. 270-276;

Sene 1313, s. 70, 136-162, 269-286; Sene 1318, s. 70; Bahr-i Sefîd Gazetesi, sy. 1, 2 Kânunusâni 1298 / 24 Rebîülevvel 1300; sy. 18, 19 Mayıs 1299 / 24 Receb 1300; sy. 24, 30 Haziran 1299 *7 Ramazan 1300; sy. 28, 27 Temmuz 1299* 4 Şevval 1300; sy. 29, 3 Ağustos 1299 / 11 Şevval 1300; sy. 30, 10 Ağustos 1299 / 18 Şevval 1300; sy. 44, 16 Teşrînisâni 1299 / 27 Muharrem 1301; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 164-170; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 114-225; Silâhdar, Târih, II, 789-792; Mehmed Emin Vahîd Paşa, Târihçe-i Vak'a-i Sakız, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 55; Mehmed, Rum Fetretine Dair Târih, İstanbul 1288, s. 1-62; L. E. Sandwich, A Voyage Round the Mediterranean in the Years 1738-1739, London 1799, s. 308-319; M. Michaud - M. Poujoulat, Correspondance d'orient (1830-1831), Paris 1834, IV, 434-439; C. T. Newton, Travels & Discoveries in the Levant, London 1865, s. 214-218; H. M. Field, The Greek Island and Turkey After the War, London 1885, tür.yer.; Cuinet, I, 407, 418-448; Cevdet, Târih, XII, 36-42; N. G. L. Hammond, A History of Greece to 322 B.C, Oxford 1959, s. 17, 86-87, 152, 252, 400, 453, 505, 606-608; W. Miller, The Latins in the Levant: A History of Frankish Greece: 1204-1566, London 1908, s. 1-26, 245, 248, 603, 605; a.mlf., The Ottoman Empire and its Successors: 1801-1927, Cambridge 1934, s. 71-106; Alexander M. Vlasto,

A History of the Island of Chios, London 1913, tür.yer.; A. Galenté, Histoire des Juifs de Rhodes, Chio, Cos Etc., Istanbul 1935, s. 145-161; Philip P. Argenti, Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island 1246-1566, Cambridge 1958, I, tür.yer.; Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar, Belgeler (trc. Seha L. Meray), Ankara 1969, I/1, s. 84-110; Emile Y. Kolodny, La population des îles de la Grèce, Aix-en-Provence 1974, s. 217-220, 247, 285, 463, 467, 468-471; Sırrı Erinç - Tâlip Yücel, Ege Denizi: Türkiye ile Komşu Ege Adaları, Ankara 1978, s. 55-105; C. A. Frazee, Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire (1453-1923), London-New York 1983, s. 8, 11, 36, 39-40, 44, 78, 80-82, 85, 90, 93-94, 102, 117-119, 127, 168, 171-175, 223, 229, 250-251; Ali İhsan Gencer, Türk Denizcilik Tarihi Araştırmaları, İstanbul 1986, s. 71-85; B. Randolph, Ege Takımadaları: Arşipelago (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 44-50; Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, tür.yer.; Ege Adaları'nın İdarî, Malî ve Sosyal Yapısı (ed. İdris Bostan), Ankara 2003, tür.yer.; Alaeddin

Yalçınkaya, “Ege Adalarının En Önemli Ticaret Merkezi Olan Sakız Adasının İktisadi ve Sosyal Hayatından Bir Kesit: 1790-1810”, Ciépo Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi XIV. Sempozyumu Bildirileri (haz. Tuncer Baykara), Ankara 2004, s. 773-797; Filiz Yaşar, Yunan Bağımsızlık Savaşı’nda Sakız Adası, Ankara 2006, tür.yer.; Haşim Karpuz, “Sakız Adası’ndaki Kaptan-ı Derya Melek Mehmet Paşa Çeşmesi”, Anadolu Araştırmaları, XVI, İstanbul 2002, s. 321-335; Sabri Can Sannav, “1881 Sakız Depremi ve Adanın Yeniden İmarı”, TD, XXXIX (2004), s. 125-137; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2485-2486; J. H. Mordtmann - [Besim Darkot], “Sakız Adası”, İA, X, 94-97; S. Soucek, “Ṣaḳiz”, EI² (İng.), VIII, 889-892.

Ali Fuat Örenç

SAKIZÎ MEHMED SÂDIK

(bk. SÂDIK MEHMED EFENDİ, Sakızî).

SÂKÎ

(bk. SÂKÎNÂME; ŞÜRB).

SAKĪF (Benî Sakīf)

(بنو ثقيف)

Adnânîler'e mensup bir Arap kabilesi.

Adını Sakīf lakabıyla bilinen ve kaynaklarda Kays Aylân'a veya İyâd'a bağlanan Kasî b. Münebbih'ten alır. İyâd'a mensup olan Kasî'nin, III. yüzyılın başlarında meydana gelen İyâd-Mudar mücadelesinden çok sonra kabilesiyle birlikte Vec vadisine gelerek Kays Aylân'dan Hevâzin'e katıldığı rivayet edilir. Semûd'un bakiyesi olduğuna dair kayıtlar da bulunan Sakīf'in meşhur kolları arasında İlâc, Mâlik ve Ahlâf olarak bilinen Cehm ile Avf sayılabilir. Hayvancılık ve tarımla uğraşan Sakīfliler önceleri Tâif ve çevresinde yaşarken zamanla nüfuslarının artması üzerine şehirde üstünlüğü ele geçirdiler (Bekrî, I, 78).

Tâif, İslâm öncesi Arap toplumunda büyük saygı gören, dört köşe beyaz bir kaya parçasının sembolize ettiği Lât'ın kutsal mekânı idi. Sakīfliler, Kureyşliler ile aralarındaki rekabet ve düşmanlık yüzünden bu beyaz taşı Mekke'deki siyah taşın (Hacerülesved) karşılığı sayıyor ve Kâbe gibi üzerinde örtü bulunan Beytürrabbe adlı bir binada koruyup tapıyorlardı; bu sebeple Tâif de bir tür hac mekânı olmuştu. Kâbe'yi yıkmak için gelen Ebrehe, Tâif'e ulaştığında Benî Sakīf ileri gelenlerinin onu karşılayıp Lât Mâbedi'ne dokunmadığı takdirde kendisine yardımcı olacaklarını söyledikleri ve onun bu teklifi kabul etmesi üzerine emrine Ebû Rigāl adlı bir rehber verdikleri bilinmektedir.

Benî Sakīf, tarım ve hayvancılık kadar çeşitli el sanatları ve ticaret alanında da ilerlemişti. Kuru üzüm, şarap, zeytinyağı ve bal üretiminde, özellikle deri işlemeciliğinde bütün Arabistan'da tanınıyordu. Bu sayede Sakīfliler, Sâsânîler ve Bizans'ın yanında Yemen'den Mısır'a kadar geniş bir coğrafyada ticarî ilişkiler kurmuştu. Kendileri gibi tarımla uğraşan Yesribliler'le bağlantıları bulunan Sakīfliler ile Kureyşliler arasında da ekonomik ilişkiler kurulmuş ve Tâif'te üretilen malların önemli bir kısmının Suriye'den Horasan'a kadar pazarlanması Mekkeli tüccarlar

tarafından üstlenilmişti. Kureyş ile Sakīf arasında ayrıca karşılıklı evlilikler yoluyla akrabalıklar kurulmuştu. Kureyş zenginlerinden pek çoğunun sayfiye şehri olarak kullandığı Tâif'te bağ ve bahçeleri vardı. Ancak ekonomik bağları ve akrabalıklarına rağmen Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib ile mücadeleye girişen Sakīfliler, Dördüncü Ficâr Savaşı'nda Kureyş-Kinâne ittifakına karşı müttefikleri Kays Aylân'ın yanında yer almışlar ve Kureyş'ten pek çok kişinin ölümüne sebep olmuşlardı (İbn Hişâm, I, 209-210).

Resûl-i Ekrem risâletle görevlendirildiğinde ilk tepkileri olumsuz olan Sakīfliler'in arasında ünlü şair Ümeyye b. Ebü's-Salt gibi resul olarak kendisinin görevlendirileceğini umduğunu söyleyenler vardı. Kureyş liderlerinden Velîd b. Mugīre'nin, kendisi yahut Benî Sakīf'in ileri gelenlerinden Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr veya Ahnes b. Şerîk varken Hz. Muhammed'e vahiy gelmesini yadırgamasıyla ilgili sözlerine Kur'ân-ı Kerîm'de atıf vardır (ez-Zuhruf 43/31). Tâif eşrafından Mekke'de oturan Ahnes b. Şerîk, Kureyşli müşriklerle birlikte Hz. Peygamber'e eziyet ederdi. Nübüvvetin 8. yılında (618) Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın Resûl-i Ekrem'i münazaraya davet ettiği, bu münazaradan umduklarını elde edemeyen Sakīfliler'in Hz. Peygamber'e ve müslümanlara olan kinlerinin daha da arttığı rivayet edilir.

Benî Sakīf, Resûlullah'a hayatının en zor günlerinden birini yaşatmasıyla İslâm tarihine geçmiştir. Resûl-i Ekrem, müşriklerin kendisine ve ilk müslümanlara karşı tavırlarını gittikçe sertleştirmeleri üzerine davetini Mekke dışındaki bir merkeze götürmeyi düşünmüş ve yanına Zeyd b. Hârise'yi alarak Amr b. Umeyr ile üç oğlu gibi Benî Sakīf'in bazı önemli kişilerini İslâm'a davet etmek amacıyla Tâif'e gitmişti. Ancak bunlar, davetini benimsemedikleri gibi kendisiyle alay edip şehrin alt tabaka insanlarını ve çocukları peşine takarak onu taşlattılar. Resûl-i Ekrem bu saldırılardan ancak şehrin dışındaki, Mekkeli Utbe b. Rebîa ile kardeşi Şeybe'ye ait bir üzüm bağına sığınarak kurtulabildi ve orada Tâif'te gördüğü bu eziyete karşı beddua etmeyerek Sakīfliler için şu ünlü duasını yaptı: "Allahım! Sakīf'i hidayete erdir ve hepsini doğru yola ileterek emrin ve itaatin altına al!" (Müsned, III, 343; İbn Hişâm, IV, 127).

Hicretten sonra başlayan Medine-Mekke arasındaki mücadelede Benî Sakīf

müşrikleri destekledi ve müttefikleriyle birlikte onların safında başta Uhud ve Hendek gazveleri olmak üzere her mücadeleye katıldı. Ancak aynı yıllardan itibaren bazı Sakīfliler'in İslâmiyet'e girdiği görülmektedir. Hudeybiye Antlaşması'ndan bir süre önce Medine'ye gelerek ihtidâ eden ve barış görüşmeleri sırasında Hz. Peygamber'in koruyuculuğunu yapan Mugīre b. Şu'be bunlardan biridir. Resûl-i Ekrem, Hudeybiye'nin ardından Benî Sakīf'ten İslâmiyet'i kabul ederek Medine'ye hicret eden Ebû Basîr ve Utbe adlı kişileri anlaşma hükümlerini çiğnememek için iade etmek zorunda kalmıştı.

Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra çevredeki bazı putları yıktırması, kendi putları Lât'ın da tahrip edileceğinden endişeye düşen Sakīfliler'i telâşlandırdı. Bu sırada müslümanlarla bir ölüm kalım savaşına hazırlanan Hevâzin lideri Mâlik b. Avf'ın ordusuna katıldılar ve savaşın şiddetlenmesinde önemli rol oynadıkları Huneyn Gazvesi'nde aralarında kabilenin ileri gelenlerinden Osman b. Abdullah'ın

da bulunduğu yetmiş kayıp verdiler (a.g.e., IV, 93). Yenilginin ardından kaçan Sakīfliler ve Hevâzinliler'in büyük bir kısmı kumandanları Mâlik b. Avf ile birlikte Tâif'e sığındı. Resûl-i Ekrem şehri kuşattıysa da Sakīfliler'in bir yıllık erzak depolamaları ve haram ayların yaklaşması sebebiyle bir ay kadar sonra kuşatmayı kaldırdı. Ashaptan bazılarının Tâif halkına bedduada bulunmasını istemeleri üzerine daha önce yaptığı gibi yine, “Allahım, Sakīfoğulları'na hidayet nasip eyle; onları müslüman olarak bize gönder!” diye dua etti.

Huneyn Savaşı'nda esir düşen Hevâzinliler'in serbest bırakılmasından sonra Hz. Peygamber'in huzuruna çıkıp müslüman olan ve kendi kabilesiyle civar kabilelere âmil tayin edilen Mâlik b. Avf bölgedeki müşrik kabilelere karşı baskı politikası uygulamaya başladı. Bu arada Sakīf ileri gelenlerinden Urve b. Mes'ûd da Medine'ye gelip İslâmiyet'i kabul etti ve Tâif'e giderek kabilesinin ileri gelenlerini İslâm'a davet etmek için Resûl-i Ekrem'den izin istedi, fakat Tâif'e gittiğinde davet çalışması yaparken öldürüldü. Hatta Sakīf'in kollarından Mâlik ve Ahlâf gerçekleştirmiş oldukları bu fiilden dolayı birbirleriyle övünme yarışına girdiler.

Mâlik b. Avf'ın baskılarından bunalan, Urve'nin haksız yere öldürülmesinin

ardından Mekke pazarını kaybeden ve İslâmiyet'e giren komşu kabileler tarafından çepeçevre kuşatılan Sakīfliler müslümanlarla savaşarak başa çıkamayacaklarını anlayınca 9 (630) yılında Medine'ye bir heyet göndermeye karar verdiler. Abdüyâlîl b. Amr başkanlığındaki altı kişilik heyet müslüman olmak için namazdan ve zekâttan muaf tutulmaları, Lât'a dokunulmaması, Tâif'in kutsal bölge ilân edilmesi, içki ve faize izin verilmesi gibi şartlar ileri sürdü. Tebük Seferi'nden döndükten sonra Sakīf heyetiyle görüşen Hz. Peygamber, onları sadece bir süreliğine zekâttan ve cihada katılmaktan muaf tutmayı kabul ettikten sonra heyetin en genç üyesi Osman b. Ebü'l-Âs'ı Tâif'e vali tayin etti ve Mugīre b. Şu'be ile Sakīf'le akrabalığı olan Ebû Süfyân'ı Lât Mâbedi'ni yıkmakla görevlendirdi. Kısa süre içinde İslâmiyet'i benimseyerek zekât ve cihadla ilgili yükümlülüklerini de yerine getirmeye başlayan Sakīfliler ridde olayları sırasında İslâmiyet'e bağlılıklarını sürdürdüler ve Arap kabileleri içerisinde bir bütün halinde İslâmiyet'e bağlı kalan iki kabileden biri (diğeri Kureyş) oldular (Taberî, III, 242). Tâif valisi tarafından gönderilen ve çoğunluğu Sakīfliler'den oluşan birlikler önce Ezd, Becîle ve Has'am kabilelerinden irtidad edenlerle, ardından Yemen ve diğer bölgelerdeki isyancılarla savaştılar.

Sakīfliler, Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren gerek askerlik gerekse bürokrasi alanlarında önemli görevlere getirildiler. Hz. Ömer, Irak cephesine yolladığı 1000 kişilik gönüllü birliğinin kumandanlığına Ebû Ubeyd es-Sekafî'yi getirdi. Ridde savaşlarında Nüceyr üzerine gönderilen birliğin kumandanı Mugīre b. Şu'be, Kādisiye ve Nihâvend savaşları öncesinde elçilik heyetlerinde görevlendirildi; ardından Basra ve Kûfe valiliği yaptı. Yine Hz. Ömer'in Bahreyn ve Uman valiliğine getirdiği Osman b. Ebü'l-Âs, Hz. Osman döneminde ele geçirdiği Rey, Erdeşîr ve Sâbûr şehirlerinin bulunduğu bölgenin valiliğine tayin edildi. Hz. Ali de Tâif'in Sakīfli valisini azletmekle birlikte bazı Sakīfliler'i bürokraside görevlendirdi. Hz. Ali-Muâviye mücadelesine doğrudan katılmayan Sakīfliler halifenin Hâricîler tarafından öldürülmesinden sonra Ümeyyeoğulları'na daha da yaklaştılar ve Hz. Hasan'ı hilâfetten çekilmeye ikna etmeye çalıştılar (Ya'kūbî, II, 215).

İslâm öncesinde Mekke ile Tâif arasındaki sosyal yakınlaşmada Benî Sakīf'le Benî Ümeyye arasındaki ilişkilerin yoğunluğu Emevîler'in iktidarı

ele geçirmesi üzerine yeniden eski heyecanına kavuştu. Benî Sakīf’ten seçilen Haccâc b. Yûsuf, Mugīre b. Şu‘be, Ziyâd b. Ebîh, oğlu Ubeydullah ve Yûsuf b. Ömer gibi yöneticiler Emevî iktidarının sürdürülmesinde önemli rol oynadılar. Bunlardan bazıları, doğuda başta Horasan olmak üzere Irak’a bağlı ya da müstakil olarak yönetilen bölgelerde uzun süre yöneticilik yaptılar. Süleyman b. Abdülmelik dönemi dışında Yemen, Sakīfli valiler tarafından yönetildi. Sakīf kabilesi, Emevîler’in yıkılma sürecinde (744-750) bürokrasideki etkinliğini büyük ölçüde kaybetti. Benî Sakīf’ten siyasî ve askerî alanlar yanında çeşitli ilim dallarında da çok sayıda kişi yetişti. Bunlar arasında şair sahâbî Gaylân b. Seleme ile Câhiliye ve İslâm dönemlerinde yaşayan Arap hekimi Hâris b. Kelede sayılabilir.

Tâif anayurtları olarak kalmakla birlikte Sakīfliler, İslâm fetihleri sırasında Arabistan’ın çeşitli bölgeleri yanında Irak, Hindistan, Sind, Kuzey Afrika ve Endülüs gibi fetihlerine iştirak ettikleri bölgelere yerleştiler. Bu arada Hz. Ömer’in Basra’yı kurmasında etkin rol oynarken daha sonra Endülüs Emevî Devleti’nin ortaya çıkmasına, Zeydîler’in Yemen ve çevresinde hâkimiyet kurmalarına önemli katkı sağladılar.

1814 yılında hac yolculuğuna çıkan J. Ludwig Burckhardt, Tâif ve çevresinde yaşayan halkın ekseriyetini Sakīfliler’in oluşturduğunu, bir kısmı göçebe ise de çoğunun şehir hayatı yaşadığını ve Tâif’i Vehhâbîler’e karşı koruduklarını kaydetmektedir (Travels in Arabia, s. 84-85; İA, X, 98). 1916 yılında Osmanlı Devleti’ne karşı ayaklanan Abdullah b. Hüseyin’in saflarında yer alan Sakīfliler, Abdülazîz b. Suûd’un 1924’te Tâif’i âni bir baskınla ele geçirmesinden sonra Suudi Arabistan Krallığı’nın idaresi altına girdiler. Günümüzde yedi alt kola ayrılan Sakīfliler, Tâif’teki yoğunluklarını sürdürmektedir. Kabile mensuplarından bir kısmı başta Medine olmak üzere çevredeki merkezlerde bağ ve bahçe işlerinde çalışmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 341, 343; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 201-203; III, 955; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 164-165, 237-238; VI, 465-466; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 209-210; IV, 93, 127, 130-131, 182; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 273-274, 427; II, 189-192; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 249; II, 215; Taberî, et-Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 242, 322, 441-446, 455, 457; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IV, 121-122; Bekrî, Muʿcem, I, 78; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/ 1984, s. 186; J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829, s. 84-88; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 142-157; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 498-499; Âtik b. Gays el-Bilâdî, Muʿcemü ḳabâʾili'l-Ḥicâz, Mekke 1403/1983, s. 68-69; M. Süleyman et-Tayyib, Mevsûʿatü'l-ḳabâʾili'l-ʿArabiyye, Kahire 1421/2001, V, 922-967; Âtıf Abbas Hammûdî el-Kaysî, S̱aḳīf ve devrühâ fi't-târîḫi'l-ġarbiyyi'l-İslâmî ḥattâ evâḫiri'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Beyrut 1424/2003; İrfan Aycan, "Sakîf Kabilesi ve Tâif Şehrine İslâm Tarihi Açısından Bir Bakış", AÜİFD, XXXIV (1993), s. 209-235; a.mlf., "Emevî İktidarının Devâmında Sakîf Kabîlesinin Rolü", a.e., XXXVI (1997), s. 119-141; H. Lammens, "Sakif", İA, X, 97-98; M. Lecker, "Thaḳīf", EI² (İng.), X, 432.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SAKĪFETÜ BENÎ SÂİDE

(سقيفة بني ساعدة)

Medine’de Hz. Ebû Bekir’in halife seçildiği yer.

Sözlükte “gölgelik, çardak” anlamına gelen sakīfe kelimesi, Medine’de İslâm öncesinden beri kabile mensuplarının hurma kurutmak gibi işlerde ortaklaşa kullandıkları ve toplantılar için bir araya geldikleri mekânları ifade eder. Sakīfetü Benî Sâide, Hazrec kabilesinin kollarından Sâideoğulları’na ait Bi’ribudâa yakınlarındaki gölgeliktir ve İslâm tarihinde Hz. Ebû Bekir’in halife seçildiği yer olması dolayısıyla

önem taşımaktadır. Hz. Peygamber’in de zaman zaman buraya uğrayarak bir süre dinlendiği rivayet edilir (İbn Şebbe, I, 72).

Resûl-i Ekrem’in vefat ettiği gün ensarın ileri gelenlerinden bazıları, Sakīfetü Benî Sâide’de toplanarak Medine’nin yerlileri oldukları ve muhacirlere kucak açıp İslâm’a ev sahipliği yaptıkları için başkanlığı kendilerinin hak ettiği düşüncesiyle içlerinden birini devlet başkanlığına getirmek istediler. Seçilen ve üzerinde tartışılan aday, Hazrec kabilesinin reisi Sa‘d b. Ubâde idi. Olayı haber alan Hz. Ömer ile Ebû Bekir ve yolda rastladıkları Ebû Ubeyde b. Cerrâh birlikte oraya gidip toplantıya katıldılar. Ensarla muhacirler arasındaki ilk ihtilâf olarak nitelendirilen ve etkileri tarih boyunca devam eden tartışmalarda ensar İslâmiyet’e verdiği hizmetleri, Hz. Ömer ve arkadaşları ise Kureyş’in Araplar arasındaki nüfuz ve otoritesini, muhacirlerin İslâm’a girişteki önceliklerini ve İslâm’a hizmetlerini gerekçe göstererek hilâfete daha lâyık olduklarını ileri sürdüler. Yapılan tartışmalardan sonra Sa‘d b. Ubâde hariç toplantıda bulunanların tamamı Hz. Ebû Bekir’e biat edilmesi konusunda anlaşmaya vardı (Taberî, III, 206). İslâm tarihi ve medeniyetinin şekillenmesini etkileyen olayların başında yer alan, hilâfet kurumunun ortaya çıkışını sağlayan Sakīfetü Benî Sâide toplantısına ensar ve muhacirlerin büyük bir kısmı katılamadığı ve Hz. Ebû Bekir’e sadece belli sayıda kişi biat ettiği için buna “el-bey‘atü’l-hâssa” denilmiştir.

Sakīfetü Benî Sâide'nin sonraki dönemlerde geçirdiği değişiklikler ve yeri konusunda farklı görüşlerin ileri sürülmüş olması buranın zamanla gelişen şehir hayatı içerisinde işlevini kaybettiğini göstermektedir. Abdülkuddûs el-Ensârî, Bi'ribudâa denilen bir su kuyusu ile yakınında Sakīfetü Benî Sâide denilen bir bina bulunduğunu ve bunların etrafının 1030 (1621) yılında taş ve kerpiçten örülmüş bir duvarla çevrildiğini Semhûdî'de yer alan bir kayda (Vefâʾü'l-vefâ, III, 858-860) dayanarak tesbit etmiştir (Âs̱ârü'l-Medîne, s. 152). Mescidi Nebevî'nin 500 m. kuzeybatısındaki Sultâniye üçgeni içerisinde yer alan bu bina Sühaymî caddesindeki genişletme sırasında yıkılmış ve yeri bugün Hadîkatü'l-bey'a adıyla anılan bir park haline getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 72; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), II, 259-265; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 206; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 29-38; Cemâleddin el-Matarî, et-Taʿrîf bimâ enseti'l-hicre min meʿâlimi Dâri'l-hicre (nşr. Saîd Abdülfettâh), Mekke 1997, s. 206; Zeynüddin el-Merâgī, Taḥḳīḳu'n-nuṣra bi-telḫîṣi meʿâlimi Dâri'l-hicre (nşr. Saîd Abdülfettâh), Mekke 1417/1997, s. 184-185; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi Ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 181-182; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1404/1984, III, 858-860; IV, 1235; Ali Hâfız, Fuṣûl min târîḫi'l-Medîneti'l-münevvere, Cidde 1984, s. 197-200; Abdülkuddûs el-Ensârî, Âs̱ârü'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1406/1985, s. 151-153; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve'l-Medîne beyne'l-mâżî ve'l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997, s. 413-414; Ethem Ruhi Fığlalı, "Sakîfe Olayı veya Hz. Ebû Bekir'in Halîfe Seçimi", İslâm Medeniyeti Mecmuası, V/3, İstanbul 1982, s. 7-27; G. Lecomte, "al-Saḳīfe", EI² (İng.), VIII, 887-888.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

SAKĪL

(ثقيل)

Türk mûsikisi usullerinden.

Arapça'da "ağır" anlamındaki sakīl kelimesi Türk mûsikisinde büyük usullerden birini ifade eder. Kırk sekiz zamanlı olan bu usul başta bir dört zaman, sonra bir altı zaman, daha sonra yine bir dört zaman, ardından üç adet altı zaman ve nihayet dört adet dört zamanın veya diğer bir ifadeyle bir sofyan, bir yürük semâi, yine bir sofyan, ardından üç adet yürük semâi ve nihayet dört adet sofyandan meydana gelmiştir denilebilir. Sakīl usulünün 48/8 1., 48/4 2. ve 48/2 3. mertebeleri kullanılmış, 48/2 mertebesine "ağır sakīl" adı verilmiştir.

Bu usul ile peşrev, kâr, beste gibi büyük formlardaki eserler ölçülmüştür. Beste formundaki eserlerde zeminhâne ve miyanhâne birer usuldür. Terennümler ise usulün son dört zamanı içinde yer alır ve çok kısadır. Mısra sonundan alınmış herhangi bir parça bu kısa terennümde bulunmaz. Bu özelliğe göre sakīl usulü ile bestelenmiş murabba bir bestede bir, iki ve dördüncü mısralar aynı, miyanhâne ise ayrı nağmelerle besteli olacağına göre murabba beste formundaki bir eserin tamamı iki adet usulle bestelenmiş olur. Yine bu usulle bestelenmiş peşrevlerde, daha çok 48/2'lik yani ağır mertebe tercih edilmiştir. Bu ağır mertebe ile bestelenen peşrevlerde her hâne genellikle bir usuldür ve bu peşrevlerde yine genellikle birinci hâne aynı zamanda mülâzimedir.

Bazı peşrevlerde ise birinci hânenin son bir bölümü -bu bölüm ilk otuz ikinci zamandan sonra geri kalan on altı zamandır-mülâzimedir. Fakat farklı şekilde olanlara da rastlamak mümkündür. Eski devirlerde diğer büyük usullerin çoğunda olduğu gibi sakīl usulü de sonraki zamanlara göre daha sade ve uzun darbları ihtiva ederken zamanın ilerleyişi ve nağme fikir ve yapısında meydana gelen değişimlerin de tesiriyle bu vuruşların bazıları parçalara ayrılarak velvelelendirilmiştir (bunlar şekil üzerinde belirtilmiştir).

Nûman Ağa'nın şevkefzâ, Benli Hasan Ağa'nın rast, Sâdık Ağa'nın arazbar peşrevleri; Ebûbekir Ağa'nın, "Çeşm-i siyehin âfet-i mekkâreliğinden" mısraıyla başlayan yegâh kârı; Hâfız Post'un, "Dil verdim ol perîye nihân gördüğüm gibi" mısraıyla başlayan nevâ, Zekâi Dede'nin, "Peymân-ı dilberâna inanmam kefîl ile" mısraıyla başlayan uşşak, Hamparsum Limonciyan'ın, "Zülfünü perîşan etmiş serv-i revânım geliyor" mısraıyla başlayan rast besteleri bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tanburî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 103-104; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 145-153; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 779-785; Sadettin Heper, "Türk Musikisinde Usuller", MM, sy. 347 (1978), s. 14.

İsmail Hakkı Özkan

SÂKÎNÂME

(ساقينامه)

Doğu edebiyatlarında içkili sohbet meclislerini ve bunlarla ilgili unsurları gerçek ve mecazi mânasıyla anlatan manzume.

Arapça sâkī ile (içki sunan) Farsça nâme (yazılı şey, mektup) kelimelerinden oluşan sâkīnâme divan edebiyatında işret meclislerinin âdâbı ile bunların unsurları olan mûsiki aletleri, sofra malzemeleri, yemekler vb.ni anlatır. Sâkînâmeler konuyla ilgili folklorik malzemeyi, devrin ahlâk telakkilerini, değer yargılarını, zevklerini, sanatkârların hayatı yorumlayış biçimini aksettirdikleri gibi şairlerin hayat tarzı hakkında da bilgi verir.

Sâkînâmelerden sâkîliğin çok eski bir meslek olduğu, bezm meclisinde içki sunma, meclisin âdâbını düzenleme gibi görevleri içerdiği, ayrıca bu mesleğin giderek zarafet kazandığı ve sâkîlerde özel yetenekler yanında şiir ve mûsiki bilgisinin arandığı anlaşılmaktadır. İran ve Türk edebiyatlarında sâkînâmeler genellikle aruz vezninin mütekārib bahrinde "feûlün feûlün feûlün feûl" veya "feûlün feûlün feûlün feûlün" kalıbıyla yazılmıştır.

Şarabı ve şarap meclislerini rindâne ifadelerle anlatan sâkînâmelerin yanında bu konuları tasavvufî olarak işleyenler de vardır. Bunlarda şarap ilâhî aşkı, sarhoşluk vecd halini temsil eder. İçki ve içkiye bağlı haller çevresinde ölümü hatırlama, öğüt, hikmet gibi konuların da işlendiği bu eserlerde rindâne bir eda ile varlık meselesi üzerinde durulur. Meyhâne ihtiraslardan uzak aşk ve şevk dolu bir yer olup aşk şarabını sunan pîr-i mugan meyhânenin mürşid-i kâmilidir. Burada şarap (mey), insanoğlunu maddî âlemin sıkıntılarından kurtaran ve onu ebedî varlık makamına ulaştıran aşktır. Tasavvufî sâkînâmelerde meyhâne, sarhoş, sâkî, çeng, def, ney gibi kelimeler yanında şairlerin kullandığı diğer kavram ve motiflerin hemen hepsi görünen anlamları dışında tasavvufî bir mânaya bürünür.

Sâkînâmeler müstakil olarak yazıldığı gibi mesnevi türündeki eserlerin bir

bölümü veya divanlar içinde terkibibend, terciibend ve kaside gibi manzumeler şeklinde de bulunabilir. İslâm öncesi Arap edebiyatında “hamriyyât” adıyla anılan ve şarabı konu alan şiirlerin önemli bir yeri varsa da sâkînâmelerin müstakil bir tür olarak ortaya çıkışı çok sonradan İran’da gerçekleşmiştir. Arap edebiyatında İslâmiyet’in şarabı yasaklayıcı hükümleri dolayısıyla bu tür şiirlerin yazılmasına uzun süre ara verilmiştir. Fakat Emevîler ve Abbâsîler döneminde bu manzumelerin yeniden artış gösterdiği bilinmektedir. Arap edebiyatında bu konuda yazılmış en önemli eser, Şemseddin Muhammed en-Nevâcî’nin (ö. 859/1455) İran ve Türk edebiyatlarında bu sahada birçok esere kaynak teşkil eden Ḥalbatü’l-kümeyt adlı kitabıdır (bk. NEVÂCÎ). Fars edebiyatında da çok eskiden beri şarabın ve şarap meclislerinin şiirin önemli konularından olduğu görülmektedir. Ancak burada da dinî endişelerle bir süre şarapla ilgili manzumeler yazılmamıştır. Acemler, Gazne sarayında yaşayan şairlerin de katkısıyla aşk ve şarabı işleyen gazel nazım şeklini kendi millî zevklerine uydurarak geliştirmişlerdir.

Türk edebiyatında sâkînâme türünün ilk örneğine Anadolu sahası dışında Hârizmî’nin Muhabbetnâme’sinde rastlanır. Eserde bölüm sonlarında ikişer beyitle sâkîye seslenilir. Aynı dönemde Anadolu sahasında Ahmed-i Dâî’nin Emîr Süleyman için yazdığı, yedişer beyitlik yedi bentten oluşan terciibendi, içkiyle ilgili kavram ve motifleri bir araya toplaması bakımından bir sâkînâme kabul edilebilir. Bu manzumenin dili ve konunun işleniş biçimi Türk edebiyatında daha önce bu türde eserler yazıldığı izlenimi vermektedir. XV. yüzyılda Çağatay şairi Ali Şîr Nevâî’nin 458 beyitlik Sâkînâme’si türün geçiş dönemi eserleri arasında sayılır.

Sâkînâme türünün Anadolu’daki yeni bir hüviyete bürünmüş, müstakil bir eser halini almış ilk başarılı örneği Edirneli Revânî’nin (ö. 930/1524) İşretnâme’sidir. Yavuz Sultan Selim’e sunulan 694 beyitlik bu eserde tevhid, münâcât, na‘t, sebeb-i te’lif ve Sultan Selim’e dair iki kasideden sonra asıl konuya geçilir. Şarabın bulunuşu, nitelikleri, içki meclislerinin bazı unsurları, yemekler ve bu meclislerdeki sohbet âdâbından bahsedilir. XVI. yüzyılda kaleme alınan sâkînâmeler arasında Hayretî’nin Sâkīnâme’si (102 beyit), Fuzûlî’nin Sâḳīnâme (Heftcâm, 327 beyit, Farsça) içinde yer alan sâkînâme tarzı beyitlerle Beng ü Bâde (doksan yedi beyit) ve Leylâ vü Mecnûn’u (kırk dokuz beyit), İşretî Mustafa’nın terciibendi (elli iki beyit),

Fevrî’nin divanındaki “Sahbânâme”si (elli beş beyit), Taşlıcalı Yahyâ’nın kırk sekiz beyitlik mesnevisi, Bursalı Cinânî’nin Cilâü’l-kulûb’ü,

Rusçuklu Şeyh Mustafa Beyânî’nin Sâkīnâme’si, Âlî Mustafa Efendi’nin terkibibendi ve Kalkandelenli Fakîrî’nin tasavvufî mahiyetteki 101 beyitlik Sâkīnâme’si (İÜ Ktp., TY, nr. 4097; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 912) sayılabilir. Bazı araştırmacılar ise Fuzûlî’nin bir sâkînâme şairi olduğunu ve kendisinden sonraki şairleri etkilediğini söylemektedir.

XVII. yüzyılda bu türde yazılmış eserlerin sayısında bir artış görülmektedir. Kafzâde Fâizî’nin Sâkīnâme’si (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3468), Azmîzâde Mustafa Hâletî (İÜ Ktp., TY, nr. 4097), Selânikli Esad ve Şeyh Mehmed Allâme Efendi’nin eserleri, Nef‘î’nin her ikisi de terkibibend tarzında Farsça ve Türkçe iki sâkînâmesi, Nev‘îzâde Atâî’nin Âlemnümâ adıyla da bilinen (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3746) hacimli sâkînâmesi türün en dikkate değer örnekleri arasındadır. Şeyhülislâm Yahyâ (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 168), Riyâzî (Atatürk Üniversitesi Ktp., M. Seyfettin Özege, Agâh Sırrı Levent Yazmaları, nr. 312), Sabûhî (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 249), Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi, Rüşdî, Cem‘î Mehmed (Atatürk Üniversitesi Ktp., M. Seyfettin Özege, Agâh Sırrı Levent Yazmaları, nr. 498), Tıflî Ahmed Çelebi (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3518), Nâzükî ve Tîbî Efendi’nin (İÜ Ktp., TY, nr. 2877) mesnevi tarzındaki sâkînâmeleri, Fehîm-i Kadîm’in kasidesi (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2673/3), Edirneli Âlî’nin ve Kelîm Eyyûbî’nin terkibibendleri (TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 161) yüzyılın bu türdeki diğer örnekleridir.

XVIII. yüzyılda sâkînâme sayısında önemli ölçüde azalma olmuştur. Şeyhî Mehmed Efendi’nin mesnevisi yanında (Atatürk Üniversitesi Ktp., M. Seyfettin Özege, Agâh Sırrı Levent Yazmaları, nr. 12) Subhîzâde Feyzî’nin sâkînâme tarzında düzenlenmiş Mir’ât-ı Âlemnümâ, Safânâme ve Işknâme adlı eserleri (TSMK, Revan Köşkü, nr. 101), Nevres-i Kadîm ve Ayıntablı Aynî’nin sâkînâmeleri, Yenişehirli Belîğ ile (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 520) Şeyh Galib’in (İÜ Ktp., TY, nr. 1431) terciibend şeklindeki manzumeleri türün bu asırdaki belli başlı örnekleridir.

XIX. yüzyılda kaleme alınan sâkînâmeler müstakil birer eser olmaktan

ziyade genellikle terkibibend veya terciibend tarzında küçük manzumelerdir. Hoca Neşet (Atatürk Üniversitesi Ktp., M. Seyfettin Özege, Agâh Sırrı Levent Yazmaları, nr. 381), Mehmed Dâniş Bey, Hemdem Mehmed Said Çelebi, Kâzım Paşa ve Tayyar Mahmud Paşa'nın sâkînâmeleri bunlardandır. Benlizâde İzzet (Atatürk Üniversitesi Ktp., M. Seyfettin Özege, Agâh Sırrı Levent Yazmaları, nr. 357), Hüznî ve Süleyman Celâleddin Molla Bey'in (İstanbul 1305) sâkînâmeleri ise mesnevi tarzındadır. Hanyalı Nûrî (Kastamonu 1325), Selânikli Hâmî, Zîver Paşa, Türâbî ve Ziyâ Paşa'nın terkibibendleri; Dilsûz Mehmed Emin Tebrîzî, Keçecizâde İzzet Molla, Nâmık Kemal ve Bayburtlu Zihnî'nin kasideleri ve Nigârî'nin tasavvufî mahiyetteki sâkînâmesi yüzyılın bu türde kayda değer eserleri arasında sayılabilir. XX. yüzyılın tek sâkînâmesi Mehmed Memduh Paşa'ya ait olup terkibibend şeklindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Gibb, HOP, I, 317-346; Browne, LHP, I, 465; Celâleddîn-i Hümâyî, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân, Tahran 1340, s. 319 vd.; A. Bombaci, Histoire de la litterature turque (trc. I. Melikoff), Paris 1968, s. 283; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 86, 91; Abdülkadir Karahan, Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri, İstanbul 1980, s. 117-123; Tunca Kortantamer, Nev'îzâde Atâyî ve Hamse'si, İzmir 1997, s. 154-175; a.mlf., "Sâkînâmelerin Ortaya Çıkışı ve Gelişimine Genel Bir Bakış", TDEAD, sy. 2 (1983), s. 81-90; Rıdvan Canım, Türk Edebiyatında Sâkînâmeler ve Edirneli Revânî'nin İşretnâmesi, Ankara 1998; Adnan Karaismailoğlu, "İran Edebiyatında Sâkînâmeler", SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Konya 1992, s. 1-9; Ali Osman Coşkun, "Sâkînâmeler ve Kafzâde Fâizî'nin Sâkînâmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 9, Samsun 1994, s. 52-64; Erdoğan Uludağ, "Divan Edebiyatı Türlerinden Sâkînâmeler ve Şeyhülislâm Bahâyî'nin Sâkînâmesi", Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 9, Erzurum 1998, s. 49-64; Bekir Çınar, "Tıflî Ahmed Çelebi ve Sâkînâmesi", Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi, sy. 12, Niğde 2002, s. 111-153; J. E. Bencheikh, "Khamriyya", EI² (İng.), IV, 998-1009.

Rıdvan Canım

FARS EDEBİYATI.

Hamriyyât diye adlandırılan şarap konulu Arapça ve Farsça şiirlerin sâkînâme türüne kaynaklık ettiği kabul edilmektedir. Ancak sâkînâmeler hamriyyelerden anlam ve nitelik bakımından ayrılır. Daha çok aşk konularını işleyen hamriyyelere rağmen sâkînâmeler felsefî, ahlâkî ve irfanî öğütler içermektedir. İslâmiyet'in İran bölgesine yayılmasından sonra şekillenen yeni Farsça ile şiir yazan ilk şairlerin örnek aldığı Arapça manzumelerde önemli bir yer tutan şarap konulu şiirler Farsça şiirde de belirli bir yere sahip olmuştur. İran edebiyatının ilk büyük şairi sayılan Rûdekî ile (ö. 329/941) Gazneliler döneminin önde gelen şairlerinden Menûçihrî bu alanda isim yapmış kişilerdir.

Sâkînâmelerin muhtevasına uygun yazılmış ilk Farsça beyitler Nizâmî-i Gencevî'ye (ö. 611/1214 [?]) aittir. Ancak Nizâmî'nin bu beyitleri Fahreddin Es'ad-i Gürgânî'nin (ö. 446/1054'ten sonra) sadece iki beyti elde kalan bir mesnevisini örnek alarak yazdığı düşünülmektedir. İlk müstakil sâkînâme yazarının Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376) olduğu görüşü ise doğru değildir. Hâfız-ı Şîrâzî'nin (ö. 792/1390 [?]) müstakil sâkînâme diye kabul edilen mesnevisi de bu adla anılmamış olmalıdır. X. (XVI.) yüzyılın başlarından itibaren sâkînâme türü olgunlaşmış şekliyle daha çok müstakil manzumeler olarak yazılmaya başlanmıştır. Bu sebeple Ümîdî-i Râzî (ö. 925/ 1519) ilk müstakil sâkînâmenin sahibi kabul edilmelidir. Örfî-i Şîrâzî'nin divanında bazılarına göre müstakil bir eser sayılan sâkînâme vardır. Terciibend veya terkibibend şeklinde olmalarına karşılık aynı muhtevayı taşıdıklarından sâkînâme kabul edilen manzumelerin ilki Fahreddîn-i Irâkī'ye (ö. 688/1289) ait olup Vahşî-i Bâfkī'nin "Sâkînâme" başlıklı terciibendi Şeyh Abdüsselâm Peyâmî-i Kirmânî ve birçok şair tarafından örnek alınmıştır. Peyâmî-i Kirmânî'nin terciibendinin vasıta beyti, Rûhî-i Bağdâdî'nin sâkînâme özelliği taşıyan terkibibendinde ikinci vasıta beyti olarak yer almaktadır.

Farsça sâkînâmelerle ilgili ayrıntılı bir çalışma yapan ve Meyḫâne isimli bir tezkire hazırlayan (telifi: 1028/1619) Molla Abdünnebî Fahrüzzamân,

Nizâmî-i Gencevî'nin müstakil sâkînâme söylemediğini, kendisinin İskendernâme'deki her hikâyenin sonunda yer alan sâkînâme muhtevasına uygun iki beyti ve başka birkaç beyti alarak bir derleme yapıp eserine koyduğunu belirtmektedir. Aynı şeyi Emîr Hüsrev-i Dihlevî için de söyleyen ve İskendernâme'sinden (Âyîne-i Skenderî) derlediği beyitleri eserine alan Fahrüzzamân, Hâcû-yi Kirmânî'nin Hümâ vü Hümâyûn isimli mesnevisinden bir sâkînâme oluşturduğunu kaydeder. Fahreddîn-i Irâkī'nin manzumesini naklederken "o ilâhî meyhane sarhoşunun" sâkînâme tarzında yazdığı terciibendini şeref kazandırması için eserine aldığını belirtir, Hâfız-ı Şîrâzî'nin mesnevisine yer verirken kendi zamanına kadar Hâfız'ın divanının dışında hiçbir divanda müstakil sâkînâme görmediğini kaydeder ve genellikle onun döneminde müstakil sâkînâme yazılmadığını, Nizâmî ve Hüsrev-i Dihlevî gibi davranıldığını anlatır. Ayrıca müstakil sâkînâme söylemenin kendi döneminde yaygın olduğunu ve herkesin sâkînâme söylediğini ilâve eder. Fahrüzzamân'a göre Pertev-i Şîrâzî (ö. 928/ 1522) en güzel sâkînâmeyi kaleme alan şairdir. En hacimli sâkînâme yazarı olarak anılan Zuhûrî-i Türşîzî'nin (ö. 1025/1616) eseri 4500 beyittir. Tesbit ve derleme faaliyetlerini başka şairlerin mesnevilerinde de gerçekleştiren Fahrüzzamân bu tavrı ile âdeta sâkînâmeler için ölçüler belirlemiştir. Onun Meyḫâne'sinde elli dokuz sâkînâme bulunmaktadır. Sâkînâme mecmuası oluşturma geleneğini günümüz araştırmacılarından Ahmed-i Gülçîn-i Meânî devam ettirmiştir. Meânî'nin Teẕkire-i Peymâne adlı eserinde farklı şairlere ait altmış iki sâkînâme yer almaktadır. İran edebiyatında tesbit edilen 200 civarındaki sâkînâmeden nazım şekli bilinenlerin yüzde doksanı mesnevi tarzında olup mütekārib bahrinde ve "feûlün feûlün feûlün feûl" veznindedir. Geri kalanın büyük çoğunluğu ise terciibend ve terkibibend şeklinde olup hezec bahrindedir.

Sâkî, şarap, kadeh ve ilgili kelimelerle işlendiği için sâkînâmelerde eğlence meclislerinin, tabiat manzaralarının tasvirleri görülür. Gerçekte rezm (savaş) ve bezm (eğlence) sahnelerinin bir arada sunulduğu tarihî, hamâsî mesnevilerin vezni aynı zamanda sâkînâmelerin veznidir. İlk sâkînâmelerin derlendiği mesneviler esasen bu özellikteki eserlerdir. Sâkînâmelerde ayrıca övgü amaçlı bölümler yer almıştır, hatta sâkînâmelerin bir kısmı yalnız övgü amacıyla kaleme alınmış gibidir. Bunlarda bazan din büyükleri anılmış, nitelikleri övülmüştür. Pertev-i Şîrâzî, Destgayb-ı Şîrâzî,

Muhammed Bâkır gibi şairlerin eserleri bu özelliğe sahiptir. Hâfız-ı Şîrâzî, Şeref-i Cihân, Kāsım-ı Gunâbâdî ve diğer birçoğunun sâkînâmesinde sultan, emîr gibi kişiler övülmektedir. Bazı sâkînâmelerde her iki yönde de övgü ifadeleri bulunmaktadır. Çağdaş Fars şiirinde de birkaç sâkînâme yazılmıştır. Hûşeng-i İbtihâc, Radî-i Âzerhaşî ve Nevzer Pereng sâkînâme yazan şairlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdünnebî Fahrüzzamân-ı Kazvînî, Meyḫâne (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1340 hş.; Münzevî, Fihrist, IV, 2857-2891; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 334-335; Zeynelâbidîn Mü'temen, Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1364 hş., s. 235-242; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Tahran 1357 hş., XII, 102-119; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Teẕkire-i Peymâne, Tahran 1368 hş., s. 1-17; Adnan Karaismailoğlu, İran Edebiyatında Sâkînâmeler (yüksek lisans tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "İran Edebiyatında Sâkînâmeler", SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Konya 1992, s. 1-9; a.mlf., "Sâkînâme Yazma Geleneğinin Öncüsü Genceli Nizâmî", Yedi İklim, V/41, İstanbul 1993, s. 19-21; Ali Nakī Münzevî, "Sâḳīnâmehâ-yi Ḫaṭṭî", Neşriyye-yi Kitâbḫâne-i Merkezî-i Dânişgâh-ı Tahran, I, Tahran 1339 hş., s. 18-50; Müjdehî, "Sâḳīnâme", Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 777-778; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VIII, 11742.

Adnan Karaismailoğlu

SALÂ

(صلا)

Türk dinî mûsikisinde bir form.

Arapça'da "dua" ve "namaz" anlamlarına gelen salâ (salât) Hz. Peygamber'e Allah'tan rahmet ve selâm temenni eden, onu metheden, onun şefaatini dileyen, aile fertlerine ve yakınlarına dua ifadeleri içeren, çeşitli şekillerde tertiplenmiş hürmet ve dua cümlelerini ihtiva eden, belirli bestesiyle veya serbest şekilde okunan güftelerin genel adıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de (el-Ahzâb 33/56) ve hadislerde Hz. Peygamber'in adı anıldığında ona salâtü selâm getirilmesi tavsiye edilmiş, bundan dolayı özellikle Osmanlı kültüründe salavat getirmek, salavat çekmek, salâ vermek gibi adlarla pek çok salâ metni ortaya çıkmıştır. Sözleri Arapça olup bir kısmı besteyle okunan salâlar okundukları yere ve zamana göre sabah salâsı, cuma ve bayram salâsı, cenaze salâsı, salât-ı ümmiyye, salâtü selâm gibi adlarla anılmıştır. 700 (1300-1301) yılında Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un iradesiyle cuma ezanından önce, 791 (1389) yılında el-Melikü's-Sâlih b. Eşref Zeynüddin II. Hâccî döneminde akşam ezanı dışında bütün ezanların ardından salâ verme usulü konulmuştur.

Salâlar, Türk mûsikisi literatüründe daha çok dinî mûsikinin cami mûsikisi formları arasında yer almışsa da tekkelerde ve çeşitli dinî-tasavvufî toplantılarda bazan bir kişi tarafından, bazan toplu olarak bir kısmı besteyle, bir kısmı irticâlen okunan salâlar da epey yekün tutar. Salâlar minarede sabahleyin ezandan önce, öğle, ikindi ve yatsıda ezandan sonra müezzinler tarafından okunur. Dilkeşhâverân makamında ve belli bestesiyle okunan sabah salâsı dışındakiler vakit ezanının makamında irticâlî olarak icra edilirdi. Bu salânın metni şöyledir: "es-Salâtü ve's-selâmü aleyk / Aleyke yâ seyyidenâ yâ Resûlellah // es-Salâtü ve's-selâmü aleyk / Aleyke yâ seyyidenâ yâ habîbellah // es-Salâtü ve's-selâmü aleyk / Aleyke yâ seyyide'l-evvelîne ve'l-âhirîn (ve'l-hamdü lillâhi rabbi'l-âlemîn)." Bu salâ her beytin ilk mısraında makamın ilk perdelerini göstermek, ikinci

mısralarda karar nağmelerini kullanmak suretiyle okunurdu. Salâlar da ezanlar gibi iki veya daha fazla müezzin tarafından verilebilir. İki müezzinin karşılıklı okuduğu salâya çifte salâ adı verilir; bu durumda ses cinsi, nefes miktarı ve ağız birliği önem taşır.

Camilerde farz namazlarda selâm verildikten sonra tesbihlere geçmeden önce bazan imamın tek başına, bazan da cemaatin iştirakiyle okunan ve, “Allāhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedin salâten tüncînâ bihâ min cemîi’l-ahvâli ve’l-âfât” diye başlayan salât-i münciye ile ekseriya teravih namazlarının sonundaki duaya geçmeden önce müezzinlerin birlikte okuduğu, “Allāhümme salli ale’l-Mustafâ / Bedîi’l-cemâli ve bahri’l-vefâ // Ve salli aleyhi kemâ yenbağî / es-Sâdık Muhammed aleyhisselâm // Salâten tedûmü ve tebluğ ileyh / Mürûrü’l-leyâli ve devri’z-zamân // Ve salli aleyhi kemâ yenbağî / es-Sâdık Muhammed aleyhisselâm” sözlerinden ibaret olan salâtü selâmdan da söz etmek gerekir. Mâhur makamında okunan bu salâ her mısraın birer defa tekrar edilmesiyle icra edilir.

Tekkelerde birbirinden farklı, değişik adlarla anılan pek çok salâ okunmaktadır. Bunlar arasında yaygın biçimde okunması sebebiyle tasavvuf çevrelerinde rağbet gören ve özellikle Kādirî zikri esnasında icra edilen “salât-ı kemâliyye”nin ayrı bir yeri vardır. Adını metnin içerisinde yer alan “... adede kemâlillâhi ve kemâ yelîku bi-kemâlihî” ifadesinden alan bu salâ, Ahmet Hatipoğlu tarafından yapılan bir düzenleme ile hüseynî makamında notaya alınmıştır (salânın metni için bk. Seyyid Nûri el-Üsküdârî, s. 2). Salâ tekkelerde “çağırma, davet etme” anlamında da kullanılmıştır. Mevlevî dergâhında yemek vakti geldiğinde somatçılık hizmetini yapan can mevlevîhânenin orta yerinde “lokmaya salâ!” diye bağırır, mukabele vakti geldiğinde dış meydancı her hücrenin kapısını vurup “destûr, tennûreye salâ yâ hû!” diyerek mukabeleyi haber verirdi. Günümüzde salâ daha ziyade cuma, pazartesi ve kandil geceleriyle cenazelerde verilir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Nûri el-Üsküdârî, Salât-ı Kemâliyye Şerhi, İstanbul 1328; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 63; Nuri Özcan, On Sekizinci Asırda Osmanlılar'da Dînî Mûsikî (doktora tezi, 1982), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15-16; Tâhirülmevlevî, "Ramazânü'l-mübârek", Mahfel, sy. 11, İstanbul 1339, s. 186; Halil Can, "Dinî Türk Musikisi Lûgatı", MM, sy. 222 (1966), s. 198; a.mlf., "Dînî Musiki", a.e., sy. 291 (1974), s. 15; Pakalın, III, 100.

Nuri Özcan

SALACIOĞLU MUSTAFA CELVETÎ

(XIX. yüzyıl)

Mutasavvıf şair.

Girit'in Hanya şehrinde dünyaya geldi. Şiirlerinde Salacıoğlu, Salacızâde, Ferzend-i Salacı, Salacıdedeoğlu ve Salacı mahlaslarını kullanır. Doğum tarihi belli olmamakla birlikte babası şeyh Ahmed Efendi'nin vefatında (ö. 1170/1756) henüz çocuk yaşta olduğu belirtilir ("Salacızâde Şeyh Mustafa Efendi", İntibâh, nr. 1, 5 Safer 1298, s. 3). Salacıoğlu'nun çeşitli şiirlerinde fakirlikten, çoluk çocuğa muhtaç olmaktan, büyüklerde mürüvvetin, küçüklerde vefanın kalmadığından, kendisini anlamayan zâhir ehlini kastederek "hayvanı çok bir ormana düştüğünden" bahsetmesi (Dîvân, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 251, vr. 8a, 37b) onun Girit'te sıkıntılı günler geçirdiğini gösterir. Harabeye dönen dergâhının tamiri amacıyla Seyyid Mustafa Paşa'ya yazdığı kasideye bakarak nüktedan bir mizaca sahip olduğu söylenebilir (a.g.e., vr. 7a). Celvetîliğin Hâşimiyye koluna mensup olan Salacıoğlu bir müddet Girit dışında seyahat ettikten sonra İstanbul'da Üsküdarlı şeyh Hâşim Baba'dan (ö. 1197/1783) hilâfet alıp Girit'te tekke şeyhi oldu (a.g.e., vr. 6a, 31b). Vezir Hasîb Seyyid Mustafa Paşa'ya takdim ettiği "Kasîde-i Beççe"den Girit'te bir hankahının olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., vr. 7a). Bursalı Mehmed Tâhir (Osmanlı Müellifleri, I, 131) ve ondan naklen Abdülbaki Gölpınarlı (Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, s. 237) Salacıoğlu'nun 1220'de (1805) vefat ettiğini kaydeder. Ancak divanında 1240 (1824-25) yılını gösteren tarihler bulunduğuna göre ölümünün en azından bu tarihten sonra olması gerekir. Nitekim Osmanlı Müellifleri'nin verdiği bilgi Nail Tuman tarafından tashih edilmiştir (Tuhfe-i Nâilî, II, 964). Mezarı Girit'tedir. Vahdeti vücûd ve devir görüşünü benimseyen melâmet ehli bir mutasavvıf olan Salacıoğlu birçok şiirinde melâmeti överken kalender, abdal ve harâbâtî olduğunu da belirtir. Ona göre insan bu âleme devir sırrını anlamak, devrini tamamlayıp çıktığı ulvî âleme dönmek için gelmiştir. Devir insanın kendinden kendine yaptığı bir seferdir,

yani bu âlemde alıp satan varlık aynıdır. Bu seyrüsefer Hakk'ın bir hikmetidir. Ancak bunun sırrını anlamak ve anlatmak mümkün değildir. Ehl-i beyt'e aşırı muhabbeti olan Salacıoğlu Hz. Hüseyin için bir mersiye yazmıştır.

Salacıoğlu'nun 205 şiirden oluşan mürettep divanının bilinen nüshaları içinde Süleymaniye (Hacı Mahmud Efendi, nr. 3456; Hâşim Paşa, nr. 73/3; Mikrofilm Arşivi, nr. A. 4264), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 251; Mikrofilm Arşivi, nr. A. 4125), Hacı Selim Ağa (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1259) ve İstanbul Üniversitesi (nr. 2807; AY, nr. 4771) kütüphaneleriyle Millî Kütüphane'de (Yaz A. 3225, nr. 235, 15735) ve Divan Edebiyatı Müzesi'nde (nr. 115) bulunanlar sayılabilir. Divan nüshalarının hemen arkasına kaydedilen iki mesneviden biri Der Beyân-ı Şehâdet-i Nakşî Mustafa adını taşır ve 1170 (1756-57) yılında şehid edilen, Çıkrıkçı Şeyh diye meşhur Kandiyeli Şeyh Mustafa Efendi'nin tasavvufî kimliğiyle hazin ölümünü anlatır. Oğlu yerine koyduğu Nâmî adındaki bir dervişi için yazdığı Nâmînâme diye bilinen ikinci eserinde şeriat, seyrü sülûk, tecerrüd, mahviyet, insanın yaratılışının başlangıcı ve nihayeti gibi konular ele alınmaktadır. Salacıoğlu'nun divanında Girit'le ilgili belge değerinde şiirler, tarih kıtaları, kasideler bulunmakta olup Girit'in XVIII. yüzyıldaki çehresini, şairin çevresindeki kişileri, çeşme ve okul gibi yapılarını tanıma imkânı verir.

BİBLİYOGRAFYA

Salacıoğlu Mustafa Celvetî, Dîvân, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 251, vr. 6a, 7a, 8a, 31b, 37b; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 43-47; Osmanlı Müellifleri, I, 131; Abdülbâki Gölpınarlı, Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul, ts., s. 237; a.mlf., "Celvetiyye", İA, III, 67-69; H. Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkati, İstanbul, ts., s. 242-245; Azmi Bilgin, "Hâşim Baba", Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1995, VIII, 416-420; Mehmet Nail Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, II, 964; Ahmet Sevgi,

"Giritli Şairler", SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7-8, Konya 1994, s. 33-35; M. Baha Tanman, "Bandırmalızâde Tekkesi", DİA, V, 54-55.

Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı

SALADIN, Henri Jules

(1851-1923)

Fransız mimarı ve sanat tarihçisi.

Bolbec'te (Seine-Maritime) doğdu. Ecole des Beaux-Arts'dan 1872'de mezun oldu ve bu alanda eğitimini sürdürdü. Fransız Eğitim Bakanlığı adına 1882-1883 yıllarında Tunus'a giderek bazı İslâmî eserler üzerinde incelemeler yaptı. Kendisinden kısa bir süre önce arkeolojik araştırmalar için buraya gelmiş olan Rene Cagnat ile birlikte izlenimlerini önce Tour du monde adlı dergide yayımladı, ardından kitap haline getirdi. 1883'te Güney İtalya'da Ortaçağ mimarisine dair çalışmalar yaptı. Çizimleriyle 1884'te düzenlenen salonda onur derecesi aldığı gibi 1888'de Brüksel'de düzenlenen bir mimarlık yarışmasında bir yıl sonraki sergi için hazırladığı Tunus Sarayı projesiyle gümüş madalya kazandı. Bu projesini daha sonra hayata geçirdi. 13 Temmuz 1889'da Fransa hükümeti kendisine Légion d'Honneur nişanı verdi ve aynı yıllarda Kamboçya Krallığı'nın bir şeref nişanıyla onurlandırıldı. Bazı İslâm ülkelerindeki mimari eserlere dair yayınları yanında, Balkan Savaşı ile Osmanlı idaresinden çıkmak üzere iken Selânik'te bulunan Bizans eserlerine dair büyük bir kitap hazırlamaya girişen heyette yer aldı. Aralık 1923'te Paris'te öldü.

Eserleri. 1. Manuel d'art musulman: L'architecture (Paris 1907). İlk defa yabancı dilde bütün İslâm dünyasının mimarlık tarihini toplu şekilde ortaya koyan eserin birinci cildi 420 resimle birlikte altı bölümden meydana gelmektedir: Giriş niteliğinde başlıca ülkeler; Suriye-Mısır ekolü (Mısır, Suriye, Arabistan); Mağrib ekolü (Tunus, Cezayir, Fas, İspanya, Sicilya), Fars ekolü (İran, Mezopotamya, Türkistan); Osmanlı ekolü (Avrupa Türkiyesi, Anadolu); Hint ekolü (Hindistan, Çin, Uzakdoğu). Kitabın II. cildi İslâm küçük sanatlarıyla ilgili olup Gaston Migeon tarafından yazılmıştır. I. Dünya Savaşı'nın ardından aynı yayınevi, İslâm sanatları el kitabını yeni bilgiler ışığında daha geniş ölçüde derlemek düşüncesiyle yenilemeye girişmiş ve ilk olarak Kuzey Afrika ve Mağrib'deki mimari eserlere dair iki ciltlik bir eser Georges Marçais tarafından kaleme alınıp

yayımlanmıştır (Manuel d’art musulman, l’architecture, Tunusie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicilo, Paris 1926-1927). Bu sırada Migeon kendisine ait II. cildi gözden geçirerek yeniden neşretmiş (1927), Saladin’in kitabındaki İslâm mimarisinin diğer ülkelerdeki durumu aynı çapta yeni baştan yazılamamıştır. 2. Les monuments chrétiens de Salonique (I-II, Paris 1918). Bir cildi metin, bir cildi levhalardan oluşan bu büyük eser, Bizans tarihçisi Ch. Diehl ve M. le Tourneau ile birlikte Saladin’in de imzasını taşımaktadır. Eserden, Saladin’in Selânik’te hepsi camiye çevrilmiş olan eski Bizans kiliselerini mimari bakımdan incelediği ve onların rölövelerinin çizilmesine katkıda bulunduğu anlaşılmakta, ayrıca resimlerde bu yapıların o sırada henüz cami hüviyetini muhafaza ettiği görülmektedir. 3. Description des antiquités de la régence de Tunis [texte imprimé]: Monuments antérieurs à la conquête arabe (I-II, 1886-1893). 4. Congrès des architectes de 1887. Etude sur les monuments antiques de la régence de Tunis (mission de 1882-1883) (Paris 1888). 5. Le voyage en Tunisie de Cagnat et Saladin (Paris 1894; ed. François Baratte, Paris 2005). 6. Conférence sur l’art musulman, faite au siège social de l’union syndicale des architectes français (Paris 1895). 7. La mosquée de Sidi Okba à Kairouan (Paris 1899). 8. Note sur des monuments de la calaâ des Beni-Hammâd, commune mixte des Maadid, province de Constantine (Algérie) (Paris 1904). 9. Tunis et Kairouan (Paris 1908). 10. Les monuments d’Oudjda (Maroc), note sur une communication de M. de Beaulaincourt (Paris 1911). 11. Le yali des Keupruli à Anatoli-Hissar (René Mesguich ile birlikte, Paris 1915). 12. L’art ornemental hispano-mauresque: l’Alhambra de Granada (Paris 1920; 2. bs. l’Alhambra de Granada, Paris 1926). Saladin ayrıca çeşitli ilmî dergilerde makaleler ve Grande encyclopedie’de çeşitli sanat tarihi konularıyla birlikte bilhassa İslâm mimarisine dair maddeler yazmıştır. Encyclopaedia of Religion and Ethics’teki “Architecture” (Mohammadan) maddesini de Saladin kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, I, 220; K. A. C. Creswell, A Bibliography of the Architecture, Arts and Crafts of Islam, Cairo 1978, I,

11-12, 150, 230-231, 359, ayrıca bk. İndeks; J. D. Pearson, a.e.: Second Supplement, Cairo 1984, s. 131, 216, 374; Zeynep Çelik, Şark'ın Sergilenişi: 19. Yüzyıl Dünya Fuarlarında İslam Mimarisi (trc. Nurettin Elhüseyni), İstanbul 2005, s. 140, 142, 143, 144, 145, 233.

Semavi Eyice

SALÂH

(bk. ASLAH; SÂLİH).

SALÂHÎ EFENDİ

(ö. 1197/1783)

Halvetî-Uşşâkı şeyhi, âlim ve şair.

1117'de (1705) bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Kesriye'de (Kastorya) doğdu (Sâdullah Enverî, vr. 176b). Asıl adı Abdullah Selâhaddin, mahlası Salâhî'dir; Salâhî Uşşâkī diye tanınır. Bazı son dönem kaynaklarda Uşşakīliğin yaygın olduğu Balıkesir'de doğduğu ileri sürülmekteyse de bu doğru değildir. Salâhî hakkında Risâle-i Salâhiyye adıyla müstakil bir eser yazan Hüseyin Vassâf, kâtipler zümresinden olan babası Muhammed Abdülazîz'in Saraybosna'da doğduğunu, daha sonra Kesriye'ye hicret ettiğini söyler. Tahsil hayatına memleketinde başlayan Salâhî, babasından devraldığı kâtiplik mesleğini sürdürmek ve öğrenimini tamamlamak için İstanbul'a gitti. Bir süre Bâbıâli'de Tahvil Kalemi'ne devam ettikten sonra Hekimoğlu Ali Paşa'nın hizmetine girdi. Ali Paşa'nın görevi dolayısıyla maiyetinde birçok yere seyahat etti. İlk seyahatini Ali Paşa'nın vali olarak tayin edildiği Bosna'ya gerçekleştirdi. Osmanlı ordusunun Avusturya kuvvetlerine karşı zafer kazandığı Banyaluka savaşına Hekimoğlu Ali Paşa ile birlikte katıldı (1150/1737). Paşanın 1153'te (1740) Mısır'a vali olması üzerine Kahire'ye gitti. Burada Halvetî şeyhi Şemseddin Muhammed el-Hifnî ile tanıştı. Nakşibendî şeyhi Hasan Demenhûrî'den cifr, vefk ve ilm-i hurûf gibi havas ilimlerini öğrendi. Salâhî'nin devlet hizmetindeki görevi Hekimoğlu Ali Paşa'nın Mısır'dan Anadolu'ya gönderilmesiyle sona erdi (1154/1741). İstanbul'a döndüğünde paşa ile çıktığı bir Edirne seyahati sırasında tanıştığı Halvetî-Uşşâkī

tarikatının Cemâliyye kolunun pîri ve Edirnekapı Savaklar'daki Hırâmî Ahmed Paşa Tekkesi şeyhi Cemâleddin Uşşâkī'ye intisap etti. Şeyhin kızıyla 1157'de (1744) evlendiğine göre ona bu tarihten önce intisap etmiş olmalıdır. Salâhî'nin bu evlilikten, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye bağlılığından dolayı Muhyiddin adını verdiği oğlu ile Mehmed Ziyâeddin adlı oğlu oldu.

Salâhî Efendi, Fatih Âşık Paşa mahallesinde bulunan Tâhir Ağa Tekkesi'nin şeyhi Mehmed Sâbir Efendi'nin ölümünün ardından tekkenin bânisi Tâhir Ağa'nın teklifi ve Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi'nin onayı ile bu tekkenin postnişinliğine getirildi. Hüseyin Vassâf, onun Nakşîliği Bursa'da yayan Kerküklü Seyyid Mehmed Emin Efendi'ye de intisabı bulunduğunu ve vakfiye şartının gereği olarak tekkede Uşşâkīliğin yanında Nakşî usulünü de icra ettiğini kaydeder (Sefîne-i Evliyâ, IV, 432). Tâhir Ağa Tekkesi 12 Ramazan 1196'da (21 Ağustos 1782) çıkan Tüfekhâne yangınında yanınca Eğrikapı'daki tekkeye taşınan Salâhî Uşşâkī 29 Muharrem 1197'de (4 Ocak 1783) burada vefat etti. Cenazesi Eğrikapı Tekkesi'nden alınarak uzun yıllar şeyhlik yaptığı Tâhir Ağa Tekkesi'nin hazîresine defnedildi. Hüseyin Vassâf, tekkenin en son şeyhi Ali Behcet Efendi'den naklen Salâhî'nin, mezarının üstünün açık bırakılmasını ve baş ucundaki mezar taşının hâcegân tacı şeklinde yapılmasını istediğini söyler. Türbesi Hüseyin Vassâf tarafından 1921 yılında tamir ettirilerek bugünkü haline getirilmiştir. Salâhî'den sonra oğlu ve halifesi Mehmed Ziyâeddin Efendi, Tâhir Ağa Tekkesi'nin postnişini olmuş, onun vefatının ardından yerine oğlu Mehmed Tevfik Efendi geçmiş, ancak yerine halife bırakmamıştır.

Halvetî-Uşşâkīliğin günümüze intikalini sağlayan en önemli halkalardan biri olan Salâhî Efendi tarikatın Salâhiyye kolunun pîri kabul edilir. Tuhfetü'l-Uşşâkıyye adlı eserinde Uşşâkī tarikatının âdâb ve erkânını ayrıntılarıyla anlatmış, hatm-i hâcegândan tesbit edilebildiği kadarıyla İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân adlı eserinde ilk defa o bahsetmiştir. Bu durum onun Nakşî geleneğinde önemli bir konumda olmasını gerektirir. Salâhî'nin en meşhur halifesi bir ara Nazilli müftülüğü yapan Mehmed Zühdü Efendi'dir. Diğer bir halifesi kabri Balçık Baba Tekkesi'nde bulunan Mehmed Sâdık Efendi'dir.

Salâhî, Uşşâkīliğin yanı sıra Osmanlı toplumunda yaygınlık kazanan belli başlı tarikatlardan nasip almış ve bu sebeple kendisine "câmiu't-turuk" ve "câmiu'l-kelimât" unvanları verilmiştir. Divanındaki, "Celvetî, Bektâşî, Bayrâmî ve Sa'dî, Kādirî / Nakşibendî, Mevlevî ve Gülşenî, Uşşâkīyiz" beytiyle buna işarette bulunur. Tuhfetü'l-Uşşâkıyye'sine bazı ilâveler yapan son dönem Uşşâkī şeyhlerinden Abdurrahman Sâmi Efendi ona Şâzeliyye, Bedeviyye, Rifâiyye, Sünbüliyye ve Şâbâniyye tarikatlarını da nisbet eder. Şeyhi Cemâleddin Uşşâkī'nin Halvetiyye'nin Gülşeniyye, Sünbüliyye,

Şâbâniyye kollarıyla Nakşibendiyye tarikatına mensup olması sebebiyle bu tarikatların da ona intikal etmiş olduğu söylenebilir. Öte yandan kaynaklarda Salâhî Efendi'nin söz konusu tarikatlara bilfiil intisap ettiği ileri sürülmektedir. Harîrîzâde'ye göre Nakşîliğe intisabı Mısır seyahati esnasında Hasan Demenhûrî, Enverî'ye göre Kerküklü Seyyid Mehmed Emin Efendi vasıtasıyladır. Hüseyin Vassâf onun Mevlevîliğe Galata Mevlevîhânesi şeyhi Nâyî Osman Dede, Celvetî ve Bayrâmîliğe Üsküdar Bandırmalı Tekkesi şeyhi Hâşim Baba, Gülşenîliğe Şeyh Hasan Sezâî, Şâbânîliğe Üsküdar Nasûhî Tekkesi şeyhi Seyyid Alâeddin Efendi veya Mısır'da tanıştığı Şâbânî-Bekriyye'den Hifnî vasıtasıyla intisap ettiğini belirtir (a.g.e., IV, 431-432).

Çok sayıda eseri bulunan Salâhî'nin düşüncelerinin temel kaynağı Fuṣûṣü'l-ḥikem ve Fütûḥâtü'l-Mekkiyye başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin kitaplarıdır. Mârifete dair meselelerde karşılaştığı zorlukları öncelikle İbnü'l-Arabî'nin ruhaniyetine dayanarak çözüme kavuşturduğunu söyleyen Salâhî, "Müşkilin kimseye zâhirde Salâhî sormaz / Hâce-i bâtına sordu soracak esrârı" beytiyle, İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasını sadece onun yazılı metinlerini okumakla değil bundan daha önemlisi bâtınından istimdadla gerçekleşeceğine işaret eder. Salâhî ile yalnız eserlerine dayanarak İbnü'l-Arabî'yi inceleyenler arasındaki temel fark, tarih boyunca ruhanî alanda yetkin olan kimselerin ağzından nakledilmek suretiyle gelen şifahî gelenek olgusudur. Salâhî, İbnü'l-Arabî'nin remiz ve muammalarla dolu olan Mevâḳıᶜu'n-nücûm adlı eserini okuduğunda bunların akıl ve kıyasla anlaşılmasının mümkün olmadığı kanaatine vararak şeyhin ruhaniyetinden yardım dilediğini, bunun üzerine kendisine onun nurundan bir katre ulaştığını, onun nuruyla aydınlanıp sırlarına vâkıf olduktan sonra esere şerh yazabilir hale geldiğini söyler. Aynı durum, İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine yazdığı Miftâhu'l-vücûdi'l-eşher fî tevcîhi kelâmi'ş-şeyhi'l-ekber ile bunun zeyli olan Zeylü'l-kitâb bi-ahseni'l-hitâb adlı eserlerinin telifinde de söz konusudur (Ceyhan, s. 116). İbnü'l-Arabî'nin yanı sıra Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Şebüsterî, Muhammed Pârsâ, İmam Gazzâlî, İbnü'l-Fârız, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Yûnus Emre gibi tasavvuf tarihinin önemli simalarının metinlerine dair şerh ve tercüme türü çalışmaları bulunan Salâhî Uşşâkī Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî, İsmâil Hakkı Bursevî, Mehmed Nasûhî Efendi gibi Osmanlı tasavvufunun meşhur şahsiyetlerinin eserleri üzerinde yaptığı çalışmalarla da Osmanlı tasavvuf düşüncesi tarihine

önemli katkılarda bulunmuştur. Divan sahibi bir şair olan Salâhî'nin birçok manzum eseri bulunmaktadır. Türk edebiyatında regāibiyye türünün ilk örneği ona aittir (bk. REGĀİBİYYE).

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Gül-i Sadberg-i Evrâd Berâ-yı Tuhfe-i Ubbâd (Esmâ-i Hüsnâ Muammâsı Risâlesi, Tevessül bâ esmâi'n-nebî, Münâcât-ı Esmâ-i Hüsnâ). Allah'ın ve Hz. Peygamber'in güzel isimlerine dair olup Türkçe ve Arapça karışık yazılmıştır (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. II/7, vr. 74b-107b). 2. Mir'âtü'l-a'lâm ve mişkâtü'l-ahlâm. Fütûh-i Salâhî diye de bilinen eser "abâdile" konusunun ebced değerleriyle tasavvufî açıklamalarını, ebced harflerinin bâtınî mânalarını ihtiva eder (İÜ Ktp., TY, nr. 3983). 3. Mir'ât-ı Esmâ. Esmâ-i seb'aya dair bir risâledir (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. II/7, vr. 173b-180b). 4. Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet. Tarikat âdâb ve erkânıyla ilgili bu risâlede sûfî kıyafetlerinin mânaları ve mutasavvıfların insanlarla münasebetinin nasıl olması gerektiği üzerinde durulmaktadır (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 433, vr. 169a-180b). 5. Usûl-i Evrâd-ı Uşşâkıyye (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. II/7, vr. 21b-25a). 6. Medâr-ı Mebde' ve Meâd. "Ölmek-ölmemek, bilmek-bilmemek, bulmak-bulmamak, olmak-olmamak" şeklindeki karşıt ifadelerin içerdiği anlamlar hakkındadır (İÜ Ktp., TY, nr. 6423). 7. Mecma-i Fenn-i Zerâfet (Mefâtihu'd-deriyye, Kavâid-i Fârisî, Emsile-i Fârisî) (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6135). 8. İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân. Hatm-i hâcegâna dair bilinen ilk Türkçe eserdir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633, vr. 1b-12b). 9. Tuhfetü'l-Uşşâkıyye. Halvetî-Uşşâkī âdâbı hakkındaki bu risâleyi müellif önce Arapça, daha sonra Türkçe telif etmiş, Abdurrahman Sâmi eseri ilâvelerle birlikte tekrar kaleme almıştır. Risâle Mahmut Erol Kılıç tarafından Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1998).

10. Hilye-i Haseneyni'l-ahseneyn. 415 beyitlik eser mesnevi tarzında yazılmıştır (Konstantiniye 1327). 11. Atvâr-ı Seb'a. Yedi nefis mertebesinin anlatıldığı altmış üç beyitlik bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 503/2, vr. 10a-13a). 12. Divan. Salâhî Efendi'nin iki divanı bulunmaktadır. Dîvân-ı Nuût-i Salâhî'de Arapça, Farsça ve Türkçe 211 na't yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2650/1, vr. 1b-57a). Diğer divanı ise gazel, kaside ve müfredlerden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Uşşâkī Tekkesi, nr. 84). Salâhî Efendi'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Matlau'l-

fecr (Risâle-i Regāibiyye) (DTCF, Muzaffer Ozak, nr. II/7); Mevlid ve Mi'râciyye (Cerîde-i Sûfiyye, XVIII/6 [29 Cemâziyelâhir 1330], s. 3-4); Zabt-ı Vekāyi-i Yevmiye-i Şehriyârî (İÜ Ktp., TY, nr. 2518); Tebrîk-i Gazâ-yı Sultan Mahmûd (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4211/3, vr. 51-56).

B) Şerhleri. 1. Riyâżü'l-ḳavâʿid ḥiyâżü'l-fevâʾid. Hamîdî diye bilinen Ömer b. Mahmûd el-Belhî'nin Farsça Maḳāmât-ı Ḥamîdî'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 432-433). 2. Ṭavâliʿu menâfiʿu'l-ʿulûm min meṭâli'l-mevâḳıʿi'n-nücûm. İbnü'l-Arabî'nin Mevâḳıʿu'n-nücûm adlı kitabının şerhi olup (İÜ Ktp., AY, nr. 3344) Giritli Ahmed Muhtar Efendi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 3. Miftâḥu'l-vücûdi'l-eşher fî tevcîhi kelâmi'ş-şeyẖi'l-ekber. Eşyanın mahiyeti ve zuhuruna dair Arapça bir eser olup (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2698) Tâhir Ağa Tekkesi'nin son şeyhi Ali Behcet Efendi'nin talebiyle İbnülemin Mahmud Kemal tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 4. Ẕeylü'l-kitâb bi-aḥseni'l-ẖiṭâb. Miftâḥu'l-vücûd'un zeyli olup hakîkat-i Muhammediyye konusunu işler (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2698/ 2). 5. Şerh-i Risâle-i Kudsiyye. Muhammed Pârsâ'nın Bahâeddin Nakşibend'in sohbetlerinden derlediği eserin tercüme ve şerhi olan eseri (İstanbul 1323) Ahmet Oğuz ve M. Sadık Aydın sadeleştirerek neşretmiştir (Konya 1969). 6. Muhtasarü'l-Menâr Şerhi. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin fıkıh usulüne dair Menârü'l-envâr adlı risâlesinin tercüme ve şerhidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 443, vr. 690a-745a). 7. Elli Dört Farz Şerhi (İstanbul 1260, 1264, 1276, 1302). 8. Şerh-i Şâfiye. İbnü'l-Hâcib'in Arapça gramer kaidelerine dair eserinin tercüme ve şerhidir (Râgıb Paşa Ktp., Yahyâ Tevfik, nr. 1701/401). 9. Muzhır-ı Kavâid-i İ'râb Şerhi. Müellif, İbn Hişâm'ın bu eserini şerhettikten sonra risâleye şerhin muhtasarını da eklemiştir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1908/1). 10. Tercüme-i Aşk. İbnü'l-Fârız'ın el-Ḳaṣîdetü'l-Ḫamriyye'sinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 553, 31 varak). 11. Şerh-i Kasâid-i Örfî (Tercüman Ktp., nr. 42). 12. Şerhu's-Salâhî bi-imdâdi'l-feyzi'l-ilâhî (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3917). Salâhî Efendi bunların dışında Hz. Ali, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısrî, Âşık Ömer, Mehmed Nasûhî Efendi, Nakşî-i Akkirmânî, İsmâil Hakkı Bursevî, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Cemâleddîn-i Uşşâkī, Hoca Nasreddin Zarîfe, Şevket Buhârî, Enverî ve Hâkānî'ye ait bazı beyitleri

şerhetmiştir (Resul Arıcı, Salâhî'nin Tasavvufî Şiir Şerhleri [yüksek lisans tezi, 2006], MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

C) Tercümeleri. 1. Mir'âtü'l-meânî li-idrâki âlemi'l-insânî. İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu ileri sürülen Ḥavżü'l-ḥayât'ın tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3214). 2. Tercüme-i Risâle-i Gavsiyye (Millî Ktp. [A], nr. 392). 3. Tercüme-i Risâle-i Ahadiyye. Evhadüddîn-i Balyânî'ye ait risâlenin çevirisidir (İÜ Ktp., TY, nr. 2309). 4. Tercüme-i Risâle-i Vücûd (Risâle-i Keşfiyye). Muhammed Pârsâ'nın kelime-i tevhide ve kelime-i tevhid zikrinin tasavvufî mânasına dair bir risâlesinin tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 633). 5. Tercüme-i Usûl-i Hadîs. Süyûtî'nin en-Nihâye adlı eserini temel alıp Süyûtî'nin bu risâleye yazdığı İtmâm-ı Dirâye adlı şerhten ve İbn Hacer el-Askalânî'nin Nuḫbetü'l-fiker fî muṣṭalaḥi ehli'l-es̱er isimli eserine yapılan bir şerhten faydalanılarak yapılmış bir tercümedir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 433, vr. 745a-757a). 6. Tercüme-i Arûz-ı Tebrîzî. Vahîd-i Tebrîzî'nin ʿİlm-i ʿArûż ve Ḳāfiye adlı eserinin çevirisidir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 6201). 7. Meşâriku'l-envâri'l-metâlib ve metâliu esrâri'l-mevâhib. Hz. Ali'ye nisbet edilen divanın tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Uşşâkī Tekkesi, nr. 333). 8. Tercüme-i Mir'âtü'l-muhakkıkīn. Şebüsterî'nin eserinin çevirisidir (İstanbul 1281). Salâhî Efendi ayrıca Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-Bürde'sini (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2650), Hassân b. Sâbit'in Hz. Peygamber'i övdüğü kasidelerinden birini (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2650) ve İbnü'n-Nahvî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-Münferice'sini (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2650) Türkçe'ye çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Salâhî Uşşâkî, Risâle-i Kudsiyye Tercümesi, İstanbul 1323, s. 92-95; a.mlf. - Abdurrahman Sâmî Uşşâkı, Uşşâkî Sâliklerinin Âdâbı (Tuhfetü'l-'uşşâkıyye) (haz. Mahmud Erol Kılıç), İstanbul 1998; Sâdullah Enverî, Târih, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 67, vr. 176b; Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 225a vd.; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, IV, 429-502; Sâdık Vicdânî, Tarikatler

ve Silsileleri: Tomar-ı Turuk-i Aliyye (haz. İrfan Gündüz), İstanbul 1995, s. 245-246; Bursalı Mehmed Tâhir, Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1316, s. 43; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 11; Mehmet Akkuş, Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî'nin (Salâhî) Hayatı ve Eserleri, Ankara 1998; Semih Ceyhan, Abdullah Salâhî Uşşâkî'nin Vücûd Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mahmud Erol Kılıç, "The Ibn al-ʻArabī of the Ottomans, ʿAbdullah Salāhaddīn al-ʻUshshāqī (1705-82): Life, Works and Thoughts of an Ottoman Akbarī", Journal of the Muhyiddin Ibn ʻArabi Society, XXVI, Oxford 1999, s. 110-120; a.mlf., "Cemâleddin Uşşâkī", DİA, VII, 314-315; a.mlf., "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", a.e., XX, 513.

Semih Ceyhan

SALÂHİYYE

(الصلاحيّة)

Halvetî-Uşşâkıyye tarikatının Abdullah Salâhî Efendi’ye (ö. 1197/1783) nisbet edilen bir kolu

(bk. SALÂHÎ EFENDİ).

SÂLÂR CENG

(سالار جنك)

(1829-1883)

Haydarâbâd Nizamlığı'nın başvezirlerinden.

2 Ocak 1829'da Haydarâbâd'da (Dekken) doğdu. Asıl adı Mîr Türâb Ali'dir. Şücâüddevle, Muhtârülmülk gibi unvanlarla tanınır. Behmenîler'den itibaren Dekken siyasetinde önemli rol oynayan, Âdilşâhîler, Bâbürlüler ve Haydarâbâd Nizamlığı'nda idarî görevlerde bulunan İran asıllı bir seyyid ailesine mensuptur. Küçük yaşta iken babası vefat ettiği için Haydarâbâd nâzırı olan amcası Nevvâb Sirâcülmülk tarafından yetiştirildi. Arapça, Farsça ve İngilizce öğrendi. 1848'de vergi tahsildarı olarak devlet hizmetine girdi. 1853'te amcasının vefatı üzerine onun yerine devlet nâzırlığına (başvezir) getirildi. Ertesi yıl Arapça, Farsça, Urduca Maratha ve İngilizce eğitim veren Dârülulûm'u kurdu. Büyük Hint ayaklanmasına kadar (1857) idarî reformlarla uğraştı. Bu ayaklanma sırasında yaşanan belirsizlikler Haydarâbâd Nizamı Nâsırüddevle'nin ölümüyle iyice derinleşti. İngilizler bu dönemde kendilerine bağlı kalarak Haydarâbâd'da güvenliği ve düzeni koruyan Sâlâr Ceng'e destek verip onun görevden alınması için başlatılan girişimleri engellediler. Sâlâr Ceng 1869'da Nizam Efdalüddevle'nin vefatı üzerine yerine geçen oğlu Mîr Mahbûb Ali Han'ın henüz üç yaşında olması sebebiyle Emîr-i Kebîr Bahâdır ile birlikte saltanat nâibi olarak tayin edildi. 1876'da İngiltere'yi ziyareti sırasında kraliçe Victoria tarafından kabul edildi. Oxford Üniversitesi tarafından kendisine Diplôme de Compétence en Langue (D. C. L.) unvanı ve Londra'nın hemşerilik pâyesi verildi. Emîr-i Kebîr Bahâdır 1877'de vefat edince yerine nâibliğe Sâlâr Ceng'in üvey kardeşi Nevvâb Vikārülumre getirildi. Vikārülumre'nin ölümünün ardından Sâlâr Ceng bütün idarî yetkileri eline aldı. 8 Şubat 1883'te koleradan öldü. Yerine oğlu II. Sâlâr Ceng (Mîr Laik Ali Han) geçti ve üç yıl süreyle görevde kaldı. Torunu III. Sâlâr Ceng de (Mîr Yûsuf Ali Han) 1912'den itibaren bu görevi iki yıl müddetle yürüttü ve sağlık sorunları sebebiyle istifa etti. Aile bu

görevi 1948 yılına kadar sürdürdü.

Görevde bulunduğu otuz yıl içerisinde malî, hukukî, idarî ve kültürel reformlar gerçekleştiren Sâlâr Ceng modern Hindistan tarihinin en önemli devlet adamlarından biridir. Kültür varlıkları ve İslâmî yazmalara meraklı olan Sâlâr Ceng'in ailesi döneminden kalma eserler, özellikle III. Sâlâr Ceng adına 1951'de açılan çok zengin müzede (Salar Jung Museum) muhafaza edilmektedir. III. Sâlâr Ceng babasından naklen, İngilizler'in 1857 olayları sırasında Osmanlı halifesinden Hint müslümanlarının İngilizler'e kaşı savaşmamasını isteyen bir mektup temin ederek camilerde okuttuklarını, bu mektubun olayların bastırılmasında büyük etkisi olduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Syed Hossain Bilgrami, Memoirs of Sir Salar Jung, Shuja ud-Davla, Muhtar ul-Mulk, Bombay 1883; M. A. Nayeem, The Salar Jungs, Mir Turab Ali Khan, Mir Laiq Ali Khan, Mir Yousuf Ali Khan, Hyderabad 1986; R. Bharati, Hyderabad and British Paramountcy: 1858-1883, New Delhi 1988; H. R. Lynton, My Dear Nawab Saheb, New Delhi 1991; V. K. Bawa, Hyderabad under Salar Jang, New Delhi 1996; K. Leonard, "The Hyderabad Political System and its Participants", JAS, XXX/3 (1971), s. 569-582; T. W. Haig, "Sâlâr-Ceng", İA, X, 111; a.mlf., "Sālār Djang", EI² (İng.), VIII, 924-925; Azmi Özcan, "Haydarâbâd Nizamlığı", DİA, XVII, 32-34; "Salar Jung", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. Kr. Singh), New Delhi 2001, V, 61-68.

Azmi Özcan

SÂLÂR MESUD GAZİ

(bk. GAZİ MİYÂN).

SALÂT

(bk. NAMAZ).

SALÂT

(bk. SALÂTÜ SELÂM).

SALÂT-ı ÜMMİYYE

(صلات أمّيّه)

Türk dinî mûsikisinde salâ formunun bir çeşidi.

Hz. Peygamber'e, aile fertlerine ve yakınlarına dua ifadelerinden ibaret olup mevlid merasimleri, tarikat zikirleri icrası, sakal-ı şerif ve hırka-i saâdet ziyareti, teravih namazlarında her dört rek'attan sonra (ilâhi okunmadığı zamanlarda) olmak üzere çeşitli dinî törenlerde belirli beste ve güftesiyle toplu olarak okunan bir dinî mûsiki formudur. Diğer salâlar gibi Arapça olan salât-ı ümmiyye camilerde cumhur müezzinliği çerçevesinde icra edilir. Salât-ı ümmiyyenin metni şöyledir: "Allāhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedini'n-nebiyyi'l-ümmiyyi ve alâ âlihî ve sahbihî ve sellim." Bu salânın adının metinde geçen "nebiyyi'l-ümmiyyi" ifadesindeki "ümmî" kelimesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

Kimin tarafından tertip edildiği bilinmeyen salât-ı ümmiyyenin notasını güftesiyle birlikte Nazarî-Amelî Türk Musikisi adlı eserinde neşreden Mehmet Suphi Ezgi, bu eserin Hatîb Zâkirî Hasan Efendi tarafından segâh makamında ve semâi usulüyle bestelendiğini kaydetmekteyse de bu görüş mûsiki çevrelerinde ilgi görmemiştir. Pek çokları gibi Halil Can ve M. Ekrem Karadeniz de Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi tarafından segâh makamında bestelenen salât-ı ümmiyyenin, aksak semâi evferi, nîm evsat ve iki aksak semâiden oluşan kırk üç zamanlı, kendi içinde bir ritmik yapısının bulunduğunu ifade etmiştir. Salât-ı ümmiyye, Süleyman Çelebi'nin mevlidinin okunuşu sırasında bahirler arasında ve özellikle velâdet bahri sonunda Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle ona hürmeten ayağa kalkıldığı sırada okunur. Ayrıca mi'rac bahrinin ortasındaki, "Yâ ilâhî hazretinden hâcetim / Budurur kim ola makbûl ümmetim" beytiyle bu bahrin sonundaki, "Ümmetin olduğumuz devlet yeter / Hizmetin kıldığımız izzet yeter" mısralarından

sonra iki defa tekrar edilen bu salâ üçüncü defasında, "Allāhümme salli alâ seyyidinâ Muhammedini'llezî câe bi'l-hakkı'l-mübîn ve erseltehû rahmeten

li’l-âlemîn” şeklinde değişik bir güfte ile sona erer.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, II, 5-6; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 14; M. Ekrem Karadeniz, Türk Mûsikîsinin Nazariye ve Esasları, Ankara, ts. (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları), s. 165, 709; Halil Can, “Dinî Türk Musikisi Lûgatı”, MM, sy. 218 (1966), s. 56; Bekir Sıdkı Sezgin, “Salât-ı Ümmiye”, San’at ve Kültürde Kök, sy. 20-22, İstanbul 1982, s. 19 (maddenin yazımında Bekir Sıdkı Sezgin’den alınan şifahî bilgilerden de yararlanılmıştır).

Nuri Özcan

SALÂT-ı VUSTÂ

(الصلاة الوسطى)

En hayırlı namaz veya orta namaz anlamında Kur'an'da geçen bir tabir.

Sözlükte "namaz" mânasındaki salât ile vustâ (orta) kelimelerinden oluşan salât-ı vustâ terkibi "orta namaz" anlamına gelmekle birlikte Bakara sûresinde (2/143) Muhammed ümmeti övülürken aynı kökten gelen vasat kelimesinin "aşırı uçlara sapmayıp itidali koruyan, dolayısıyla en hayırlı olan" şeklindeki anlamına bakarak (Taberî, II, 10-12) bunun "en hayırlı namaz" mânasına geldiğini de söylemek mümkündür. Bu tabir Kur'an'da bir âyette geçmekte olup (el-Bakara 2/238), "Namazlara ve orta namaza devam edin" ifadesinde namazlarla (salavat) beş vakit namazın tamamı kastedildiği halde salât-ı vustâ ayrıca zikredilmiştir. Âlimlerin çoğu salât-ı vustânın ikindi namazı olabileceğini söylemekle birlikte vustâ kelimesinin "orta" ve "en hayırlı" anlamlarına bağlı olarak değişik yorumlar da yapılmıştır. Bu konuda ashaptan gelen farklı rivayetler, salât-ı vustânın ne anlama geldiği hususunda onların da görüş birliğine varamadığını göstermektedir.

Salât-ı vustânın ikindi namazı olduğu şeklindeki yorum Hz. Ali, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Hz. Âişe gibi sahâbîlerle bazı tâbiîn âlimleri ve müfessirlerden nakledilmiştir (a.g.e., II, 750-755). Bu anlayış, Hendek Gazvesi'nin kritik bir gününde ikindi namazını kılamayan Hz. Peygamber'in müşriklere bedduada bulunurken, "Bizi salât-ı vustâdan alıkoydular" ifadesini kullanmış olmasına dayanmaktadır (Buhârî, "Cihâd", 98, "Meġāzî", 39; Müslim, "Mesâcid", 202; ayrıca bk. a.g.e., II, 755-760). Bunun yanında ikindi namazının faziletine dair bazı hadislerle Hafsa'nın mushafında söz konusu âyetteki "ve's-salâti'l-vustâ"dan sonra "ve salâti'l-asri" ibaresinin yer aldığı rivayeti de göz önünde bulundurulmaktadır (a.g.e., II, 762-764). Taberî, salât-ı vustâyı ikindi namazı olarak açıklayan görüşün doğruya en yakın olduğunu söyler (a.g.e., II, 767-769). İkindinin orta namaz kabul edilişi kendisinden önce sabah ve öğlenin gündüze, daha sonra akşam ve yatsının geceye ait namazlar oluşu düşüncesine dayanır. Öte

yandan salât-ı vustâ bazı rivayetlere dayanılarak öğle, akşam ve sabah namazları şeklinde yorumlanmış (a.g.e., II, 760-767), hatta bazıları bunun yatsı namazı olduğunu ileri sürmüştür (Elmalılı, I, 811). Bunun dışında yıl içinde Kadir gecesinin kesin biçimde bilinmeyişi ve her gecenin kadir olabileceği düşünülerek ihya edilmesinin gerekli sayılması gibi bütün namazların salât-ı vustâ konumunda olduğunu söyleyenler de vardır (Taberî, II, 767; Elmalılı, I, 811-812). Mâtürîdî de âyetin “ve’s-salâti’l-vustâ” kısmının atıf değil “Namaz dinin orta derecesinde bulunur” anlamına gelen müstakil bir cümle olarak değerlendirilebileceğini, dolayısıyla salât-ı vustâ ile bütün namazların kastedilmiş olabileceğini belirtir. Mâtürîdî bu anlayışını imanın yetmiş küsur derecesinin bulunduğunu, en üst dereceyi kelime-i tevhîdin, en alt dereceyi yolu eziyet veren şeylerden temizlemenin oluşturduğunu belirten hadise dayandırır (Buhârî, “Îmân”, 3; Müslim, “Îmân”, 57-58; Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, I, 120).

Önceki kavimlerle ilgili şu rivayet de, âyette özel vurgu ile anılan orta namazın ikindi namazı olabileceği yorumunu destekler niteliktedir: Resûlullah, ikindi namazını kıldıktan sonra bu namazın önceki kavimlere de farz kılındığını, fakat onların bunu ihmal ettiğini ve ikindi namazının iki kat sevabı olduğunu söylemiştir (Taberî, II, 767). Bâbil Talmudu’nda da, “Kişi ikindi namazına her zaman özen göstermelidir” şeklinde bir ifade yer almaktadır (Berakoth, 6b).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, II, 10-12, 750-769; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 120-124; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1420/1999, II, 747-749; Elmalılı, Hak Dini, I, 810-814; Aryeh Botwinick, “The Qur’an as a Negative Theological Text: The Evidence of Sura II”, Telos, sy. 138, New York 2007, s. 69-95.

Mehmet Paçacı

SALÂTÜ’l-HAVF

(صلاة الخوف)

Korku ve tehlike hallerinde farz namazların tek imama uyarak nöbetleşe kılınması anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte “korku namazı” anlamına gelen salâtü’l-havf tabiri fıkıhta düşman, eşkıya, hayvan saldırısı yahut yangın, sel tehlikesi gibi tehditler karşısında farz namazların tek imama uyarak nöbetleşe kılınmasını ifade eder. Deprem, yıldırım, kasırga gibi doğa olayları ya da düşman istilâsı, salgın hastalık gibi felâketler karşısında Allah’a sığınmak amacıyla kılınması fakihlerin çoğunluğunca mendup sayılan salâtü’l-feza‘ ise bir nâfile namaz çeşididir.

İslâm’ın beş şartından biri olan namazın belirlenmiş vakitleri içinde eda edilmesi özel bir öneme sahip olduğundan (en-Nisâ 4/103) bu ibadetin vakti geçirilmeden yerine getirilmesi için bazı durumlarda özel kolaylıklar tanınmıştır. Ayrıca savaş, tabii âfetler gibi fevkalâde durumlarda bile namazın cemaatle kılınmasının önemine vurgu anlamı taşıyan tek imama uyarak nöbetleşe namaz kılma biçimine Kur’an ve Sünnet’te yer verilmiştir. “Eğer -bir şeyden-korkarsanız namazı yaya olarak veya binek üzerinde kılabilirsiniz. Güvenliğe kavuştuğunuz zaman Allah’ı daha önce bilmediğinizi size öğrettiği gibi anın” meâlindeki âyet (el-Bakara 2/239) başta olmak üzere ilgili delillerden hareketle fakihler düşmandan kaçmak zorunda kalan müslümanın farz namazları rükû, secde ve kıbleye dönme gibi şartları yerine getirmeksizin ayakta veya binek üzerinde oturarak tek başına kılabileceği hususunda fikir birliği etmişlerdir; Hanefîler dışındaki üç mezhebe ve Hanefîler’den Muhammed b. Hasan’a göre bu şekildeki namaz cemaatle de kılınabilir. Hayvan, hırsız, eşkıya saldırısından endişe eden veya yangın, sel gibi bir tehlikeden kaçan kimse bakımından da kıyas yoluyla aynı sonuca ulaşılmıştır. Ayrıca fakihlerin çoğunluğunca, fiilen düşmanla çatışma içinde olma veya düşman baskısının ağırlaşması gibi durumlarda namaz vecîbesinin ima yoluyla yerine getirilebileceği belirtilmiştir. Ca‘ferîler’e göre ima ile de kılınamazsa her rek‘at için Allah’ı

yüceltme anlamı içeren bir dua okunur. Hanefîler'e göre ise savaş devam ettiği için vakit içerisinde namaz kılmaya fırsat bulamayan kişinin namazını tehir

etmesinde bir sakınca yoktur. Zira Hz. Peygamber, Hendek Gazvesi'nde çatışma gün boyunca devam ettiği için bazı namazları tehir etmiş ve geceleyin savaş durunca kıldırmıştı (bazı Hanefîler'in bu görüşü amel-i kesîr ve kanın namazı bozmasıyla temellendirmesi hakkında bk. Tahâvî, I, 229-230; İbnü'l-Hümâm, II, 101). Yine Hanefîler'e göre binekten inmenin tehlikeli ve imkânsız olduğu durumlarda namazın binek üzerinde ima ile kılınması câiz ise de yerde hareket halindeyken (yürüyerek) ima ile kılınması câiz değildir. Belirtilen durumlarda kılınan namaz da korku gerekçesiyle bağlantılı olduğu için fıkıh eserlerinde "salâtü'l-havf" başlığı altında incelenmekle birlikte dar anlamıyla salâtü'l-havf terimi savaş esnasında farz namazların tek bir imama uyarak nöbetleşe kılınış biçimini ifade eder. Namazın bu şekilde kılınmasının delillerini Nisâ sûresinin 102. âyetiyle Hz. Peygamber'in bu âyete açıklık getiren uygulamaları teşkil eder.

Fakihlerin çoğunluğuna göre salâtü'l-havf Hz. Peygamber'e mahsus bir uygulama olmayıp bütün müslümanlar için geçerli bir ruhsat hükmüdür (Mâlikî mezhebindeki sünnet mi ruhsat mı olduğu tartışması için bk. Hattâb, II, 561; Ali b. Ahmed el-Adevî, I, 338-339). Ebû Yûsuf, Hasan b. Ziyâd ve İsmâil b. Uleyye, Nisâ sûresinin 102. âyetinde Resûl-i Ekrem'in namaz kıldırmasından söz edildiğinden hareketle bu hükmün gerekçesinin Resûlullah'ın imâmetine uyma arzusu olduğunu ve onun vefatıyla bu gerekçenin, dolayısıyla salâtü'l-havf hükmünün sona erdiğini, artık duruma göre ayrışacak her bir grubun ayrı imamlarla namazlarını kılabileceklerini ileri sürmüştür. Şâfiî fakihi Müzenî ise Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi'nde namazları tehir etmesiyle daha önce teşrî‘ kılınmış olan salâtü'l-havfın neshedildiği kanaatindedir. Cumhurun en güçlü delili, salâtü'l-havf uygulamasının Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da devam etmesi ve bu konuda sahâbe icmâının oluşmasıdır. Nitekim Ebû Mûsâ el-Eş‘arî'nin İsfahan'ın fethi, Hz. Ali'nin Sıffîn Savaşı ve Huzeyfe b. Yemân'ın Taberistan'ın fethi sırasında bu şekilde namaz kıldırdıkları bilinmekte, başka sahâbîler tarafından bu uygulamanın sürdürüldüğüne dair rivayetler bulunmaktadır. Cumhurun yaklaşımına göre bu ruhsat hükmünün konuluş amacı, zor şartlarda namazın cemaatle kılınması sayesinde

müslüman askerlerin birbirine kenetlenmesini sağlamak ve birlik beraberlik ruhunu pekiştirmektir (İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 145; Bedreddin ez-Zerkeşî, III, 170).

Hz. Peygamber'in salâtü'l-havf uygulamalarının sayısı ve şekilleri hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır (ilgili hadisler için bk. bibl.). Bu rivayetlerin hepsinde gazvenin adından söz edilmediği veya aynı gazve için farklı isimler kullanıldığı, daha da önemlisi bunların kronolojik sırası hakkında farklı görüşler bulunduğu için salâtü'l-havf uygulamasının ilk defa ne zaman teşrî' kılındığını ve bu namazların hangi şartlar altında eda edildiğini belirlemek güçtür. Konuya ilişkin rivayetler incelendiğinde Resûl-i Ekrem'in Usfân, Zâtürrikā', Zûkared (Gābe) ve Tâif gazvelerinde salâtü'l-havf kıldırdığı konusunda kesin bir kanaate ulaşılabilmektedir. Nisâ sûresinin 102. âyetinin Usfân Gazvesi'nde nâzil olduğu belirtilmekle birlikte ilk salâtü'l-havf uygulamasının Usfân'da mı yoksa Zâtürrikā' Gazvesi'nde mi yapıldığı tartışmalıdır. Hâkim kanaat Resûlullah'ın salâtü'l-havf uygulamalarının altı şekil altında toplanabileceği yönünde olup (İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, I, 529-532; Bedreddin el-Aynî, VI, 256-257; Şevkânî, III, 316-322) bu farklılıklar izah edilirken daha ziyade Hz. Peygamber'in savaşlarda karşılaşılan değişik tehlike hallerine en uygun ve en güvenli biçimde namazı kıldırmış olduğu yorumu yapılmıştır (Şirbînî, I, 301; Şevkânî, III, 317). Resûl-i Ekrem'in savaş dışında bir gerekçeyle salâtü'l-havf kıldırmadığı bilinmekle birlikte (İbn Abdülber enNemerî, XV, 275) fakihler, Bakara sûresinin 239. âyetinde genel olarak korku halinden söz edilmiş olduğunu dikkate alıp hayvan, hırsız, eşkıya saldırısı, yangın, sel gibi can veya mal kaybına sebep olabilecek korku ve tehlike hallerinde salâtü'l-havfın kılınabileceğine hükmetmişlerdir.

Dört mezhep imamının dahil olduğu çoğunluğa göre korku dolayısıyla namazın rek'atlarında bir eksilme söz konusu olmaz; dört rek'atlı namazların iki rek'at kılınması seferîlik haliyle ilgilidir. Ca'ferî mezhebinde tercih edilen görüşe göre ise mukim de olsalar cemaatle kılınan salâtü'l-havfta dört rek'atlı namazların iki rek'at kılınması gerekir. Kaynaklarda İbn Abbas'tan nakledilen ve salâtü'l-havfın bir rek'at olarak kılınacağını ifade eden bir rivayet de vardır.

Fakihler Resûlullah'ın sahih rivayetlerle aktarılan farklı şekillerdeki

salâtü'l-havf uygulamalarından herhangi birine uyulabileceğini birlikte farklı ölçütleri esas alarak bunlardan bir veya birkaçını tercih etmişlerdir. İbn Ömer yoluyla gelen rivayeti esas alan Hanefîler'in tercihine göre salâtü'l-havfın kılınış şekli şöyledir: İmam cemaati iki gruba ayırır; birinci grup imamla beraber namaza başlar, diğer grup düşman karşısında nöbet tutar. İlk grup birinci rek'atı kıldıktan sonra selâm vermeden nöbet mahalline yürüyerek gider ve ikinci grup gelir. Namazın ikinci rek'atında imama uyan bu grup secdelerden sonra tahiyyata oturmadan kalkıp nöbet mahalline döner ve imam tek başına tahiyyata oturup selâm verir. Bu arada ilk grup gelip ikinci rek'atı kendi başına ve kıraatsiz şekilde tamamlar, çünkü lâhiḳ hükmündedir. Ardından ikinci grup gelerek ikinci rek'atı kendi başına ve kıraatli olarak tamamlar; çünkü mesbûk hükmündedir. Eğer dört rek'atlı bir namaz kılınıyorsa ilk grubun ayrılıp ikinci grubun gelmesi ikinci rek'atın tamamlanmasından sonra olur. Bu şekil Evzâî'nin yanı sıra bazı Mâlikî ve Şâfiî âlimleri tarafından da benimsenmiştir. Fakihler, savaş vb. durumlarda iki ayrı cemaate ayrılarak ve ayrı imamlara uyarak normal zamanlardaki şekilde namaz kılınabileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Hatta salâtü'l-havfın usulüne uygun biçimde kılınamaması ihtimalini dikkate alan Hanefîler, belirli bir imama uyma hususunda ihtilâf çıkmayacaksa iki ayrı imamla iki grup halinde kılmanın efdal olacağını belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Ṣalâtü'l-ḫavf", 440-443; Müsned, I, 232, 265, 357, 375; V, 183, 385; Dârimî, "Ṣalât", 185; Buhârî, "Ṣalâtü'l-ḫavf", 1-3, "Meġāzî", 31, "Tefsîr", 44; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 305-312; İbn Mâce, "İḳāmetü's-ṣalât", 73, 151; Ebû Dâvûd, "Ṣalâtü's-sefer", 12-20; Tirmizî, "Sefer", 398; Nesâî, "Taḳṣîrü's-ṣalât fi's-sefer", 15, "İmâmet", 41, "Ṣalâtü'l-ḫavf", 18; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 746; Tahâvî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Sadettin Ünal), İstanbul 1416/1995, I, 229-230; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), II, 162-164; III, 236-247; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü'n-nübüvve (nşr. Abdülmu'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, III, 364-380; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Mebsûṭ fî fıḳhi'l-İmâmiyye (nşr. M. Takī el-Keşfî), Tahran 1387, I,

163-168; İbn Abdülber enNemerî, et-Temhîd (nşr. Saîd Ahmed A‘râb), Tıtvân 1406/1985 XV, 261-264, 271, 275; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 93, 242-256, 282; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid (nşr. Abdülmecîd Tu‘me el-Halebî), Beyrut 1418/1997, I, 246-249; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, III, 296-320; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/1988, III, 146-148; V, 233-234, 238; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/ 2003, IV, 201-224; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Müntehe'l-maṭlab fî taḥḳīḳi'l-meẕheb, Meşhed 1419, VI, 406-448; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd (nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1990, I, 529-532; III, 250-254, 276; a.mlf.,

İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, III, 145; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Fuṣûl fî sîreti'r-resûl (nşr. Muhammed el-Îdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Beyrut 1413/1992, s. 158-162, 177, 184-188; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 170; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu'l-bârî, Beyrut 1379/1959, VII, 423-424, 484; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1348 → Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 256-257, 263; XVIII, 127; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 96-102; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1423/2003, II, 561-567; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 301-305; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 358-372; Ali b. Ahmed el-Adevî, Ḥâşiye ʿalâ Kifâyeti'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 338-342; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, III, 316-324; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, Beyrut 2000, II, 186-189; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur'an Yolu, Ankara 2006, I, 376-378; II, 128-133; Yahyâ İsmâil Hablûş, "Merviyyâtü Ṣalâti'l-ḫavf beyne ehli'r-rivâye ve'd-dirâye", Ḥavliyyetü Külliyyeti Uṣûli'd-dîn, sy. 10, Kahire 1413/ 1993, s. 227-276; "Ṣalâtü'l-ḫavf", Mv.F, XXVII, 214-221; G. Monnot, "Ṣalat al-Khawf", EI² (İng.), VIII, 934-935.

Mehmet Erdem

SALÂTÜ SELÂM

(الصلاة والسلام)

Hz. Peygamber’in mânevî şahsiyetini selâmlama anlamında bir tabir.

Sözlükte “dua, tâzim, rahmet” gibi anlamlara gelen salât ile (çoğulu salavât) “esenlik” mânasındaki selâm kelimelerinden oluşan salât ü selâm, “aleyhi’s-salâtü ve’s-selâm” veya “sallallāhu aleyhi ve sellem” şeklindeki dua cümlelerinin yerine daha çok Osmanlı Türkçesi’nde kullanılmıştır. Böyle dua etmeye “salavat getirme”, Arapça’da ise “tasliye” denir; bu duadan söz edilirken “salvele” kısaltması kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣlv” md.; İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 155-156; Fîrûzâbâdî, s. 6-7). Kâşgarlı Mahmud salavat karşılığı olarak alkış (övgü) kelimesine yer vermektedir (DİA, II, 470).

Bir âyette, “Allah ve melekleri peygambere salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin ve onu tam bir teslimiyetle selâmlayın” buyurulur (el-Ahzâb 33/ 56; ayrıca bk. el-Bakara 2/157; et-Tevbe 9/ 99, 103; el-Ahzâb 33/43). Müfessirler, bu âyette Allah’ın peygambere salâtının ona rahmet etmesi ve onu melekleri katında övmesi, meleklerin salâtının peygamber için istiğfarda bulunmaları ve müminlerin salâtının Allah’tan peygamberin kendi katındaki makamını yüceltmesi için dua etmeleri anlamına geldiğini ifade ederler. Âyetin ikinci kısmında geçen “tam bir teslimiyetle selâmlama” ifadesi ise ya -namazların son ka‘desinde okunan Tahiyyat duasında olduğu gibi-belli selâm kelimelerini kullanarak Hz. Peygamber’in mânevî şahsiyetini selâmlama ya da onun emirlerine tam anlamıyla boyun eğme şeklinde anlaşılmıştır. Âyetteki emrin gereklilik mi (vücûb) yoksa tavsiye mi (nedb) ifade ettiği tartışılmış, vücûb ifade etmekle birlikte hayatta bir defa yerine getirilmesinin yeterli ve diğerlerinin mendup hükmünde olacağı (Kādî İyâz, II, 64), bir mecliste Resûl-i Ekrem’in adı ilk anıldığında veya bir metinde ilk yazıldığında salâtü selâmda bulunmanın âyetteki emri yerine getirmek için yeterli sayılacağı kabul edilmiştir.

Hz. Peygamber’e salâtü selâm getirmekle ilgili hadislerden birinin meâli

şöyledir: “Kıyamet günü insanların bana en yakını bana en çok salavat okuyanıdır” (Tirmizî, “Vitir”, 21; başka örnekler için bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlv” md.). Resûl-i Ekrem, kendisine nasıl salât okuyacaklarını soran bazı sahâbîlere namazlarda okunan “Salli ve Bârik duaları”, “salât-ı tâmme” ya da içinde Hz. İbrâhim’in adı geçtiğinden “salât-ı İbrâhîmiyye” diye bilinen duayı okumalarını tavsiye etmiştir. Çeşitli lafız farklılıkları ile rivayet edilen bu duanın Kâ‘b b. Ucre tarafından nakledilen şekli şöyledir: “Allāhümme salli alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammedin kemâ salleyte alâ âli İbrâhîme inneke hamîdün mecîd. Allāhümme bârik alâ Muhammedin ve alâ âli Muhammedin kemâ bârekte alâ âli İbrâhîme inneke hamîdün mecîd” (Buhârî, “Daʿavât”, 33; Müslim, “Ṣalât”, 66). Hanefîler’e göre bu duanın namazların son ka‘desi ile müekked sünnet olmayan nâfile namazların ilk ka‘desinde, Mâlikîler’e göre sadece namazların son ka‘desinde okunması sünnettir. Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise namazın son ka‘desinde Hz. Peygamber’e salâtta bulunmak farzdır. Şâfiîler ayrıca salavatı hutbenin rükünleri arasında sayar. Konuyla ilgili rivayetlerde Resûl-i Ekrem’e salavat getirmenin başka şekillerinden de söz edilmiştir (Fîrûzâbâdî, s. 140-159). Namazların dışında Resûlullah’ın adı anılınca, yazılınca, ezan dinlerken, cuma günü, mescide girince, cenaze namazında vb. vesilelerle, ayrıca yazışmalarda ve kitap hâtimelerinde Hz. Peygamber’e salâtü selâmda bulunmak müstehap sayılmıştır (Kādî İyâz, II, 67-70). Bazı âyet ve hadislerden hareketle Hz. Muhammed’den başka diğer peygamberlere de salâtü selâmda bulunulması tavsiye edilmiştir. Ehl-i beyt’e veya sahâbeye Resûl-i Ekrem’e salâtü selâmın devamında ve ona tâbi olarak salâtta bulunmak câiz olmakla birlikte onlar için müstakil şekilde salât ifadesi kullanılması genellikle uygun görülmemiştir.

Hz. Peygamber’in ismi yazıldığında salavat getirilmesini teşvik eden hadislerin de etkisiyle yazılı metinlerde bu tür dua cümlelerine ve bu cümlelere ait kısaltmalara yer verilmektedir. Goldziher, yazılı metinlerde salavatın “صلعم” ya da “عليلم“ ,”صللم” gibi kısaltmalarla gösterilmesinin geç dönemlerde ortaya çıktığını, bununla birlikte 253 (867) tarihli bir papirüste salâtü selâmın ikinci kısmı olan “aleyhi ve sellem”in “عسسلم” şeklinde bir kısaltmasına rastlandığını ve ilk defa Hârûnürreşîd’in, o zamana kadar sadece besmeleye yer verilen resmî yazışma usulüne tasliyenin eklenmesi emrini verdiğini, III. (IX.) yüzyıldan itibaren edebiyat ürünlerinde görülmeye başlanan tasliyenin V. (XI.) yüzyıldan sonra kitap

başlangıçlarının ayrılmaz bir parçası haline geldiğini ileri sürmüştür (Gesammelte Schriften, IV, 44-45). Salavat için Türkçe'de "s.a.v." ve "a.s." gibi kısaltmalar kullanılmaktadır.

Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî'nin (ö. 870/1465) Delâʾilü'l-ḫayrât adlı salavat mecmuası Osmanlı döneminde Türkler arasında rağbet görmüş ve sevap kazanma, Hz. Peygamber'in şefaatine nâil olma, kötü huyları terkedip güzel huylarla bezenme, maddî sıkıntılardan ve günahlardan kurtulma gibi amaçlarla çokça okunmuştur (bk. DELÂİLÜ'l-HAYRÂT). Bilhassa Türkiye'de salavat dualarının cuma, bayram ya da sabah namazı vaktinin yaklaşması gibi önemli bir zamanı ya da vefat gibi bir olayı duyurmak üzere minarelerden yüksek sesle okunması âdeti yaygındır. "Salâ vermek" şeklinde ifade edilen bu salavatların çeşitli makamlarda bestelenmiş formları da vardır. Bunlar okunuş vesilelerine göre cuma salâsı, bayram salâsı, cenaze salâsı gibi adlarla anılır (bk. SALÂ). Türk kültüründe ayrıca damat donatılırken, hacı uğurlanırken ve bir başlık türü olan arakıyyenin şeyh tarafından tarikata intisap eden dervişe törenle giydirilmesini ifade eden arakiyye tekbirlemesinde salavat getirilmesi yaygın bir uygulamadır (DİA, III, 266).

Salâtü selâmla ilgili olarak erken dönemlerden itibaren çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Abdullah b. Muhammed el-Habeşî bu konuda 180 civarında eser tesbit etmiştir (Muʿcemü'l-mevżûʿâti'l-maṭrûḳa fi't-teʾlîfi'l-İslâmî, II, 750-757). Sadece

Mağrib ve Endülüs âlimlerinin bu konuda altmıştan çok eser kaleme aldığı belirtilmektedir (Menûnî, II, 826-847). Konuya dair ilk telif 104 rivayet içeren Cehdamî'nin (ö. 282/896) Fażlü'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebî adlı eseridir (nşr. Nâsırüddin el-Elbânî, Dımaşk 1383/1963; Beyrut 1389, 1397). Alican Tatlı, bu eserle ilgili olarak Ḳāḍî Ebû İsḥāḳ İsmâʿîl el-Ezdî ve 'Kitâbü Fażli'ṣ-ṣalâ ti ʿale'n-nebî' Adlı Hadis Cüzü ismiyle yüksek lisans tezi hazırlamış (1989, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Es'ad Sâlim Teyyim de Beyânü evhâmi'l-Elbânî fî taḥḳīḳihî li-Kitâbi Fażli'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebî li'l-Ḳāḍî İsmâʿîl b. İsḥâḳ el-Ezdî adlı bir çalışma gerçekleştirmiştir (Amman 1420/1999). İbn Ebû Âsım'ın doksan bir rivayetten oluşan Kitâbü'ṣ-Ṣalât ʿale'n-nebî adlı cüzü Hamdî Abdülmecîd es-Selefî tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1415/1995).

Salâtü selâm konusundaki eserlerden bazıları şunlardır: Ebü'l-Abbas el-Uklîşî, Envârü'l-âs̱âr el-muḫteṣṣa bi-fażli'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebiyyi'l-muḫtâr (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 242); Abdülkādir-i Geylânî, Beşâʾirü'l-ḫayrât ve bülûġu'l-meserrât fi'ṣ-ṣalâti ʿalâ ṣâḥibi'l-muʿcizât (Kahire 1957); İbn Beşküvâl, Kitâbü'l-Ḳurbe ilâ Rabbi'l-ʿâlemîn bi'ṣ-ṣalâti ʿalâ Muḥammedin seyyidi'l-mürselîn (nşr. Cristina de la Puente, Madrid 1995); İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Celâʾü(Cilâʾü)'l-efhâm fi'ṣ-ṣalât ve's-selâm ʿalâ (Muḥammedin) ḫayri'l-enâm (nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdülkādir el-Arnaût, Küveyt 1407/1987; nşr. Muhyiddin Dîb Mestû, Medine 1408/1988; nşr. Muhammed Beyyûmî, Mansûre 1415/ 1995; Mekke 1417/1996; eser, İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî tarafından ihtisar edilmiş ve el-Fevâʾid ve's̱-s̱emerât el-ḥâṣıla bi'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebî ismiyle yayımlanmıştır, Riyad 1414); İbn Ebû Hacele, Defʿu'n-nıḳme fi'ṣ-ṣalât ʿalâ nebiyyi'r-raḥme (Escurial Library, nr. 1772); Fîrûzâbâdî, eṣ-Ṣılât ve'l-büşer fi'ṣ-ṣalât ʿalâ ḫayri'l-beşer (nşr. M. Nûreddin Adnân el-Cezâirî v.dğr., Dımaşk 1385/1966; nşr. Ebû Esmâ İbrâhim b. İsmâil Âlü Asr, Beyrut 1405/ 1985; eser Mustafa Demirkan ve İsmail Tavman tarafından Resûlüllah Üzerine Salâvat-ı Şerîfe Getirmek adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir, Konya 1998); Sehâvî, el-Ḳavlü'l-bedîʿ fi'ṣ-ṣalât ʿale'l-ḥabîbi'ş-şefîʿ (Medine 1397/1977; Beyrut 1407/1987); Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Mesâlikü'l-ḥunefâ ilâ meşâriʿi'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ (nşr. Bessâm Muhammed Bârûd, Ebûzabî 2000); İbn Hacer el-Heytemî, ed-Dürrü'l-menḍûd fi'ṣ-ṣalât ve's-selâm ʿalâ ṣâḥibi'l-maḳāmi'l-maḥmûd (nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, Kahire 1380/1961; nşr. Bû Cum'a Abdülkādir Mekrî - Muhammed Şâdî Mustafa, Beyrut 1426/2005); Muhammed b. Muhammed el-Azb, Tuḥfetü'l-muḥibbîn bi'ṣ-ṣalâti ve's-selâm ʿalâ seyyidi'l-mürselîn (Kahire 1282); Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Efḍalü'ṣ-ṣalavât ʿalâ seyyidi's-sâdât (Beyrut 1309) ve Saʿâdetü'd-dâreyn fi'ṣ-ṣalâti ʿalâ seyyidi'l-kevneyn (Beyrut 1316). Günümüzde bu konuda yapılan pek çok çalışmaya Abdünnebî Gālib Ahmed Îsâ'nın Terġīb fi'ṣ-ṣalâti ʿale'n-nebiyyi ʿaleyhi'ṣ-ṣalâtü ve's-selâm (Hartum 1987), Muhammed b. Ahmed eş-Şukayrî'nin es-Sünen ve'l-mübtediʿât el-müteʿalliḳa bi'l-ez̠kâr ve'ṣ-ṣalavât (Kahire 1381), Muhammed Şekûr b. Mahmûd el-Meyâdinî'nin Cemʿu'l-eḥâdîs̱i'l-erbaʿîn fi'ṣ-ṣalâti ve's-selâm ʿale'n-nebiyyi'l-emîn (Zerkā 1407) ve Amadou Makhtar Samb'ın Aç çalâtou ala Nabi ou De la prière sur le Prophète (Dakar 1990) adlı eserleri örnek olarak zikredilebilir. Ayrıca M.

Naîmürrahmân'ın (Naimur-Rehman) "The Word Salat as Used in the Coran" (Allahabad University Studies, sy. 2 [1926], s. 291-312), Hidayet Işık'ın "Hz. Peygamber (S.A.S)'e Salat ve Selam Getirme ile İlgili Bir Araştırma" (Diyanet Dergisi, XXV/4 [1989], s. 263-286); Cristina de la Puente'nin "The Prayer upon the Prophet Muhammad (Tasliya): a Manifestation of Islamic Religosity" (Medieval Encounters, sy. 5 [1999], s. 121-129) ve Ahmed Nedim Serinsu'nun "Ahzâb Sûresi 56. Âyeti Çerçevesinde Hz. Peygamber'e Salât ve Selâm Getirmenin Anlamı" (Dinî Araştırmalar, IV/ 10 [2001], s. 121-139) başlıklı makaleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣlv", "slm" md.leri; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳi'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 103-107; Kādî İyâz, eş-Şifâʾ (nşr. Hüseyin Abdülhamîd Nîl), Beyrut, ts. (Dârü'l-Erkam), II, 64, 67-70; İbn Kayyim el-Cevziyye, Celâʾü'l-efhâm fi'ṣ-ṣalât ve's-selâm ʿalâ ḫayri'l-enâm (nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdülkādir el-Arnaût), Küveyt 1407/ 1987, tür.yer.; Fîrûzâbâdî, eṣ-Ṣılât ve'l-büşer fi'ṣ-ṣalât ʿalâ ḫayri'l-beşer (nşr. M. Nûreddin Adnân el-Cezâirî v.dğr.), Dımaşk 1385/1966, tür.yer.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), VI, 218-220, 256-258; Şemseddin es-Sehâvî, el-Ḳavlü'l-bedîʿ fi'ṣ-ṣalât ʿale'l-ḥabîbi'ş-şefîʿ, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; I. Goldziher, Gesammelte Schriften (nşr. J. de Somogyi), Hildesheim 1970, IV, 37-68; Mûsâ M. Ali, Ḥaḳīḳatü't-tevessül ve'l-vesîle ʿalâ ḍavʾi'l-Kitâb ve's-Sünne, Beyrut 1405/1985, s. 529 vd.; Menûnî, Ḳabes min ʿaṭâʾi'l-maḫṭûṭi'l-Maġribî, Beyrut 1999, II, 826-847; Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Muʿcemü'l-mevżûʿâti'l-maṭrûḳa fi't-teʾlîfi'l-İslâmî ve beyâni mâ üllife fîhâ, Ebûzabî 1420/2000, II, 750-757; F. Meier, "Die Segenssprechung über Mohammed im bittgebet und in der bitte", ZDMG, CXXXVI/2 (1986), s. 364-401; A. Rippin, "Tasliya", EI² (İng.), X, 358-359; Abdülkadir Özcan, "Alkış", DİA, II, 470; M. Baha Tanman, "Arakıyye", a.e., III, 266; Nebi Bozkurt, "Salvele", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1725-1726.

Mehmet Suat Mertoğlu

SALAVAT

(bk. SALÂTÜ SELÂM).

SALE, George

(1697-1736)

Kur'ân-ı Kerîm'in ilk tam İngilizce tercümesini hazırlayan İngiliz şarkiyatçısı.

Kent'te doğdu. Babası Londra tâcirlerinden Samuel Sale'dir. Canterbury'deki King's School'da eğitim gördü. Hukuk tahsilinin ardından kısa bir süre avukatlık yaptı. 1720'de Society for the Promoting Christian Knowledge'a (SPCK) bağlı Inner Temple adlı enstitüye girdi. İlk Arapça öğrenimini, Zebûr'un ve İncil'in Arapça çevirisinin hazırlanması için Antakya patriği tarafından Londra'ya gönderilen papaz Süleyman es-Sâdî'den (Salamo Negri) aldı. İngiltere kralının mütercimi Suriyeli hıristiyan Dadichi ile Arapça'nın lehçeleri üzerine incelemeler yaptı. Volter, Felsefe Sözlüğü'n-de Sale'in Araplar arasında yirmi yıl kaldığını söylemekteyse de bunun doğru olmadığı belirtilmiştir (Sale, The Koran Translated into the English, Ross'un girişi, s. ix). Kitaplarına düştüğü notlardan ve yaptığı çalışmalardan Sale'in İbrânîce'yi bildiği anlaşılmaktadır. Sale, 1726-1734 yılları arasında Society for the Promoting Christian Knowledge'ın hazırlattığı İncil'in Arapça'ya çevrilmesi işine katıldı ve bu cemiyetin hukuk işlerini yürüttü. Bu arada Kur'an'ın İngilizce'ye tercümesi çalışmalarını sürdürdü. Arapça, Farsça ve Türkçe yazmalardan oluşan bir kütüphane kurdu. 13 Kasım 1736'da eşini ve beş çocuğunu büyük bir malî sıkıntı içinde bırakarak Londra'da öldü. Kitapları Oxford Üniversitesi hocalarından rahip Thomas Hunt tarafından Radcliffe Kütüphanesi için satın alındı. Bu kitaplar daha sonra Oxford Üniversitesi'n-deki Bodleian Library'e intikal etti (Holt, s. 57).

1734 yılından sonra dinî konularda Society for the Promoting Christian Knowledge'ın çizgisinden uzaklaşan Sale'in

bazı hususlarda çağdaşlarından, önceki şarkiyatçılardan ve hıristiyan ilâhiyatçılardan farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Kur'an tercümesinin 1825 baskısına bir tanıtım yazısı yazan Richard Alfred Davenant bu hususa

dikkat çekmekte, onun İslâm ve Hz. Peygamber’le ilgili görüşleri sebebiyle eleştirildiğini ifade etmektedir (Sale, The Koran, Davenant’in tanıtım yazısı). Michael Djaha, Batı’daki Kur’an araştırmaları için önemli bir aşama olduğunu söylediği Kur’an tercümesini övmekte, Sale’in Araplar ve Hz. Muhammed hakkında açık bir fikrin oluşmasında, XVII. yüzyılın sonları ile XVIII. yüzyılın başlarında İslâm ve İslâm peygamberine dair yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasında önemli rol oynadığını belirtmektedir (ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye, s. 33-34). İslâm, Kur’an ve Hz. Peygamber hakkında kendisinden önceki şarkiyatçılar ve din adamlarından bazı noktalarda ayrılıp ılımlı ve tarafsız bir yol izlese de Sale, Kur’an’ın ve İslâm’ın Hz. Muhammed’in eseri olduğunu (Maḳāle fi’l-İslâm, s. 112, 121), onun inanç ve muâmelâtla ilgili hükümler yanında kıssaların çoğunu Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik gibi dinlerin kitaplarından veya mensuplarından aldığını (a.g.e., s. 73-74, 110), hârikulâde bir insan gibi kabul görmek için Allah’ın elçisi olduğunu ileri sürdüğünü (a.g.e., s. 72), miʻrac hadisesinin toplum katında şöhret ve mevkiini yüceltmek için başvurduğu bir hile olduğunu (a.g.e., s. 82-83) söylemektedir.

Eserleri. Sale’in bilinen en önemli çalışması, The Koran Commonly Called the Alcoran of Mohammed adlı Kur’an tercümesiyle bu tercümeye giriş mahiyetinde yazdığı A Preliminary Discourse adlı eseridir. Bazıları onun tercümede atıfta bulunduğu Arapça tefsirlerden doğrudan yararlandığını düşünürken yeni çalışmalarda bunun aksi ileri sürülmektedir. Sale’den intikal eden kitapların da bulunduğu Bodleian Library üzerinde araştırma yapan Edward Denison Ross, Sale’in koleksiyonunda Kādî Beyzâvî tefsiri dışında herhangi bir tefsir kitabının bulunmamasından hareketle onun tefsir atıflarını ikinci derecede kaynaklardan aldığı sonucuna varmıştır (The Koran Translated into the English, Ross’un girişi, s. viii). Sale’in yararlandığı kaynakların başında rahip Lodovico Marracci’nin Alcorani Textus Universus ex Correctioribus Arabum Exemplaribus summa fide ... adlı Kur’an tercümesiyle (I-IV, Pdaoua 1698) bu tercümeye giriş niteliğinde yazdığı Prodromus ad Refutationem Alcorani adlı notları olup hatalarına rağmen Sale bu tercümeyi hazırlayana teşekkür borçlu olduğunu söylemektedir (The Koran Commonly, Sale’in girişi, s. viii). Sale A Preliminary Discourse adlı mukaddimesinde Arap tarihi, Hz. Muhammed’in hayatı ve kişiliği, Kur’an tarihi, Kur’an’ın muhtevası, İslâm dini ve İslâmî fırkalar hakkında bilgi vermiş, onun bu eseri, XVIII. yüzyılda zirveye çıkan

misyonerlik çalışmalarını yürütenlerin İslâm ve Kur'an hakkındaki temel kaynaklarından biri olmuştur. A Preliminary Discourse, çalışmada kullanılan kaynaklar tahkik edilerek bazı eklemelerle birlikte Hâşim el-Arabî tarafından Maḳāle fi'l-İslâm adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Kahire 1909). Sale'in Kur'an tercümesi ilk defa Lord Carteret'e ithafen basılmış (London 1734), 1764 yılında yeni baskısı gerçekleştirilmiştir. Tercümenin 1986 yılına kadar müstakil olarak ve A Preliminary Discourse ile birlikte 125'ten çok baskısı yapılmış, başka dillere de çevrilmiştir (World Bibliography, s. 115-137; Mofakhar Hussain Khan, XXX/2 [1986], s. 84-85). Rahip Elwood Morris Wherry, 1881 yılında Hindistan'da hazırladığı A Comprehensive Commentary on the Quran Comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse adlı eserini (London 1896) büyük ölçüde Sale'in Kur'an tercümesine ve mukaddimesine dayandırmış, tefsirinde Sale'in girişini aynen kullanmıştır (I, 3-283). Theodor Arnold, Sale'in çevirisinden yararlanarak Der Koran oder insgemein so genannte Alcoran des Mohammeds adıyla bir Almanca Kur'an çevirisi hazırlamıştır (Lemgo 1746). Sir William Muir (The Coran: Its Composition and Teaching, s. 48.), A. J. Arberry (British Orientalists, s. 16), William Montgomery Watt (Bell's Introduction to the Qur'an, s. 174) gibi yazarlar, misyonerlerin ve din adamlarının bu tercüme ile mukaddimeden halen yararlandıklarını ve Kur'an'la ilgili en temel kaynaklarının Sale'in bu çalışmaları olduğunu ifade etmektedir. Sale, bazı ortak çalışmalara da katılmıştır. The General Dictionary adlı on ciltlik sözlüğün hazırlanmasında en fazla emeği geçenlerden biri olmuş, Universal History ismiyle bir heyet tarafından hazırlanan geniş çalışmada evrenin yaratılışıyla ilgili bölüm onun tarafından yazılmıştır (Sale, The Koran, Davenant'in tanıtım yazısı).

BİBLİYOGRAFYA

George Sale, The Koran, London 1825, Richard Alfred Davenant'in tanıtım yazısı; a.mlf., The Koran Translated into English from the Original Arabic, London, ts. (Frederick Warne and Co. Ltd.), Sir Edward Denison Ross'un girişi, s. viii, ix; a.mlf., The Koran Commonly Called the Alkoran of Mohammed, London, ts. (Frederick Warne and Co. Ltd.), Sale'in girişi, s.

viii; a.mlf., Maḳāle fi’l-İslâm (trc. Hâşim el-Arabî), Kahire 1909, tür.yer.; W. Muir, The Coran: Its Composition and Teaching, London 1878, s. 48; A. J. Arberry, British Orientalists, Glasgow 1943, s. 16; B. Lewis - P. M. Holt, Historians of the Middle East, London 1962, s. 298-302; W. M. Watt, Bell’s Introduction to the Qur’an, Edinburgh 1970, s. 174; P. M. Holt, Studies in the History of the Near East, London 1973, s. 57; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü’l-ʿArabiyye ve’l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 33-34; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 250-252; World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur’an (haz. Halit Eren - İsmet Binark), İstanbul 1406/1986, s. 115-137; Avrill A. Powell, Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, Richmond-Surrey 1993, s. 150-151; Muhammed Muhammed Ebû Leyle, el-Ḳurʾânü’l-Kerîm mine’l-manẓûri’l-istişrâḳī: Dirâse naḳdiyye taḥlîliyye, Kahire 1423/2002, s. 385-387; The Cambridge Companion to the Qur’an (ed. J. D. McAuliffe), Cambridge 2006, s. 16-17; W. G. Shellabear, “Is Sale’s Koran Reliable?”, MW, XXI (1931), s. 126-142; Mofakhar Hussain Khan, “English Translations of the Holy Qur’an: A Bio-Bibliographic Study”, IQ, XXX/2 (1986), s. 84-85.

Abdülhamit Birışık

SA‘LEB

(ثعلب)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî (ö. 291/904)

Kûfe dil mektebi ileri gelenlerinden, lugat, nahiv, şiir, edebiyat, Kur'an ve hadis âlimi.

200 (815) yılında Bağdat'ta doğdu ve burada yetişti. Şeybânîler'in (Ma‘n b. Zâide) âzatlısı olup Sa‘leb lakabıyla anılmasının sebebiyle ilgili olarak kaynaklarda herhangi bir kayıt mevcut değildir. İlk öğreniminden sonra Arap dili ve lugat ilmiyle şiir ve şiirlerdeki garîb kelimeler üzerine ders aldı. On sekiz yaşında iken Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın Ḥudûdü'n-naḥv'ini okumaya başladı; yirmi beş yaşına geldiğinde Ferrâ'nın bütün eserlerini ezberlemiş bulunuyordu (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 147). Ebû Abdullah İbnü'l-A‘râbî'den on yıl boyunca lugat ilmiyle garîb ve nevâdir, Seleme b. Âsım'dan nahiv ve kıraat dersleri gördü. Uzun yıllar İbrâhim el-Harbî'nin nahiv ve lugatla ilgili düzenlediği ders halkalarına katıldı. Riyâşî, Zübeyr b. Bekkâr, Muhammed b. Habîb (Muhammed b. Abdullah) b. Kādim, İbn Sellâm el-Cumahî ve İbnü's-Sikkît onun hocaları arasında yer alır. İbn Necde'den Ebû Zeyd el-Ensârî'nin, Ali b. Mugīre el-Esrem'den Ma‘mer b. Müsennâ'nın

ve Ebû Amr b. Alâ'nın oğlu Amr'dan babasının kitaplarını okuyup rivayet etti. Böylece derin bir kültüre sahip oldu ve henüz yirmi beş yaşında iken Kûfe dil mektebinin nahiv ve lugat alanında lideri konumuna yükseldi. Güçlü hâfızası sayesinde nahiv, i‘rab, garîb ve nâdir kelimelerle eski Arap şiirinde geniş birikim elde etti; birçok meselede İbnü'l-A‘râbî, Riyâşî gibi hocalarının başvurduğu bir kişi haline geldi (Yâkūt, V, 119). Hatta 230 (845) yılında Bağdat'a gelen Basra mektebine mensup Riyâşî'nin Sa‘leb karşısında âciz kalarak nahiv dersi vermeyi bıraktığı kaydedilir (a.g.e., V, 109-111, 132). Nahiv meselelerinde Basra mektebinin ileri gelen âlimlerinden Ebû Osman el-Mâzinî ile yaptığı tartışmalarda da üstünlüğünü

gösterip Mâzinî'nin takdirini kazandı (a.g.e., V, 112-113).

Dil ve edebiyat ilimlerinde yoğunlaşmış olmakla birlikte Kavârîrî'den 100.000 hadis dinlediğini söyleyen Sa'leb (İbnü'l-Kıftî, I, 148) ömrünü dil ve edebiyat ilimleriyle geçirdiğine hayıflanır ve dinî ilimlere karşı duyduğu özlemi dile getirirdi (bununla ilgili bir anekdot için bk. a.g.e., I, 178-179). Sa'leb geçimini daha ziyade öğretmenlikle sağlıyordu. 1000 dirhem maaşla on üç yıl boyunca Muhammed b. Abdullah b. Tâhir'in, Ahmed b. Saîd b. Selm'in ve Abbas b. Bûkerdân'ın çocuklarına hocalık yaptı (a.g.e., I, 181-182). Hayatının çoğunu Arap dili ve edebiyatı dersleri vererek geçirdi. Öğrencileri arasında Gulâmu Sa'leb, İbn Keysân, İbn Mücâhid, Ebû Mûsâ el-Hâmız, Ahfeş el-Asgar, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir İbnü'l-Hayyât, Niftaveyh, Muhammed b. Abbas el-Yezîdî, İbn Vellâd, İbn Nâsıh el-İsfahânî ve Müberred'le yaptığı münazaralarıyla tanınan yahudi asıllı dilci Hârûn İbnü'l-Hâik sayılabilir.

Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ını okuyarak Basra mektebinin görüşlerine de vâkıf olan Sa'leb, Müberred'le çeşitli dil meselelerine dair tartışmalar yaptı (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 145-146; Hatîb, V, 208-209; Yâkūt, V, 111-112, 114). Güçlü hâfızasına ve zengin birikimine rağmen dil meselelerinde ta'lîl ve kıyasa yer vermemesi, ayrıca ifadelerinde özlü anlatım diye tanımlanabilecek öğretim metodunun hâkim olması gibi sebeplerle fesahat ve belâgat sahibi, ta'lîl ve kıyasın inceliklerine vâkıf güçlü rakibi Müberred karşısında zayıf kaldığı söylenirse de bizzat Müberred'in, "Kûfeliler'in en âlimi Sa'leb'dir, Ferrâ onun onda biri bile olamaz" dediği nakledilir (İbnü'l-Kıftî, I, 177). Ayrıca onun şiirde, şiir şerhiyle nâdir lugatlarda Müberred'e karşı üstünlüğü kabul edilmiştir. Hâlid b. Abdurrahman el-Acemî, Sa'leb ile Müberred arasındaki tartışmalı nahiv meselelerine dair bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

Bir asra yaklaşan ömrü boyunca Me'mûn'dan Müktefî-Billâh'a kadar on bir Abbâsî halifesi dönemini idrak eden Sa'leb yöneticilerle iyi ilişkiler içindeydi. Özellikle Vezir İsmâil b. Bülbül ile Muvaffak-Billâh'ın iltifatlarına mazhar oldu, el-Muvaffaḳī (fî muḫtaṣari'n-naḥv) adlı eserini halife için kaleme aldı. Başta İbnü'l-Mu'tez ve İbnü'l-Allâf olmak üzere birçok şair tarafından ilmi, ahlâkı ve takvâsı ile övülen Sa'leb zenginliğine rağmen cimri bir insan görünümü ortaya koyuyordu. 291 yılı

Cemâziyelevvelinde (Nisan 904) Bağdat'ta bir atlının çarpması neticesinde öldü ve şehrin Bâbüşşam tarafındaki kabristana defnedildi. Sa'leb'in "ḫâl" (ben) kelimesinin çeşitli anlamlarını açıkladığı "el-Ḳaşîdetü'l-ḫâliyye" adlı didaktik manzumesiyle hikemiyat ve zühde dair bazı parçalar dışında şiirinin mevcudiyeti bilinmemektedir. Ancak o birçok şairin divanını derleyip şerhetmiştir.

Eserleri. Sa'leb'in kaynaklarda kırkı aşkın eserinden söz edilmekle birlikte bunların çok azı zamanımıza ulaşmıştır. 1. Kitâbü'l-Faṣîḥ (İḫtiyâru faṣîḥi'l-kelâm). Sa'leb'in şöhretini sağlayan en önemli eseri olup III. (IX.) yüzyılda Bağdat ve civarında yaşayan halkın dilinde yanlış olarak kullanılan kelime ve ifadelerin doğru (fasih) şekillerinin açıklandığı eser otuz bölüm içinde zengin bir muhtevaya sahiptir. Sa'leb bu kitabında yaygın biçimde kullanılan her kelimeyi fasih kabul eder. Aynı konuda birden çok fasih kelime varsa en fasih olanını, eşit derecede iki fasihin ikisini de almıştır. Eserde terkip ve deyimlere de yer verilmiş, atasözleri için özel bir bölüm ayrılmıştır. Kitabın son bölümünde insanlarla hayvanlar arasında ortak veya benzer olan organların farklarından söz edilmiş olması halkın bunları birbirinin yerine kullandığını gösterir. Konular (bablar) halinde düzenlenmesinden ötürü kullanım zorluğu bulunan eseri Ahmed Hasan es-Sittî alfabetik hale getirmiştir (Sezgin, VIII, 144). Mektep taassubu ve müellifine karşı duyulan husumet gibi sebeplerle eserin Sa'leb'e ait olmadığı, onun Ferrâ'nın Kitâbü'l-Behiyy (Kitâbü'l-Behâʾ), Hasan b. Dâûd er-Rakkī'nin Kitâbü'l-Ḥaliyy veya İbnü's-Sikkît'in Iṣlâḥu'l-manṭıḳ adlı eserlerinin farklı bir tertibi olduğunu iddia edenler olmuştur. Kitâbü'l-Faṣîḥ'e Zeccâc (Muʾâḫaẕât ʿale'l-Faṣîḥ / er-Red ʿalâ S̱aʿleb fi'l-Faṣîḥ), Ali b. Hamza el-Basrî (et-Tenbîh ʿalâ mâ fi'l-Faṣîḥ mine'l-ġalaṭ, Brockelmann, GAL, I, 122) ve İbn Dürüsteveyh (Taṣḥîḥu'l-Faṣîḥ) bazı eleştiriler yöneltmişse de İbn Hâleveyh (el-İntiṣâr li-S̱aʿleb), İbn Fâris (el-İntiṣâr li-S̱aʿleb) ve Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī yazdıkları eserlerde bunlara cevap vermiştir (a.g.e., I, 118; Suppl., I, 182; Sezgin, VIII, 99). İlk defa Von Barth tarafından Almanca bir mukaddimeyle birlikte yayımlanan eser (Leipzig 1876) daha sonra Kahire'de basılmış (1325), Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (Kahire 1949) ve Âtıf Medkûr (Kahire, ts.) ilmî neşirlerini gerçekleştirmiştir. Kitap üzerinde şerh, zeyil ve nazma çekme şeklinde birçok çalışma yapılmıştır (el-Faṣîḥ, neşredenin girişi, s. 7-258; Brockelmann, GAL, I, 121-122; Suppl., I, 181-182; Sezgin, VIII, 141-

147;). Otuz beşi aşkın şerhinden İbn Hişâm el-Lahmî ile (nşr. Mehdî Ubeyd Câsim, Bağdat 1409/1988) Ebû Sehl Muhammed b. Ali el-Herevî'nin (Kahire 1285, 1289) şerhleri basılanlar arasında yer alır. Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin Ẕeylü'l-Faṣîḥ'i de basılmıştır (eṭ-Ṭurafü'l-edebiyye adlı risâleler mecmuası içinde, Kahire 1285, s. 99-128). Ebû Amr eş-Şeybânî'ye de (ö. 206/821) bir şerhin nisbet edilmesi (İbnü'n-Nedîm, s. 74) bir zühul eseri olmalıdır. Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî, Faṣîḥu S̱aʿleb ve'ş-şürûḥu'lletî ʿaleyh adlı bir monografi yazmıştır (Kahire 1949). 2. Ḳavâʿidü'ş-şiʿr. Şiir tenkidine dair ilk eserlerden olup duygusallıktan uzak, yansız, özlü, açık ve yalın anlatımıyla el-Faṣîḥ'e benzer. Kelâmı anlama göre değil biçim ve sîgaya göre emir, nehiy, haber ve istihbar bölümlerine ayırması müellifin eğitimci niteliğini hatırlatır. Bu dört nevi medih, hicâ, risâ, i'tizâr, teşbîb, teşbîh ve hikâyet-i ahbâr kısımlarına ayrıldıktan sonra şiirlerdeki doğru ve yanlış tabirler örneklerle incelenmiştir. Müellif cezâlet-i lafız, ittisâk-ı nazım, ifrat ve tefritten uzak teşbih, vasıf, ifrat, iğrak, letâfet-i ma'nâ (ta'riz), istiare, hüsn-i hurûc, mücâveret-i azdâd ve mutâbık adlarını verdiği edebî sanatlarla sinâd, ikvâ, ikfâ, îtâ ve cevâzât gibi şiirlerde görülen kusurları yine misallerle açıklamıştır. Merzübânî eseri başkasından dinlemek suretiyle rivayet etmiştir. Bu sebeple kitabın Merzübânî'ye ait olabileceğini söyleyenler varsa da Merzübânî'nin el-Müveşşaḥ'ı ile Sa'leb'in Ḳavâʿidü'ş-şiʿr'inde geçen terimlerin farklılığı bu ihtimali zayıflatmaktadır. İlk defa C. Schiaparelli'nin yayımladığı eseri (Leiden 1890) şerh ve notlarla birlikte Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (Kahire 1948) ve Ramazan Abdüttevvâb (Kahire 1966)

neşretmiştir. 3. Mecâlisü S̱aʿleb (el-Mecâlis, Mücâlesâtü S̱aʿleb, Emâlî S̱aʿleb). Sa'leb'in derslerde öğrencilerine tutturduğu notlarla kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan eser Kûfe mektebinin dil meselelerine, Kur'an ve şiir mânaları ile ahbâra dair çeşitli meseleleri ihtiva eder. Sa'leb, ele aldığı konularla ilgili değişik görüşleri tartışırken kendi görüşlerine olduğu kadar Basra mektebinin görüşlerine de yer vermiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Gulâmu Sa'leb, İbn Dürüsteveyh, İbn Miksem ve Ebû Abdullah el-Yezîdî'nin rivayet ettiği eser Ali b. Hamza el-Kisâî ve Ferrâ'nın dil kurallarına ilişkin görüşlerinin ve Kûfe nahvinin belirlenmesinde zengin bir malzeme oluşturur. Eserde genellikle metin ve örnekten kurala geçilerek modern dil öğretiminde benimsenen bir yöntem izlenmiştir. Kitabı Mecâlisü S̱aʿleb adıyla Abdüsselâm Muhammed Hârûn -

Ahmed Muhammed Şâkir yayımlamış (I-II, Kahire 1945, 1956, 1960), Ahmed Abdüllatîf Mahmûd el-Leysî, en-Naḥv fî Mecâlisi S̱aʿleb (Kahire 1991) ve eṣ-Ṣarf fî Mecâlisi S̱aʿleb (Kahire 1991) adıyla iki çalışma gerçekleştirmiştir. 4. Meʿânî ve fevâʾid. On yedi varaklık bir yazma nüshası bulunan eser (Sezgin, VIII, 147) Sa'leb'in Arap lugat ve nahvine dair bazı meseleleri ele aldığı Kitâbü'l-Mesâʾil'inden bir bölüm olmalıdır. 5. el-Ḳaṣîdetü'l-ḫâliyye. Ebû Hilâl el-Askerî'nin eṣ-Ṣınâʿateyn'i ile (Kahire 1971, s. 438-439) İbn Manzûr'un Lisânü'l-ʿArab'ında ("ḫyl" md.) yer alır.

Sa'leb'in rivayet ettiği veya üzerine şerh yazdığı eski şiir ve divanlardan başlıcaları şunlardır: Şerḥu Dîvâni Züheyr b. Ebî Sülmâ (Kahire 1363/1944; nşr. Hannâ Nasr el-Hıttî, Beyrut 1412/1992, 1414/1994; Şerḥu Şiʿri Züheyr b. Ebî Sülmâ, nşr. Fahreddin Kabâve, Beyrut 1402/1982); (Şerḥu) Dîvânü'l-Aʿşâ (nşr. Rudolf Gayer, Yana 1927); (Şerḥu) Dîvânü İbni'd-Dümeyne (nşr. Ahmed Râtib en-Neffâh, Kahire 1959); Şerḥu Dîvâni'l-Ḫanṣâʾ (nşr. Enver Ebû Süleym, Amman 1998); (Şerḥu) Dîvânü şiʿri ʿAdî b. er-Riḳāʿ el-ʿÂmilî ʿan Ebi'l-ʿAbbâs Aḥmed b. Yaḥyâ S̱aʿleb eş-Şeybânî (nşr. Nûrî Hammûdî el-Kaysî - Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdat 1407/1987); (Şerḥu) Dîvânü ʿUrve b. Ḥızâm (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 5077); Şerḥu Lâmiyyeti'ş-Şenferâ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 52); Şerḥu Ḳaṣîdeti ʿUmâre b. ʿAḳıl b. Cerîr (Hâlid b. Yezîd eş-Şeybânî'nin methine dair, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mecâmi', nr. 166). Sa'leb'in bunların dışında kaynaklarda çeşitli eserlerinin adı zikredilmektedir (Sezgin, VIII, 141-147).

BİBLİYOGRAFYA

Sa'leb, el-Faṣîḥ (nşr. Âtıf Medkûr), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 7-258; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 95-96; Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1392/1973, s. 141-150; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 74; Ebû Hilâl el-Askerî, eṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. M. Ebü'l-Fazl - Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1971, s. 438-439; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, V, 204-212; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā

(Ürdün) 1405/1985, s. 173-177; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 102-146; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-rüvât, I, 148, 173-186; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 151-153; Brockelmann, GAL, I, 118-122; Suppl., I, 181-182; Sezgin, GAS, VIII, 99, 141-147; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, III, 370-372; İhsan Abbas, Târîḫu'n-naḳdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab, Beyrut 1404/1983, s. 82-86; Hâlid b. Abdurrahman el-Acemî, Mesâʾilü'l-ḫilâfi'l-meʾs̱ûre ʿani'l-Müberred ve S̱aʿleb (yüksek lisans tezi, 1404), Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Lugatü'l-Arabiyye, en-nahv ve's-sarf, tür.yer.; Muhyî Hilâl es-Serhân, Fihrisü maṭbûʿâti Vizâreti'l-evḳāf, Bağdad 1986, s. 71-72; Abdülhamîd Seyyid Tılib, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ Ebî Ḥayyân, Küveyt 1986, s. 203-207; Ahmed Abdüllatîf Mahmûd el-Leysî, en-Naḥv fî Mecâlisi S̱aʿleb, Kahire 1991, tür.yer.; a.mlf., eṣ-Ṣarf fî Mecâlisi S̱aʿleb, Kahire 1991, tür.yer.; Abdülvehhâb Hammûde, "Emâlî Şaʿleb", ME, XXIV (1952), s. 821-827; M. Cebbâr el-Muaybid, "Dîvânü'l-Ḫansâʾ bi-şerḥi Ebi'l-ʿAbbâs Şaʿleb leyse lehû", MMLAÜr., XX/50 (1416/ 1996), s. 225-234.

İsmail Durmuş

SA‘LEBE (Benî Sa‘lebe)

(بنو ثعلبة)

Adnânîler ve Kahtânîler’e mensup bazı kabilelerin adı.

Benî Sa‘lebe adına ilk defa Yemen’de bulunan Sebe meliklerine ait kitâbelerde rastlanır (Cevâd Ali, II, 590). Kalkaşendî, Adnânîler’in on, Kahtânîler’in on altı kolunun Sa‘lebe adıyla anıldığını kaydeder (Nihâyetü’l-ereb, s. 181-185).

Benî Sa‘lebe adıyla tanınan başlıca kabileler şunlardır: Benî Sa‘lebe b. Sa‘d. Adnânîler’e mensup Gatafânoğulları’nın önemli kollarından biridir. Bunlar yoğun olarak Orta Arabistan’da Gayga, Surrâd ve Huşbe’de yaşıyordu. Gatafân kabilesinin diğer kolları gibi Benî Sa‘lebe b. Sa‘d da uzunca bir süre müslümanlara düşmanlık yapmıştı. Hicretin 3. yılında (624) Benî Sa‘lebe b. Sa‘d’ın Necid bölgesinde Zûemer’de Benî Muhârib ile birlikte Medine’ye baskın hazırlığı içerisinde olduğu haber alınınca onlara karşı Zûemer (Gatafân) Gazvesi düzenlendi (Vâkıdî, I, 193-194). Ertesi yıl meydana gelen Zâtürrikā‘ Gazvesi’nin asıl sebebi de Benî Sa‘lebe’nin Benî Enmâr ile birleşerek Medine’ye yönelik saldırı hazırlıkları yapmasıydı. Herhangi bir çatışmanın olmadığı Zûemer ve Zâtürrikā‘ gazveleri Benî Sa‘lebe’nin Medine’ye yönelik tehditlerini geçici bir süre durdurdu. Hz. Peygamber, 6. yılın Rebîülâhirinde (Ağustos-Eylül 627) Muhammed b. Mesleme’yi keşif ve bilgi toplamak amacıyla on arkadaşıyla birlikte Medine’den 24 mil uzaklıktaki Zülkassa’da yaşayan Benî Sa‘lebe b. Sa‘d’ın yurduna gönderdi. Müslümanların yurtlarına geldiğini farkeden Benî Sa‘lebe’den silâhlı 100 kişi onları kuşatıp yaralı olarak Medine’ye dönen Muhammed b. Mesleme dışındakileri öldürdü. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Ebû Ubeyde b. Cerrâh kumandasında kırk kişiden oluşan bir kuvveti olay yerine gönderdi. Düşman kuvvetlerine rastlamayan Ebû Ubeyde ele geçirdiği hayvan sürüleriyle Medine’ye döndü (a.g.e., II, 551). Ebû Ubeyde aralarında ittifak oluşturarak Medine’yi ve meralarını tehdit eden Benî Sa‘lebe, Benî Muhârib ve Benî Enmâr’a karşı rebîülâhir ayının sonlarında (eylül ortaları) ikinci bir sefere çıktı. Aynı yılın cemâziyelâhir

(ekim-kasım) ayında Zeyd b. Hârise kumandasındaki on kişilik bir kuvvet Benî Sa‘lebe’nin bir diğer konak yeri olan Tarîf’e sevkedildi. Birlik Tarîf’e ulaştığında Sa‘lebeoğulları, gelenlerin Hz. Peygamber kumandasındaki bir ordunun öncü birliği olduğunu sanarak yurtlarını terkettiler. Zeyd ve beraberindekiler yirmi deveyle bir miktar davarı ganimet alarak Medine’ye döndüler. Bu seferlerden özellikle ekonomik anlamda ciddi zarar gören Benî Sa‘lebe ve müttefikleri Medine’ye yönelik tehditlerinden vazgeçtiler. Resûl-i Ekrem, Ci‘râne’den döndükten sonra (8/630) Benî Sa‘lebe’den dört kişilik bir heyet Medine’ye gelerek kabilelerinin İslâmiyet’i kabul ettiğini bildirdi. Remle bint Hâris’in konağında ağırlanan Benî Sa‘lebe heyeti Medine’de birkaç gün kaldıktan sonra ayrıldı (İbn Sa‘d, I, 227). İbn Hacer el-Askalânî, Hz. Peygamber’in bu sırada Benî Sa‘lebe b. Sa‘d’ın lideri Abdullah b. Amr es-Sa‘lebî’yi kabilesine âmil olarak tayin ettiğini kaydeder (el-İṣâbe, IV, 164). Ancak Abdullah’a bu görev heyetin Medine’den ayrılmasından sonra verilmiş olmalıdır. Kûfe’ye yerleşen ve kendisinden hadis rivayet edilen Usâme b. Şureyk de bu kabileye mensuptur. Yine Kûfe’ye yerleşen Katbe b. Mâlik de özellikle hadis konusunda kendisine başvurulan sahâbîlerdendi (Sem‘ânî, III, 128). Benî Sa‘lebe b. Sa‘d ile

Benî Sa‘lebe b. Yerbû‘ irtidad hareketleri içerisinde etkin biçimde yer aldı (Taberî, III, 244, 248, 278).

Gatafân’ın Sa‘lebe, Eşca‘, Fezâre gibi kollarının adı Abbâsîler döneminde daha çok duyulmaya başlandı. Sa‘lebe, Gatafân’ın bazı kollarıyla birlikte 230’daki (844-45) bedevî isyanına katıldı. Boğa el-Kebîr tarafından bastırılan bu isyandan sonra kabilenin önemli bir kısmı Gatafân’ın diğer kollarıyla birlikte Arabistan’ı terketti. Benî Sa‘lebe b. Kâ‘b. Kahtânîler’in Kehlân koluna mensup olan Gassânîler’in alt koludur. 200-636 yılları arasında hüküm sürdükleri Suriye ve çevresinde Lahmîler’e ve Sâsânîler’e karşı Bizans saflarında mücadele eden Gassânîler’in önemli bir kısmını Benî Sa‘lebe b. Kâ‘b b. Müzeykıyâ oluşturuyordu. Bundan dolayı Gassânîler’e Sa‘lebiyyûn (Âl-i Sa‘lebe) adı verilmiştir (Cevâd Ali, III, 349, 391). Hâlid b. Velîd’in Hîre halkı ile antlaşma yaparken huzuruna çıkanlar arasında Benî Sa‘lebe de zikredilir (İbn Sa‘d, VII, 278).

Benî Sa‘lebe b. Amr. Evs ve Hazrec’in kollarından bazıları bu ismi taşır. Bu kollar arasında Benî Sa‘lebe b. Amr b. Avf, Benî Sa‘lebe b. Abdüavf b.

Ganm, Benî Sa‘lebe b. Ubeyd ve Benî Sa‘lebe b. Mâzin özellikle zikredilmelidir. İbn Hacer, Hz. Peygamber'in Benî Sa‘lebe b. Amr'ın liderlerinden Sayfî b. Âmir'i kabilelerine âmil tayin ettiğini kaydeder (el-İṣâbe, III, 367). İkinci Akabe Biatı'nda bulunan Sayfî, Medine'nin müslümanlaşmasında önemli rol oynamıştır. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra genellikle siyasetten uzak duran ve Medine'de yaşamayı sürdüren Benî Sa‘lebe, Emevîler döneminde meydana gelen Harre Savaşı'nda kayıplar vermiştir (Halîfe b. Hayyât, s. 188).

Benî Sa‘lebe b. Selâmân. Kahtânîler'den Tay kabilesinin kolu olan Benî Sa‘lebe b. Selâmân yoğun olarak Cev ile Necid'de yaşıyordu. Benî Sa‘lebe b. Selâmân zaman içerisinde Arabistan'ı terkederek Şam'a ve Mısır'a göç etti. Kabilenin İslâmiyet öncesinde olduğu gibi bedevî hayat sürdüğü bazı faaliyetlerinden anlaşılmaktadır. 577'de (1181-82) Selâhaddîn-i Eyyûbî, Franklar'a erzak kaçıran Benî Sa‘lebe'nin iktâlarını ellerinden alarak onları Buhayre'ye sürdü (Şeşen, s. 240). Selâhaddin, Franklar'a üstünlük sağlayınca Benî Sa‘lebe Mısır'a gitti. Kalkaşendî bunların Mısır ve Suriye'de yoğun olarak yaşadığını ve müslüman ordusu içerisinde yer aldığını kaydeder (Nihâyetü'l-ereb, s. 183). Tay kabilesinin Sa‘lebe b. Amr kolu Gazze ve çevresinde yerleşik hayata geçmiştir.

Benî Sa‘lebe b. Fityevn. Sa‘lebe adı Arabistan'da yahudiler tarafından da kullanılmıştır. Benî Sa‘lebe b. Fityevn, Medine'de yaşayan yahudi kabilelerinden Benî Kaynukā‘ın önemli kollarındandır. Medine vesikasında Benî Sa‘lebe ve onun bir kolu olan Cefne ile Sa‘lebe'nin mevlâlarının bizzat Sa‘lebeler gibi kabul edileceği kayıt altına alınmıştı. Yahudi Benî Sa‘lebe'den olan âlimler Resûl-i Ekrem'e düşmanlık besleyenlerin başında geliyordu. Bunlardan Muhayrîk adlı biri sonradan İslâmiyet'i kabul etmiştir (İbn Hişâm, II, 156).

Kaynaklarda Sa‘lebe adını taşıyan diğer bazı kabilelere ait rivayetler şöylece özetlenebilir: Câhiliye devrinde ve İslâmiyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında meydana gelen savaşlarda (eyyâmü'l-Arab) Sa‘lebe adını taşıyan kabilelerin önemli rol oynadığı görülmektedir. Benî Sa‘lebe b. Bekir ile Benî Yerbû‘ arasında Yevmü ereb, Benî Süleym'in kolu Benî Sa‘lebe ile Benî Yerbû‘ arasında Yevmü'l-livâ ve Adnânîler'den Benî Sa‘lebe b. Yerbû‘ ile Benî Kilâb arasında Yevmü'r-rigām adıyla bilinen

mücadeleler bunların en meşhurlarıdır. Mekke’ye ve ticaret için panayırlara gelenleri İslâmiyet’e davet eden Hz. Peygamber’in ulaşabildiği kabileler arasında Bekir b. Vâil’in kollarından Benî Sa‘lebe b. Ukābe de bulunuyordu (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, III, 144). Mûte Savaşı’nda Benî Hades’in kolu olan Benî Sa‘lebe savaşın müslümanların aleyhine gelişmesinde önemli rol oynamıştır (İbn Hişâm, IV, 22; Taberî, III, 42). Hz. Ali’ye karşı muhalefet hareketlerine katılanlar arasında Sa‘lebe adını taşıyan kabilelere mensup kişiler de vardı (Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 321). Ezd kabilesinin Benî Sa‘lebe kolu Sıffîn Savaşı’nda Muâviye b. Ebû Süfyân tarafında yer almıştır (Taberî, V, 27). Hâricîler’in kollarından biri olan Seâlibe, Sa‘lebe b. Mişkân veya Sa‘lebe b. Âmir’e nisbet edilmektedir (bk. SEÂLİBE). Muâviye, Benî Sa‘lebe b. Şeybân’dan Maskale b. Hübeyre’yi Taberistan’a vali tayin etmiş (Belâzürî, Fütûh, s. 481), Irak Valisi Ziyâd b. Ebîh de Basra’daki şurta görevine Benî Sa‘lebe b. Yerbû‘dan Abdullah b. Hısn’ı getirmiştir (Halîfe b. Hayyât, s. 159). Adnânîler’den Esed kabilesinin Benî Sa‘lebe b. Dûdân kolu Kûfe ile Mekke arasında yer alan konak yerine adlarını vermişlerdi (İbn Hazm, s. 192; Cevâd Ali, III, 364). Şairliği kadar cengâverliğiyle ünlü olan sahâbeden Dırâr b. Ezver ile şair olan kız kardeşi Havle bint Ezver bu kabiledendir. “Şâiru Ehli’l-beyt” unvanıyla tanınan Kümeyt el-Esedî de bu kabileye mensuptur. Adnânîler’den Benî Süleym’in alt kollarından Benî Sa‘lebe b. Behte’ye mensup olan Amr b. Anbese’nin Hz. Peygamber’in bi‘set öncesi arkadaşlarından olduğu rivayet edilir (Kalkaşendî, s. 182).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 160-161, 170, 193-194, 395-396; II, 551-552, 555; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, II, 156, 159; IV, 22; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 227; II, 47, 65-67; III, 362-364; IV, 281; VII, 278; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 40, 159, 188; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 483-484; a.mlf., Fütûh (Fayda), s. 481; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 42, 244, 248, 278; V, 27; İbn Hazm, Cemhere, s. 192; Sem‘ânî, el-Ensâb, III, 127-130; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ), Beyrut 1418/ 1997, II,

464; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, III, 144, 239, 326; VII, 321; Kalkaşendî, Nihâyetü’l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 181-185; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1418/ 1997, III, 367; IV, 164; V, 340; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 590; III, 216, 278, 330, 349, 364, 391; VI, 522; IX, 433; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 209, 509; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 240; Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili’l-ʿArab, Beyrut 1412/1991, I, 142-147; H. H. Bräu, “Thaʿlaba”, EI[2] (İng.), X, 433-434.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SA‘LEBE b. MİŞKÂN

(ثعلبة بن مشكان)

(II./VIII. yüzyıl)

Hâricî fırkalarından Acâride’nin kolu Seâlibe’nin kurucusu

(bk. SEÂLİBE).

SA‘LEBÎ

(الثعلبي)

Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035)

Arap dili âlimi ve müfessir.

İsnad zincirinde yer alan hocalarından hareketle III. (IX.) yüzyılın ortalarında doğmuş olabileceği ileri sürülmüştür. Sa‘lebî (bazı kaynaklarda Seâlibî) onun nisbesi değil lakabıdır. Hocaları arasında İbn Habîb en-Nîsâbûrî, Ebû Tâhir Muhammed b. Fazl b. Huzeyme, İbn Mihrân en-Nîsâbûrî, Ali b. Muhammed et-Tarâzî, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed el-Mahledî ve Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr sahibi Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin adları zikredilebilir. Kaynaklarda talebelerinden sadece Ebü'l-Hasan el-Vâhidî'nin adı belirtilir. el-Keşf ve'l-beyân adlı tefsirini kendisinden rivayet eden Ebû Ma‘şer et-Taberî de (Sübkî, V, 152) talebeleri içinde sayılabilir. Sa‘lebî, dönemin önde gelen müfessir ve dilcilerinden biri olarak kabul edildiği gibi hocası İbn Habîb ve talebesi Vâhidî ile birlikte Nîşâbur tefsir ekolünün en önemli temsilcileri arasında gösterilmektedir (Walid A. Saleh, s. 49). Gerek müfessir, mukrî ve hâfız gibi sıfatlarla anılması gerekse tefsiri onun Kur'an ilimlerine olan vukufunu gösterir. Dindar kişiliğine işaret edilen Sa‘lebî Muharrem 427'de (Kasım 1035) vefat etti.

Eserleri. 1. el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân (et-Tefsîrü'l-kebîr, Tefsîrü'ṣ-Ṣaʿlebî). Eserin mukaddimesinde Sa‘lebî kullandığı kaynakların müelliflerinden kendisine kadar ulaşan isnad zincirlerini zikreder. Kur'an'ı Kur'an'la, sahâbe ve tâbiînden gelen rivayetlerle tefsir eden Sa‘lebî sûrelerin âyet, kelime ve harf sayılarını verir. Sûrelerin faziletiyle ilgili rivayetler, kıraat vecihleri, fıkha ve nahve dair izahlar üzerinde durur ve özellikle Kur'an kıssaları hakkında İsrâiliyat menşeli çeşitli rivayetleri kaydeder. Eser birçok müellif tarafından mükemmel ve sahih bir tefsir olarak nitelendirildiği halde (Goldfeld, Isl., LVIII/1 [1981], s. 134) özellikle

sûrelerin faziletine dair mevzû hadislere, Şîa kaynaklı bazı asılsız rivayetlere ve İsrâiliyat türü kıssa ve haberlere yer vermesi açısından eleştirilmiştir. el-Keşf ve'l-beyân, aslında bir rivayet tefsiri olmakla birlikte eserde Sa'lebî'nin hocası Sülemî'nin etkisiyle tasavvufî yorumlara yer verildiğinden işârî tefsirler arasında sayılmakta ve Necmeddîn-i Dâye gibi bazı müelliflerin Sa'lebî'den yararlandığı ifade edilmektedir (DİA, XXIII, 427). Hatta bazı araştırmacılar, Necmeddîn-i Dâye'nin Baḥrü'l-ḥaḳāʾiḳ ve'l-meʿânî adlı işârî tefsirinin asıl kaynağının el-Keşf ve'l-beyân olduğunu ileri sürmektedir (a.g.e., IV, 515). Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl'i el-Keşf'in muhtasarı olduğu gibi eseri ayrıca İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ve Ebû Muhammed Behzâd b. Ali de ihtisar etmiş, Abdülkādir b. Ebü'l-Kāsım el-Irâkī kitaba bir hâşiye yazmıştır (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 152-153). Mecdüddin İbnü'l-Esîr, Sa'lebî'nin el-Keşf'i ile Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını cemettiği eserine el-İnṣâf fi'l-cemʿ beyne'l-Keşf li's̱-S̱aʿlebî ve'l-Keşşâf adını vermiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 182; DİA, XXI, 29). Tefsir üzerine Velîd A. Sâlih (Walid A. Saleh) bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). el-Keşf ve'l-beyân, Ebû Muhammed İbn Âşûr tarafından on cilt (Beyrut 2002), Seyyid Kesrevî Hasan tarafından altı cilt (Beyrut 1425/2004) halinde neşredilmiş, tefsirin mukaddimesini Goldfeld de yayımlamıştır (bk. bibl.). 2. ʿArâʾisü'l-mecâlis (Ḳaṣaṣü'l-enbiyâʾ, Nefâʾisü'l-ʿarâʾis). Esas itibariyle el-Keşf'in kıssalarla ilgili bölümlerinden yapılan seçmelerin genişletilmesiyle meydana getirilen eser Sa'lebî'nin tefsirinden daha fazla şöhret bulmuştur. Âyet ve hadislerin yanı sıra şiirlerle desteklenen eserde el-Keşf'te olduğu gibi mevzû hadislerle İsrâiliyat'a dayalı rivayetlere yer verilmiştir. Çeşitli baskıları bulunan kitap (Kahire 1297, 1303, 1306; Bombay 1306) Mehmed b. Çerkez tarafından Osmanlı Türkçesi'ne (İstanbul 1282), Muhammed Emîr b. Abdullah el-Ya'kūbî tarafından Kazan Türkçesi'ne (Kazan 1903), William M. Brinner tarafından İngilizce'ye (Leiden 2002) çevrilmiştir. Eser üzerine yapılmış doktora tezleri arasında, eseri İsrâiliyat türü rivayetler açısından ele alan Brian Michael Hauglid'in çalışması ile (Al-Tha'labî's Qisas al-anbiyâ: Analysis of the Text, Jewish and Christian Elements, Islamization, and Prefiguration of the Prophethood of Muhammad, The University of Utah, 1998) XIV. yüzyıla ait Türkçe tercümesini dil açısından inceleyen Meriç Ökten'in (Sa'lebî'nin Kısasü'l-enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi: Metin-Sözlük, İÜ Yeni Türk Dili, 2000) ve Şerife Özer'in (Die nominale Wortbildung im Altosmanischen anhand von Qisas al-Anbiya': anonymes Manuskript, Ankara TDK 145, Hamburg

Üniversitesi Felsefe Fakültesi, 2006) çalışmaları zikredilebilir. 3. Ḳatlâ el-Ḳurʾân. Kur'an okudukları veya dinledikleri için öldürülen kişilerden söz edilen eser üzerinde Beate Wiesmüller bir yüksek lisans tezi hazırlamış, daha sonra bu çalışmasını eserin İstanbul ve Leiden'deki nüshalarını incelemek suretiyle genişleterek Die vom Koran Getöteten: At-Ta'labî's Qatlâ l-Qur'ân nach der Istanbuler und den Leidener Handschriften, Edition und Kommentar adıyla neşretmiştir (Würzburg 2002). 4. Dîvânü'ṡ-Ṡaʿlebî. Bir nüshası Ârif Hikmet Kütüphanesi'ndedir (Nuaymî, VII, 228). 5. Rebîʿu'l-müẕekkirîn. 6. el-Kâmil fi'l-Ḳurʾân. Öğrencisi Vâhidî'nin Sa'lebî'den okuduğu kitaplar arasında saydığı bu eserle (Yâkūt, XII, 268) bir önceki eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sa'lebî, el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1425/2004, I-VI, tür.yer.; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ, Kum 1403/1983, s. 109; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 36-38; XII, 268; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, Beyrut 1408/1988, s. 97-99; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), V, 152; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 100; İbn Hacer el-Askalânî, el-Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, I, 112; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 182; I. Goldfeld, Müfessirû şarḳi'l-ʿâlemi'l-İslâmî fî erbaʿati'l-ḳurûni'l-hicriyyeti'l-ûlâ, Akkâ 1984, tür.yer.; a.mlf., "The Tafsîr or Abdallah b. Abbâs", Isl., LVIII/1 (1981), s. 134; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I, 135-153; Hüseyin b. Kāsım b. M. en-Nuaymî - Hamza b. Hüseyin b. Kāsım en-Nuaymî, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, VII, 228; Walid A. Saleh, The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî, Leiden-Boston 2004, tür.yer.; Hamid Algar, "Bahrü'l-hakāik ve'l-meânî", DİA, IV, 515; Ali Osman Koçkuzu, "İbnü'l-Esîr, Mecdüddin", a.e., XXI, 29; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", a.e., XXIII, 427.

Mehmet Suat Mertoğlu

SA‘LEBİYYE

(bk. SEÂLİBE).

SALGURLULAR

İran’ın Fars bölgesinde hüküm süren Türk-İslâm hânedanı (1148-1286).

Hânedan adını yirmi dört Oğuz boyundan biri olan Salgur’dan (Salur) alır. Selçuklular’ın Fars meliki Melikşah b. Mahmûd’un bölgede yaşayan Salgurlular’ın reisi olan, atabegi Muzafferüddin Sungur b. Mevdûd’un kardeşini suçsuz yere öldürmesi üzerine Atabeg Sungur isyan etti. Melikşah’ı yenilgiye uğratıp Şîraz’ı ele geçirerek Salgurlular veya Fars Atabegleri adıyla bilinen hânedanın temellerini attı (543/1148). Sungur, kendi ülkesiyle yetinmesine ve komşularının topraklarına göz dikmemesine rağmen zaman zaman Irak Selçuklu Devleti’ndeki taht mücadelelerine müdahale etmek zorunda kaldı. Âdil, dindar ve hayır sever bir hükümdar olan Atabeg Sungur 556’da (1161) ölünce Şîraz’da kendi adıyla anılan Sunguriyye Medresesi’ne defnedildi.

Sungur’un ölümünün ardından oğlu Tuğrul küçük yaşta olduğundan yerine kardeşi Muzafferüddin Zengî geçti. Bir ara Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul’un yerine Şehzade Mahmûd b. Melikşah b. Mahmûd adına hutbe okutan Zengî (556/ 1161) daha sonra Arslanşah ve Atabeg İldeniz’in huzuruna giderek itaatini bildirdi. Böylece Salgurlu hânedanı resmen Irak Selçuklu Devleti’ne tâbi oldu (560/1165). Zengî’nin Fars halkına kötü davranmaya

başlaması üzerine halktan bir grup Hûzistan hâkimi Afşar Şümle’yi (Aydoğdu) bölgeye davet etti. Fars’a hâkim olan Şümle de halka kötü davranınca Zengî Fars’ı tekrar ele geçirdi (564/1169). Zengî’nin 574 (1178-79) yılında İstahr yakınlarındaki Eşkenvar’da ölümünün ardından hânedanın başına beş oğlundan Tekle (Tekele) geçti. Tekle’nin iktidarının ilk yıllarında İldenizliler’den Atabeg Pehlivan (Muhammed Cihan) Fars’a saldırarak birçok kişiyi öldürdü. Pehlivan’ın saldırıları daha sonraki dönemde devam etti. Amcasının oğlu Tuğrul, Tekle’ye karşı taht mücadelesine giriştiyse de başarılı olamadı ve Atabeg Tekle, Tuğrul’u esir alarak öldürttü (577/1181-82). Hârizmşahlar’dan Sultanşah’ın Merv ve Serahs’ı ele geçirmesinin ardından bölgede bulunan Oğuzlar’dan 5000

kişilik bir grup Fars'a gidip muhtemelen buradaki Salgurlular ile kaynaştı. Bu yıllarda Lûr-ı Büzürg sülâlesinden Hezâresb b. Ebû Tâhir, Şûlistan bölgesini istilâ etti. Tekle onunla mücadelede başarılı olamayıp anlaşma yapmak zorunda kaldı. 594 (1198) yılında Fesâ'nın Bîdek köyünde vefat eden Tekle'nin cenazesi kardeşi Sa'd tarafından Şîraz'a getirilerek Sungur'un yanına defnedildi. Sa'd b. Zengî dönemi (1198-1226) Salgurlular için parlak bir dönem oldu. Berdesîr'i işgal eden Oğuzlar, Atabeg Sa'd'dan çekinerek şehri Salgurlu ordusuna teslim ettiler. Böylece Kirman'da Salgurlu hâkimiyetinin temelleri atılmış oldu (600/1204). Atabeg Sa'd aynı yıl bir mukavemetle karşılaşmadan İsfahan'ı ele geçirdi. Bu olay Salgurlular'ı İldenizliler'le karşı karşıya getirdi. Sa'd ardından Kirman'ın başşehri Berdesîr'e gidip Kavurd'un tahtına oturdu (1 Receb 605 / 9 Ocak 1209). Beş aya yakın bir süre kaldığı Kirman'ı düzene soktu ve bölgenin büyük kısmını itaat altına aldı. Ancak bölge daha sonra ihmal edilince Hârizmşahlar'ın eline geçti (610/1213). Hârizmşahlar bu dönemde Fars bölgesine de akınlar yapıp Şîraz'a kadar ilerlediler. Hârizmşahlar'ın idaresindeki Irâk-ı Acem'e hâkim olmak için harekete geçen Sa'd b. Zengî, Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş ile Rey civarında yaptığı savaşta esir düştü (614/ 1217). Ancak Alâeddin Muhammed onu affetti ve kendisiyle bir antlaşma yaptı. Buna göre Sa'd, Fars'ın müstahkem iki kalesi Eşkenvan ile İstahr'ı Hârizmşahlar'a verecek, ülke gelirinin üçte birini haraç olarak Hârizmşahlar'ın hazinesine ödeyecek, ayrıca bütün ülkede hutbe Alâeddin adına okutulacaktı. Atabeg Sa'd beraberinde Hârizmli kuvvetlerle Şîraz'a döndüğünde (614/1218) oğlu Ebû Bekir onu şehre sokmadıysa da oğlunu mağlûp edip şehre girdi. Sonraki yıllarda Hârizmşahlar'dan Gıyâseddin Pîrşah, Şîraz'a kadar uzanan akınlar yaparak Fars bölgesinin büyük bir kısmına hâkim oldu. Fakat Moğollar'ın ülkesini tahrip ettiklerini öğrenince Hûzistan'a gitmek zorunda kaldı.

Atabeg Sa'd b. Zengî'nin 623'te (1226) ölümünün ardından Salgurlu tahtına oğlu Ebû Bekir geçti. Ebû Bekir yaklaşan Moğol tehlikesi karşısında tedbir aldı, kardeşini Ögedey Han'a elçi olarak gönderip itaatini bildirdi. Ögedey Han onun bu davranışından memnun oldu ve Fars'ın idaresini kendisine bıraktı. Moğollar'a karşı sorumluluklarını yerine getiren ve dostane münasebetlerini sürdüren Ebû Bekir daha sonra Kays adasına bir ordu sevkederek burayı ele geçirdi (627/1230) ve Basra körfezi hâkimiyetini Arabistan sahillerine kadar genişletti. "Sultânü'l-ber ve'l-bahr,

muzafferü'd-dünyâ ve'd-dîn, âdil-i cihan" unvanlarıyla anılan Ebû Bekir 658'de (1260) vefat etti. Yerine geçen oğlu II. Sa'd on iki gün sonra ölünce henüz çocuk yaşta olan oğlu Adudüddin Muhammed hükümdar ilân edildi, nâibliğini annesi Terken Hatun üstlendi. Muhammed iki yıl yedi ay hüküm sürdü; vefatında yerine devlet erkânı ve ordunun isteğiyle Muhammed Şah b. Salgur Şah getirildi. Muhammed Şah tahta geçer geçmez duruma hâkim oldu; hazineyi ve askerleri kontrolü altına aldı. Terken Hatun, sekiz ay sonra emîrlerle birleşerek Muhammed Şah'ı atabeglikten uzaklaştırıp İlhanlı Hükümdarı Hülâgû'nun yanına gönderdi.

Muhammed Şah'ın ardından atabeglik tahtına oturtulan (661/1262-63) kardeşi Selçuk Şah ülke için zararlı gördüğü emîrleri hemen ortadan kaldırdı. Terken Hatun ile evlendi ve çok geçmeden onu da öldürttü. Moğollar'la savaşı tercih eden Selçuk Şah, Hülâgû'nun emriyle Kâzerûn şehrinde yakalanarak öldürüldü (662/1263-64). Selçuk Şah'ın ölümünden sonra II. Sa'd'ın kızı Âbiş Hatun atabeg ilân edilerek Salgurlu tahtına geçirildi ve Hülâgû'nun oğlu Mengü Timur ile evlendirildi (670/1271-72). Fars bu dönemde Atabeg Âbiş Hatun'un hâkimiyetinde görünmekle beraber resmen Moğol ülkeleri arasında sayılmaktaydı. Bölgede tam bir Moğol egemenliği sürmekte, ülke İlhanlı hükümdarının yolladığı şahneler tarafından yönetilmekteydi. Moğollar'ın Fars'ı idare etmek için gönderdiği Seyyid İmâdüddin'in öldürülmesi üzerine Atabeg Âbiş Hatun Tebriz'de yargılandı. Hânedanın gelini olması sebebiyle kendisine bir ceza verilmedi, ancak Şîraz'a dönmesine de müsaade edilmedi. Âbiş Hatun'un Tebriz yakınlarındaki Çerendâb'da 11 Zilkade 685'te (29 Aralık 1286) ölümüyle Salgurlu hâkimiyeti sona erdi ve bölge tamamen Moğol idaresi altına girdi.

Salgurlular döneminde imar ve kültür faaliyetlerine önem verilmiş, Şîraz bağ ve bahçelerle süslenmiş, bütün ülkede mescid, ribât, hastahane, kervansaray ve çarşılar inşa edilmiştir. Atabeg Sungur'un Şîraz'da yaptırdığı eserlerin başında Sunguriyye Medresesi gelir. Mescidi Sungur ve ribât da onun tarafından inşa ettirilmiştir. Zengî'nin yaptırdığı su yolu Kanât-ı Zengîâbâd, Tekle'nin yaptırdığı Hân-ı Bâzârgânân, Atabeg Sa'd b. Zengî'nin Şîraz'da yaptırdığı Câmi-i Cedîd-i Şîraz (Mescidi Nev, Mescidi Atabegî), Ribât-ı Şehrullah ve Esvâk-ı Murabba-ı Atabekî, Tekle'nin yaptırdığı çok sayıda ribât, şair ve edipleri himaye eden Ebû Bekir b. Sa'd'ın yaptırdığı Dârüşşifâ, Mescidi Sengî-i Danâbcird, Terken Hatun'un,

oğlu Atabeg Muhammed için yaptırdığı Adudiyye Medresesi ve Âbiş Hatun'un yaptırdığı kendi adıyla anılan ribât Salgurlu dönemine ait eserler arasında sayılabilir.

Bu dönemde dinî ilimler yanında Fars edebiyatı açısından da büyük gelişmeler olmuştur. Atabegler'in ihsan ve himayesine mazhar olan sûfî, edip, âlim ve şairlerden bazıları şunlardır: Sirâceddin Mahmûd b. Halîfe, Ebü'l-Mübârek Abdülazîz b. Muhammed, Zeynüddin Muzaffer b. Rûzbihân, Rûzbihân-ı Baklî, Ebü'l-Feth en-Neyrîzî, Ebü'l-Kāsım Abdürrahîm b. Muhammed, Kadı Sirâceddin Ebü'l-İz, Mükerrem el-Fâlî, fakih Şehâbeddin Fazlullah, Aslüddin Abdullah b. Ali, İzzeddin Mevdûd, Sâinüddin Hüseyin, Kādî Beyzâvî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Senâüddin, İzzeddin Keşîd, Gülistân'ı Ebû Bekir b. Sa'd adına kaleme alan Sa'dî-i Şîrâzî, Şems-i Kays, Kemâleddîn-i İsfahânî, Hümâm-ı Tebrîzî.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), s. 222, 225, 227-229, 232-233, 239, 273, 277, 310-311; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 28-29, 71, 73, 76-83, 102-103, 108-110, 115-116, 118-121; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 361, 365-366, 384-386, 401, 408-409, 415; X, 37, 48-49, 163, 192, 218, 291-292, 325, 361-365, 483; XI, 39, 46, 51-52, 76, 78, 84-88, 156-157, 166, 173-174, 177-178, 229-230, 238; XII, 170, 191, 198, 206, 208, 272, 276, 310-311; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 30, 46-47, 118, 120-121, 153, 169-174, 181-185, 193-194, 196, 199-202, 265-266, 268; Muhammed b. İbrâhim, Târîẖ-i Kirmân, Selcûḳıyân ve Ġuz der Kirmân (nşr. Bâstânî-yi Pârîzî), Tahran 1343 hş., s. 28, 47, 51-53, 56, 58-61, 65-67, 69-71, 89, 90-95, 98-101, 107-108,

116-121, 127-130, 135-136, 141, 152-155, 201-203, 210-219, 221; Abdülmuhammed Âyetî, Taḥrîr-i Târîẖ-i Vaṣṣâf, Tahran 1346 hş., s. 85-95, 98-100, 103-131, 252-253, 359; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1956, s. 197-198, 201-202, 204-206, 258-259; Spuler, İran Moğolları, s. 60, 77, 88, 92, 158-160, 163-164, 172; Osman Turan,

Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 65, 67, 80, 107, 134, 185-186; İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş., s. 314-315, 376, 383, 389-390, 392-394, 532-533, 537, 543-544; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, Ankara 1967, s. 58, 121-123, 139, 200, 256-258, 327-330; Erdoğan Merçil, Fars Atabegleri, Salgurlular, Ankara 1975; a.mlf., "Tarihî Kaynaklara Göre Salgurlu Atabeyliği'nde İmar Faaliyetleri", STY, VIII (1978), s. 129-138; Cl. Huart, "Ebû Bekir", İA, IV, 14; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Atabekân-ı Fars", DMBİ, VI, 490-500; T. W. Haig - [C. E. Bosworth], "Saʿd b. Zangī", EI[2] (İng.), VIII, 701; C. E. Bosworth, "Salghurids", a.e., VIII, 978-979.

Erdoğan Merçil

SÂLİH

(الصالح)

Dine ve dünyaya yönelik faydalı işlerle bu işleri yapan kimseler için kullanılan bir kavram.

Sözlükte "(bir şey) iyi, doğru, yararlı ve uygun olmak; doğruluk, dürüstlük" anlamlarındaki salâh (sulûh) kökünden türeyen sâlih kelimesi "faydalı, iyi, doğru ve güzel olan, işe yarar, her türlü bozukluk ve yanlışlıktan arınmış; barışçı, uyumlu" gibi mânalara gelmekte olup fâsid (bozuk, düzensiz) ve sû' (kötü, çirkin) kelimelerinin karşıtıdır. Aynı kökten gelen sulh "nefret ve düşmanlığa son verme", ıslâh "düzeltme, daha iyi ve faydalı hale getirme; insanlar arasındaki çatışmayı ortadan kaldırma", muslih "bozukluğu düzeltip iyileştiren, barıştan yana olan" mânalarında kullanılmaktadır (el-Müfredât, "ṣlḥ" md.; et-Taʿrîfât, "Ṣâliḥ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "ṣlḥ" md; Tâcü'l-ʿarûs, "ṣlḥ" md; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, s. 157-258; Dozy, I, 841-842). Râgıb el-İsfahânî, salâh kelimesini kısaca "fesadın zıddı" diye tarif ettikten sonra her iki kelimenin genellikle insan fiilleri için kullanıldığını, Kur'ân-ı Kerîm'de salâhın bazan fesat, bazan seyyie mukabilinde geçtiğini ifade etmektedir. Çeşitli âyet ve hadislerde sâlih ve aynı kökten kelimeler başta iman olmak üzere takvâ, affetme, tövbe, hidayet gibi kelimelerle birlikte ve onlarla anlam yakınlığı içinde, bazı âyetlerde ise küfür, zulüm, fesat, seyyie gibi kelimelerle beraber ve onların karşıtı olarak kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣlḥ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ṣlḥ" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de sâlih kavramı biri "iyi, hayırlı iş ve davranış", diğeri "dinî ve ahlâkî bakımdan iyi davranışlara sahip kişi" olmak üzere iki mânada kullanılmıştır. İlk mânasıyla doksan üç, ikinci mânasıyla otuz iki yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣlḥ" md.). Birçok âyette sâlih / sâlihât kelimesinin amelle birlikte ve çoğunlukla iman kavramının hemen arkasından zikredilmesi, esas itibariyle fiillerin ahlâkî mükemmelliğini ifade etmekle birlikte imanla da yakından ilgili olduğunu göstermektedir. Özellikle Nûh'un hak dine daveti karşısında oğlunun

takındığı inkârcı tutumun “gayri sâlih amel” diye anılması (Hûd 11/46) imanın da bir tür sâlih amel olduğuna işaret eder. Nitekim tefsirlerde bu ifade Nûh’un getirdiği dine oğlunun iman etmeyip inkârcılıkta direnmesi şeklinde açıklanmıştır (meselâ bk. Şevkânî, II, 502). Ankebût sûresinin 9. âyetinde iman edip sâlih işler yapanların sâlih kişiler arasına alınacağının belirtilmesi sâlihlerden olmanın iman şartını da içerdiğini göstermektedir. Diğer bir âyette (Âl-i İmrân 3/ 114) sâlihlerin nitelikleri “Allah’a ve âhiret gününe iman, iyiliği emredip kötülüğe karşı çıkma ve hayırlarda yarışma” diye sıralanmıştır. Dünyada Allah’a ve O’nun peygamberine itaat edenlerin Allah’ın kendilerine bir lutfu olarak âhirette beraber olacakları “güzel arkadaş”lar arasında nebîler, sıddîklar ve şehidlerle birlikte sâlihler de anılmıştır (en-Nisâ 4/69). Fahreddin er-Râzî bu âyeti açıklarken itikadı doğru, Allah’ın emirlere itaat eden ve günahlardan korunan her insanın sâlih olduğunu belirtir (Mefâtîḥu’l-ġayb, X, 174). Allah sâlihlerin dostu ve gözeticisidir (el-A‘râf 7/ 196). Bu sebeple bazı peygamberler, “Beni sâlihlerden eyle” diyerek Allah’a dua etmiştir (Yûnus 12/101; eş-Şuarâ 26/83; en-Neml 27/19).

Sâlih kavramı hadislerde de “iyi, hayırlı, erdemli, doğru, din ve dünya için faydalı, helâl, huzur verici” gibi anlamlarda sıkça geçmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de olduğu gibi hadislerde de en çok “din ve dünya için faydalı iş” mânasında sâlih amel şeklinde geçmektedir. Yine hadislerde “iyi, hayırlı, erdemli” mânasında sâlih peygamber, sâlih kul, sâlih adam, sâlih müslüman, sâliha kadın, sâlih kardeş, sâlih evlât, sâlih eş, sâlih aile, sâlih ülke, sâlih gün; “gerçeğe uygun, doğru, iyi” anlamında sâlih din, sâlih rüya, sâlih sünnet; “hayırlı, huzur verici” anlamında sâlih mal, sâlih elbise, sâlih binek, sâlih yiyecekten söz edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlḥ” md.). Bir hadiste sâlih zalimin karşıtı olarak geçmektedir (el-Muvaṭṭaʾ, “Cenâʾiz”, 32). Diğer bir hadiste güzel ahlâk için “sâlihu’l-ahlâk” tabiri kullanılmıştır (Müsned, II, 381). Kur’an’daki “el-bâkıyâtü’s-sâlihât” (kalıcı iyilikler) terkibi (el-Kehf 18/46; Meryem 19/76) hadislerde de geçmektedir (Müsned, III, 75; IV, 268; el-Muvaṭṭaʾ, “Ḳurʾân”, 23). Sâlih erkeklerin sâliha kadınlarla evlendirilmesinin tavsiye edildiği hadis (Müsned, IV, 14) sâlih kavramının ailede sevgi ve saygının hâkim olmasına, huzur ve mutluluğun sağlanmasına katkıda bulunan ahlâkî erdemleri kapsadığına işaret eder. Bir hadiste kişinin dünya mutluluğunun en önemli unsurları sâliha (uyumlu, iyi) bir eş, sâlih (ferah) bir ev ve sâlih (iyi) binek şeklinde

sıralanmış (Müsned, I, 168), diğer bir hadiste ise bütün dünya nimetlerinin en değerlisinin sâliha bir eş olduğu bildirilmiştir (Müsned, II, 168; Müslim, “Raḍâʿ”, 64; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 5). Hz. Peygamber, insanın ölümünden sonra amel defterine sevap yazılmasını devam ettirecek üç iyiliği sürekli hayır (sadaka-i câriye), insanlara yararı dokunan ilim, ölenin arkasından iyilik yapacak ve hayır duada bulunacak sâlih evlât şeklinde belirtmiştir (Müsned, II, 372; Müslim, “Vaṣıyyet”, 14; Ebû Dâvûd, “Veṣâyâ”, 14). Özellikle tasavvuf düşüncesinde çok önem verilen bir kutsî hadiste, “Ben sâlih kullarıma gözlerin görmediği, kulakların işitmediği, hiçbir insanın aklına gelmeyecek nimetler hazırladım” buyurulmuştur (Müsned, II, 313; Buhârî, “Tevḥîd”, 35; Müslim, “Cennet”, 2-5). “Sâlih kişi için sâlih (helâl) mal ne güzeldir” meâlindeki hadis (Müsned, IV, 197, 202), ekonomiyle ahlâk arasındaki ilişkiye ve bu ilişkinin doğru kurulması halinde ekonomik faaliyetin önemine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

Yeryüzüne Allah’ın sâlih kullarının hâkim olacağını (el-Enbiyâ 21/105), erkek olsun, kadın olsun inanmış olarak sâlih işler yapanlara Allah’ın güzel bir hayat yaşatacağını ve onlara âhirette çok değerli ödüller vereceğini bildiren âyetlerle (en-Nahl 16/ 97) sâlih kavramının geçtiği diğer âyet ve hadisler birlikte değerlendirildiğinde bu kavramın hem bireylerin hem toplumların din ve dünyaları için hayırlı ve faydalı olan, ahlâkî ve meslekî ölçülere uygun mükemmellikte yapılan bütün işleri kapsadığını; yine bu işleri hakkını vererek liyakatle yapan, böylece hem dünyada hem âhirette başarılı ve mutlu olmayı hak eden insanı ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Zeccâc’ın sâlih kelimesini

“Allah’ın haklarını da kulların haklarını da gözeten” şeklindeki açıklaması da (İbn Teymiyye, VII, 57-58) kelimenin bu kapsam genişliğini ifade etmektedir. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm’de başta peygamberler olmak üzere inancı, tutum ve davranışlarıyla mükemmel bir insanlık örneği sergileyenler sâlihler arasında zikredilmiştir (meselâ bk. el-En‘âm 6/83-87; el-Enbiyâ 21/ 69-86).

Sâlih kelimesinin erdemli insanları ifade etmesinden dolayı dindarlığı ve güzel ahlâkıyla tanınan ilk müslüman nesiller “selef-i sâlihîn” şeklinde anılmış, bu isim bazı kitap başlıklarına da yansımıştır. Kıvâmüssünne et-Teymî’nin Siyerü’s-selefi’ṣ-ṣâliḥîn (nşr. Kerîm b. Hilmî b. Ferhat b.

Ahmed, Riyad 1420/1999), İbn Teymiyye’nin Şeẕerâtü’l-belâṭîn min ṭayyibâti kelimâti selefîne’ṣ-ṣâliḥîn (Beyrut, ts.) ve Mustafa Vahyî Efendi’nin Tuhfetü’s-sâlihîn ve sübhatü’z-zâkirîn (İstanbul 1284) adlı kitapları bu tür eserlerdendir. Sâlih, sâliha ve sâlihât kelimeleri iyi, doğru, din ve dünya hayatı için faydalı işleri ifade etmek üzere dinî ve ahlâkî kaynaklarda çokça kullanılmıştır. Bu bağlamda Nevevî’nin Riyâżü’ṣ-ṣâliḥîn, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselâm’ın Şeceretü’l-maʿârif ve’l-aḥvâl ve ṣâliḥu’l-aḳvâl ve’l-aʿmâl (nşr. İyâd Hâlid et-Tabbâ‘, Dımaşk 1989), İbn Kayyim el-Cevziyye’nin el-Kelimü’ṭ-ṭayyib ve’l-ʿamelü’ṣ-ṣâliḥ (nşr. İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, Riyad 1399/1979) isimli eserlerini de zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 168; II, 168, 313, 372, 381; III, 75; IV, 14, 197, 202, 268; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 14; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, X, 174; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VII, 57-58; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu’l-münîr, Bulak 1316, s. 157-258; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, II, 502; R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Beyrouth 1968, I, 841-842.

Mustafa Çağrıcı

SÂLİH

(الصالح)

Sahih veya hasen olup dinî meselelerde delil sayılabilecek nitelikteki hadisleri ifade etmek ve bir râvinin güvenirliğini belirtmek üzere kullanılan hadis terimi.

Sözlükte “iyi, yararlı, düzgün” anlamına gelen sâlih kelimesi hadis terimi olarak ceyyid, müstakīm, sâbit, nebîl ve mahfûz gibi terimlerle birlikte “sahih veya hasen olan ve şiddetli zayıflığı bulunmayan hadis” demektir. Bir hadisin sahih ve hasen gibi dinî meselelerde delil sayılmaya elverişli olduğuna işaret etmek için kullanılan “sâlih li’l-ihticâc” ile, terkedilecek derecede düşük seviyede olmayıp kendisinden daha zayıf bir hadisi kuvvetlendirmeye veya kendisinin kuvvetlenmesine yarayacak hadisi ifade etmek için kullanılan “sâlih li’l-i‘tibâr” tabirleri sonradan ortaya çıkmıştır.

Sâlih terimi II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıl muhaddislerinden Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür‘a er-Râzî ve Ebû Dâvûd es-Sicistânî tarafından “sahih” ve “hasen” anlamında kullanılmıştır. Abdullah b. Mübârek’in Dımaşklı râvileri değerlendirmesi sırasında, “Rivayetlerinin çoğu mürsel ve maktûdur, sika râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri ise sâlihtir” derken (Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ, II, 287) sahih hadisi kastetmektedir. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, es-Sünen’indeki hadislerden söz ederken eserine sahih hadislerle sahihe benzeyen ve ona yakın olan hadisleri de aldığını, kusuru bulunanlara işaret ettiğini, hakkında hiçbir şey söylemediği hadislerin ise sâlih olduğunu belirtmiştir (Risâletü Ebî Dâvûd, s. 27-28). Onun bu açıklamasını değerlendiren İbnü’s-Salâh müellifin buradaki sâlih tabirini “hasen” anlamında kullandığını söylemektedir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 36). Şemseddin es-Sehâvî de Ebû Dâvûd’un zikrettiği sâlih teriminin hasen mânasında anlaşılmasının ihtiyata daha uygun olduğu görüşündedir (Fetḥu’l-muġīs̱, I, 80-81). Sâlih olduğu belirtilen hadis sahih ve hasenle eşdeğerde kabul edildiği için dinî konularda delil olarak kullanılmıştır.

Sâlih terimi “sâlihu’l-hadîs” ve “suveylih” şeklinde râvinin vasfı olarak da kullanılmıştır. II. (VIII.) yüzyılın sonlarında Abdurrahman b. Mehdî sâlihu’l-hadîs terimine zayıf râvileri nitelendirmek için yer vermiştir (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 39). III. (IX.) yüzyıl münekkitleri de bunu rivayetleri delil olarak alınamayan, fakat itibar için yazılabilen zayıf râviler hakkında kullanmışlardır. Yahyâ b. Maîn’in Muâviye b. Ammâr için, “Sâlihtir” dedikten sonra metrûk olmadığını ayrıca belirtmesi ve Ebû Hâtim’e Ziyâd b. Küleyb et-Teymî hakkında, “Sika mıdır?” diye sorulduğunda, “Sâlihtir” şeklinde cevap vermesi (İbn Ebû Hâtim, III, 542) bu terimin sika ile aynı seviyede kabul edilmediğini, hadisleri terkedilmeyen zayıf râviler için kullanıldığını göstermektedir. “Sadûk” ve “câizü’l-hadîs” gibi terimlerle birlikte yaygın şekilde bu anlamda geçen terim zaman zaman sika lafzı ile birlikte “sikatün sâlihu’l-hadîs” ve “sâlihu’l-hadîs sikatün” diye ifade edilmiş, bu durumda râvinin güvenilirliği ve hadisiyle ihticac edilebileceği belirtilmiştir. Suveylih de genellikle “leyse bi’l-kavî” terimiyle birlikte kullanılmaktadır (Yücel, s. 131-132). Gerek sâlihu’l-hadîs gerekse suveylih, daha çok adâlet yönünden kusursuz olduğu halde zabt itibariyle hatası sika râvilerden çok olan râvileri ifade eden terimlerdir. İbn Ebû Hâtim ve ona tâbi olarak Hatîb el-Bağdâdî ile İbnü’s-Salâh’ın makbul râvileri sınıflandırdıkları dörtlü taksimde sâlihu’l-hadîs ve suveylih ta‘dîlin en alt mertebesi olan dördüncü grup lafızlar arasında yer almıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî’nin altılı taksiminde ise bunlar, ta‘dîlin en alt kademesi olan ve cerh lafızlarının en yakınında bulunan altıncı mertebedeki lafızlar arasında geçmektedir. Sâlihu’l-hadîs ve suveylih lafızlarıyla değerlendirilen râvinin hadisleri dinî konularda delil olarak kullanılmamakla birlikte terk de edilmez, diğer rivayetlerle karşılaştırılarak başka hadisleri desteklemek veya kendisi destek görmek üzere yazılır ve incelenir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ṣlḥ” md.; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 114, 161, 173, 262; II, 306; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Risâletü Ebî Dâvûd ilâ ehli Mekke fî vaṣfi Sünenih (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1405,

s. 27-28; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, II, 37-38, 253, 432; III, 291, 296, 542; IV, 87, 228, 323, 356; V, 329; VI, 22, 108, 182; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 39; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 287; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 36, 124-125; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 80-81, 361-368; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1989, I, 168-169, 177-178, 341-345; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 138-139, 149-150, 163-164; Ahmet Yücel, Hadis Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 123, 131-132, 163; G. H. A. Juynboll, “Ṣāliḥ”, EI^{2} (İng.), VIII, 982-984.

Mehmet Efendioğlu

SÂLİH

(صالح)

Kur'an'da Semûd kavmine gönderildiği bildirilen peygamber.

Kur'ân-ı Kerîm'de Semûd kabilesine peygamber olarak gönderildiği bildirilen Hz. Sâlih'in (el-A'râf 7/73; en-Neml 27/45), kavminin en itibarlı ailesine mensup olduğu rivayet edilir. Şeceresi İslâm kaynaklarında Nûh oğlu Sâm oğlu İrem oğlu Âmir (Âbir)

oğlu Semûd oğlu Hâzir oğlu Ubeyd oğlu Mâşih (Mâsih) oğlu Esif (Âsif) oğlu Ubeyd oğlu Sâlih şeklinde Hz. Nûh'a bağlanır. Sâlih peygamber kendi milleti arasında güvenilir, hastaları ziyaret eden, zayıfları ve yoksulları gözeten, hayır işleriyle uğraşan bir kişi olarak tanınır; ayrıca "geleceğe dair kendisinden ümit beklenen bir kimse" olarak tanımlanır (Hûd 11/62).

Semûd kabilesinin kökenine ilişkin çeşitli görüşler vardır. Bazı şarkiyatçılar Semûd'un bir yahudi kabilesi olduğunu ileri sürmüştür (Abdülvehhâb en-Neccâr, s. 79). İslâm kaynaklarında Semûd, Hz. İsmâil'den önceki döneme ait olup Arabü'l-Âribe (halis Arap) diye isimlendirilen, soyu kesilmiş eski Arap kabilelerinden biri olarak yer alır. Âd kavmiyle aynı soydan olan kabile mensupları Sâm'ın oğlu İrem'de birleşirler ve Âd kavminin bakiyesi olduklarından ikinci Âd (Âd-ı uhrâ) olarak da bilinirler. Suriye ile Hicaz arasındaki Hicr'de yaşadıkları için (el-A'râf 7/73-79) Kur'an'da "ashâbü'l-Hicr" diye de anılırlar (el-Hicr 15/ 80). Hicr, Arap yarımadasının kuzeybatısında Medine-Tebük yolu üzerinde Teymâ'nın yaklaşık 110 km. güneybatısında, içinden Hicaz demiryolunun geçtiği sarp kayalıklarla çevrili vadinin ve bu vadideki şehrin adıdır. Bugünkü Alâ adlı yerleşim biriminin 15 km. kuzeyine düşmektedir. Sâlih peygamberle ilgisi dolayısıyla buraya Medâinüsâlih de denilmiştir. Bu şehirden günümüze kadar gelen kalıntılar ve dağlarda yontulmuş evler buranın eskiden bir uygarlık merkezi olduğunu gösterir. Semûd kavmi Vâdilkurâ'da kayaları oyarak evler (el-Fecr 89/9), düz arazide saraylar yapmıştır. Onların zamanında Vâdilkurâ çevresi bir medeniyet merkezi, dağlar içinde

oydukları meskenler ince birer sanat eseriydi (Yâkūt, II, 220-221; Tecrid Tercemesi, IX, 134-139; ayrıca bk. SEMÛD).

Âd kavminden sonra gelişip güçlenen Semûd kavmi başlangıçta tevhid inancına sahipti; Allah'ın birliğine, peygambere ve âhiret gününe inanıyordu. Ancak zamanla Âd kavmi gibi putlara tapmaya ve peygamberleri yalanlamaya başladı (eş-Şuarâ 26/141). Bunun üzerine Allah tevhid inancını öğretmesi için aralarından Sâlih'i peygamber olarak görevlendirdi. Hz. Sâlih kavmine kendilerine gönderilmiş güvenilir bir peygamber olduğunu, Allah'a kulluk etmeleri gerektiğini, O'ndan başka bir ilâhın bulunmadığını, Allah'a karşı gelmekten sakınmalarını ve kendisine itaat etmelerini, buna karşılık kendilerinden herhangi bir ücret talep etmediğini söyledi (eş-Şuarâ 26/142-145). Ayrıca kavmine Allah'ın verdiği nimetleri hatırlatarak bu nimetlere şükredip Allah'a karşı gelmekten sakınmaları, O'nun emir ve yasaklarına uymaları, haddi aşıp yeryüzünde fesat çıkaranların peşinden gitmemeleri gerektiğine ve bu nimetlerle birlikte dünyanın ebedî olmadığına dikkat çekti (el-A‘râf 7/74; eş-Şuarâ 26/146-149).

Önceki peygamberlerde görüldüğü gibi kavminden küçük bir topluluk Sâlih peygambere iman ederken başta ileri gelenler olmak üzere çoğunluk onun peygamberliğini inkâr etti. Bunlar Sâlih'i büyülenmiş ve uğursuz olmakla, ayrıca şımarıklık ve yalancılıkla suçladılar (en-Neml 27/47; el-Kamer 54/23-25). Sâlih peygamberin tebliğinde ısrar etmesi üzerine ondan peygamberliğini doğrulayıcı bir mûcize getirmesini istediler ve ancak o zaman iman edeceklerini söylediler. Sâlih de onlara apaçık bir mûcize olarak dişi bir deveyi getirdi. Bu devenin mûcize olma yönü İslâm kaynaklarında sert bir kayadan canlı bir hayvan olarak çıkarılması, bütün kavmin tükettiği miktarda su içmesi ve içtiği su kadar süt vermesi şeklinde açıklanmıştır (M. Ali Sâbûnî, s. 306). Sâlih peygamber kavminden bir günü deveye, bir günü kendilerine tahsis etmek üzere su içme konusunda belli bir sıraya uymalarını istedi (eş-Şuarâ 26/155-156). Ayrıca kendilerine gönderilen bu deveye zarar vermemeleri, aksi takdirde ilâhî azabın üzerlerine ineceği hususunda onları uyardı (el-A‘râf 7/73; Hûd 11/64). Fakat devenin varlığından rahatsızlık duyan bir grup inkârcı deveyi öldürme planları yapmaya başladı. Kur'an'da bozguncu diye nitelendirilen ve dokuz kişiden oluştuğu belirtilen (en-Neml 27/48) bu grup içinden rivayete göre

Kudâr b. Salif adlı bir kişi deveyi yakalayıp ayaklarını kesti, diğerleri de kılıçlarıyla onu parçaladılar. Ardından kendilerini korkuttuğu azabı getirmesi için Sâlih peygambere meydan okudular (el-A‘râf 7/77). Sâlih peygamberin onlara üç günün sonunda istedikleri azabın geleceğini bildirmesi üzerine (Hûd 11/65) kendisini ve ailesini öldürmek istediler (en-Neml 27/49). Fakat Allah, dördüncü günün sabahında korkunç bir gürültü ve yıldırımların ardından gelen, şiddetli bir sarsıntı ile onları helâk etti (el-A‘râf 7/78; Fussılet 41/17; el-Kamer 54/31). Helâkin ertelenmesiyle ilgili üç günlük süre içinde birinci gün inkârcıların yüzlerinin sarardığı, ikinci gün kızardığı, üçüncü gün karardığı ve bu şekilde içeriden bir bozulmanın ortaya çıktığı, üç gün tamamlandığında âsi kavmin tamamen yok olduğu belirtilmiştir (İbnü’l-Arabî, s. 125). Bir rivayete göre Sâlih peygamberle birlikte ona tâbi olan 120 kişi helâkten kurtulurken geri kalan 5000 kişi helâk olmuştur (M. Ali Sâbûnî, s. 310). Bunun üzerine Sâlih’in kendisine inanan toplulukla birlikte Mekke’ye göç ettiği nakledilir. Bir diğer rivayete göre ise Hz. Sâlih vefat edinceye kadar Filistin’de Remle yakınlarında yaşamıştır.

Resûl-i Ekrem, Tebük Gazvesi sırasında askerleriyle birlikte Semûd kalıntılarının bulunduğu Hicr’e gelmiş, askerler Semûd halkının içtiği kuyulardan su içmiş, hamur yoğurup ekmek yapmış ve yemek hazırlamıştır. Fakat Resûlullah yemeği dökmelerini ve ekmekleri develere yedirmelerini emretmiştir. Daha sonra onları konakladıkları yerden kaldırarak Sâlih’in devesinin su içtiği kuyunun başına götürmüş, bu davranışının sebebini açıklarken de, “Onların yaşadığı felâketin sizin başınıza gelmesinden korktum” demiştir (Müsned, II, 117). Başka bir rivayette Resûl-i Ekrem’in, Hicr’de bulunduğu bir sırada Hicr halkının başına gelenlerden duyduğu üzüntüyü dile getiren ve yanındakileri bu olaydan ibret almaya teşvik eden sözler söylediği belirtilmektedir (Müsned, II, 58, 72; Buhârî, “Meġāzî”, 80; Müslim, “Zühd”, 38).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 58, 72, 117; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 68, 72, 73, 84; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Kahire, ts. (el-Matbaatü'l-behiyye el-Mısriyye), XIV, 161-167; XVIII, 16-22; XIX, 205; XXIII, 96-99; XXIV, 158-160, 201-203; XXIX, 52-56; XXXI, 196-197; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 220-221; İbnü'l-Arabî, Füsusu'l-hikem (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 125; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, Kahire, ts. (Vizâretü's-sekāfe ve'l-irşâd), XIII, 73-85; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Kahire, ts. (Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye), II, 227-230, 450-451, 557; III, 366-368; Tecrid Tercemesi, IX, 134-139; XI, 218-219; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2796; V, 3071-3072; Reşîd Rızâ, Tefsîrü'l-menâr, VIII, 501-508; XII, 120-126; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ḳabâʾilü'l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 20-24; Abdülvehhâb en-Neccâr, Ḳaṣaṣü'l-enbiyâʾ, Kahire, ts. (Mektebetü dâri't-türâs), s. 79; M. Ali Sâbûnî, Peygamberlik ve Peygamberler (trc. Suat Cebeci - Bilal Delice), İstanbul, ts. (Kültür Basın Yayın Birliği), s. 302-310; Süleyman Ateş, Kur'ân Ansiklopedisi, İstanbul, ts. (Kur'ân Araştırmaları Müessesesi), XVIII, 330-348; İsmail L. Çakan - N. Mehmed Solmaz, Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi, İstanbul 2006, s. 67-75; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2006, II, 548-550; III, 182-183, 363-365; IV, 165-166, 196-197; Fr. Buhl, "Sâlih", İA, X, 127; A. Rippin, "Ṣāliḥ", EI^{2} (İng.), VIII, 984; Ömer Faruk Harman, "Hicr", DİA, XVII, 454-455; P. R. John, "Ṣāliḥ (Prophet)", Encyclopaedia of the Holy Qur'ân (ed. N. K. Singh - A. R. Agwan), Delhi 2000, IV, 1317-1319.

Ahmet Güç

SÂLİH, Muhammed

(محمّد بن صالح)

(ö. 916/1510’dan sonra)

Çağatay şairi, tarihçi ve devlet adamı.

Hârizm’de dünyaya geldi. Árminius Vámbéry 1451-1455 yılları arasında doğmuş olabileceğini söyler. Adı Muhammed, Sâlih ise lakabı ve şiirlerinde kullandığı mahlasıdır. Timur ve torunlarının hizmetinde bulunan, özellikle Hârizm’in kültür ve siyaset hayatında etkili olmuş, şair ve edip emîrlerin yetiştiği seçkin bir aileye mensuptur. Timurlu Hükümdarı Ebû Said Mirza Han döneminde Hârizm valisi olan babası Nûr Said Beg aynı zamanda büyük bir şairdi (Ali Şîr Nevâî, s. 77).

İlk eğitimini çocukluk yıllarını geçirdiği Hârizm’de alan Muhammed Sâlih daha sonra Herat’a giderek Molla Abdurrahman-ı Câmî’nin öğrencisi oldu. Bu arada Ali Şîr Nevâî gibi birçok ilim ve edebiyat adamının sohbetine katıldı. Huysuzluğu ve geçimsizliğiyle tanınan babasının 1469’da öldürülmesi üzerine zor durumda kaldı; ilk gençlik günleri Horasan ve Semerkant’ta perişanlık içinde geçti. Bu dönemde çektiği sıkıntıları bazı gazellerinde dile getirdiği gibi Şeybânînâme adlı eserinde de anlatmaktadır. Kendini geliştirdikten sonra Timurlu şehzadelerin sarayında kaldı; ardından Hüseyin Baykara’nın sarayındaki şairler arasında yer aldı. Ancak 1499’da Timurlular’a gücenerek saraydan ayrıldı ve onların en tehlikeli rakibi olan Özbek Hükümdarı Şeybânî Han’ın (Şibânî Han) hizmetine girdi. Muhammed Sâlih’in kendisine bağlanmasına çok sevinen ve bunu bir tuyuğunda dile getiren Şeybânî Han (Şiban Han Dîvânı, s. 307) ona “emîrü’l-ulemâ” ve “melikü’ş-şuarâ” unvanlarını verdi. Şeybânî Han’ın en yakın adamları arasında yer alarak onunla beraber seferlere katılıp askerî ve idarî tecrübelerini arttırdı. 905 (1500) yılında yeni fethedilen Buhara’nın valiliğine tayin edildi. Dört yıl sonra hükümdardan izin isteyip Buhara’da annesinin köyüne yerleştiyse de 1505’te Çârcûy, 1508’de Nesâ valiliğine getirildi. Şeybânî Han’ın Merv’de Safevî Hükümdarı Şah İsmâil’e yenilerek

öldürülmesi üzerine (916/1510) Buhara’ya dönüp kendini eser yazmaya verdi ve hayatının sonuna kadar burada kaldı. Sâlih’in ölüm tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak Merv savaşında (1510) Şeybânî Han’ın yardımına koştuğu yolundaki bilgi onun bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir.

Abdurrahman-ı Câmî gibi Nakşibendî bir şairin öğrencisi olması ve Bâbür’ün 901 (1495-96) yılı olaylarını anlatırken onu Hâce Yahyâ’nın (Hâce Ubeydullah Ahrâr’ın küçük oğlu) hizmetinde gördüğünü yazması (Vekāyi‘, I, 39) Sâlih’in Nakşibendî tarikatına mensup olabileceğini ve mezarının Buhara’da Bahâeddin Nakşibend Türbesi’nin hazîresinde bulunabileceğini düşündürmektedir.

Şöhreti genç yaşlarından itibaren yayılan Muhammed Sâlih hakkında bilgi veren Ali Şîr Nevâî onun şahsiyetini ve şairliğini överek babasının aksine kendisinin mülâyim bir genç olduğunu, çok ince ve nefis bir şiir yeteneğine sahip bulunduğunu söyler ve Farsça şiirlerinden bir beyti örnek verir (Mecâlisü’n-nefâʾis, s. 110, 174-175). Bâbür de hâtıratında şiirlerini değerlendirirken latif gazeller ve Türkçe şiirler yazdığını söylemekte, ancak Şeybânînâme’sinin yavan bir eser olduğunu ve onu okuyanın yazarının şairliğine inanmayacağını ifade etmektedir (Vekāyi‘, I, 39; II, 198-199). Bâbür’ün eser hakkındaki değerlendirmesi genellikle doğru ise de okuyucunun müellifinin şairliğine inanmayacağı yönündeki ifadesi biraz abartılıdır. Bunda Bâbür ile Şeybânî Han arasındaki düşmanlığın ve Muhammed Sâlih’in eserinde onu ağır biçimde eleştirip zalim diye nitelemesinin etkisi olabilir. Bâbür, Sâlih’in ikisi Farsça, biri Türkçe üç beytini kaydetmiştir (a.g.e., I, 79; II, 199, 286). Muhammed Sâlih’in halen mevcut Türkçe şiirleri dışında günümüze ulaşabilen diğer şiirleri daha çok beyit çerçevesinde ve Farsça olanlardır. Bunların başından geçen hadiselerle bağlantısı yanında tasavvufî bir renk taşıdığı da görülür. Bu tür şiirlerinden ve Şeybânînâme’deki bazı ifadelerinden hareketle tasavvufa yabancı kalmadığı söylenebilir. Muhammed Sâlih’in hat sanatında başarı gösterdiği Nevâî’nin onun bu yönünü övmesinden anlaşılmaktadır (Mecâlisü’n-nefâʾis, s. 175). Onun tarih düşürmede de yetenekli olduğu kabul edilmektedir.

Janos Eckmann’ın klasik şairler, M. Fuad Köprülü’nün klasik şiiri devam ettiren şairler arasında saydığı Muhammed Sâlih şair olarak önemli bir

varlık gösterememiş, asıl şöhretini Şeybânî Han için yazdığı Şeybânînâme (Şibânînâme) adlı manzum tarihiyle sağlamıştır. Dönemin önemli kaynaklarından olan eser yetmiş altı bölüm halinde düzenlenmiş olup 4500 beyitte Şeybânî Han'ın 905-911 (1499-1506) yılları arasındaki hayatını ve savaşlarını anlatmaktadır. Bu mesnevinin nisbeten kuru ve tarafgir bir ifadeyle kaleme alınması güvenilirliğini azalttığı gibi edebî değerini de düşürmektedir. Bununla birlikte Türkçe'nin kaba ve yetersiz kabul edilerek eserlerini bu dille yazanların hor görüldüğü bir devirde Muhammed Sâlih'in Şeybânî Han'ın hoşuna gitmek amacıyla da olsa Türkçe eser yazması onun bir dil şuuruna sahip bulunduğunu göstermektedir. Halk ağzından, Özbek-Kıpçak lehçesinden ve Altın Orda dilinden bazı unsurların yer aldığı Şeybânînâme sade bir anlatıma sahiptir ve bu özellikleriyle Çağatay Türkçesi için zengin bir malzeme oluşturmaktadır. Kitabın XVI. yüzyıldan sonra gerçekleştirilen edebî dilin sadeleştirilmesine önderlik ettiği ve daha sonraki eserlere bu bakımdan örnek olduğu söylenebilir. Şeybânînâme, Şeybânî Han'ın faaliyetlerine ışık tutması ve devriyle ilgili verdiği geniş bilgiler bakımından tarihî belge niteliğindedir. Muhammed Sâlih eserinde sadece Şeybânî Han'ın savaşlarını anlatmakla kalmamış, şahit olduğu tarihî olayları, dönemin sosyokültürel yapısını, siyasî ve askerî kültürünü, ordu düzenini, hükümdarlarını, devlet teşkilâtı ve yönetimiyle halkın çektiği sıkıntıları tasvir etmiştir. Eserin tevhid içerikli girişinin ardından münâcât ve na't, Şeybânî Han'ın maddî ve mânevî özelliklerine dair övgüler, daha sonra da sebeb-i te'lif bölümleri gelmektedir. Kitapta bir hâtimenin olmaması ve eserin tamamlandığı tarihin belirtilmemesi onun tamamlanamadığı izlenimini vermektedir. Şeybânînâme'nin 916 (1510) yılında istinsah edilmiş, bilinen tek nüshası Viyana'da Millî Kütüphane'dedir (Flügel, II, 323-324). Zeki Velidi Togan, kitabın bu nüshasından bazı farklılıklar gösteren diğer bir yazmasının Fahri Bilge'nin özel kütüphanesinde bulunduğunu söylerse de (İTED, II/1 [1956-57], s. 75, 86) bu zatın ölümünden sonra kitapları satıldığından nüshanın bugün nerede olduğu bilinmemektedir. H. F. Hofman da biri

XVIII. yüzyılda istinsah edilmiş iki Leningrad (Sankt Petersburg) nüshasından bahsetmekte, fakat verdiği bilginin kesin olmadığını da söylemektedir (Turkish Literature, I/5, s. 296, 299). İlk defa Árminius Vámbéry tarafından yayımlanan eserin (Şeybânînâme: Die Scheïbaniade. Ein özbegisches Heldengedicht in 76 Gesängen von Prinz Mohammed Salih

aus Charezm, Almanca tercümesiyle birlikte, Wien 1885) bugüne kadar pek çok neşri gerçekleştirilmiş, tıpkıbasımı yayımlanmış ve hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Eser üzerinde Sevgi Yılmaz ile Ayşegül Erantepli Canku İstanbul Üniversitesi'nde (1988) ve Turgut Yeniay ile Işık Emel Yengin Marmara Üniversitesi'nde (2000) yüksek lisans tezleri yaparak tenkitli metnini hazırlamışlardır.

Muhammed Sâlih'in XV-XVI. yüzyıl Orta Asya halklarının tarihiyle ilgili Türkçe kaynaklardan müellifi bilinmeyen Tevârîh-i Güzîde Nusretnâme adlı eserin yazarı ve yine müellifi bilinmeyen mensur bir Şeybânînâme'nin bu eserin özeti olduğu ileri sürülmekteyse de bu pek mümkün görünmemektedir (Karasoy - Toker, s. 101, 170-171). Aynı şekilde onun Mecnûn u Leylâ ve Nâz ü Niyâz adlı iki eserinden, Farsça bir münşeâtından ve bir divanından bahsedilmektedir, ancak bunların da ona aidiyeti kanıtlanamamıştır (Hofman, I/5, s. 296-299).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Sâlih, Şeybânînâme (nşr. Nasrullo Davron), Taşkent 1961, neşredenin girişi, s. 3-15; a.e. (nşr. Ergaşali Şodiev), Taşkent 1989, neşredenin girişi, s. 5-10; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâ᾿is (trc. M. Fahrî-yi Herâtî - Hakîm Şah Kazvînî, nşr. Ali Asgar-i Hikmet), Tahran 1323 hş., s. 52, 110, 225, 283; a.e. (nşr. Suyima Ganiyeva), Taşkent 1961, s. 77, 174-175; Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 39, 79, 80; II, 198, 199, 286; Şiban Han Dîvânı (haz. Yakup Karasoy), Ankara 1998, s. 25-27, 307; Flügel, Handschriften, II, 323-324; Rieu, Catalogue, s. 274, 277, 280; Zeki Velidi Togan, "Horezm'liler ve Medeniyetleri", Horezmce Tercümeli Muqaddimat al-Adab (haz. Zeki Velidi Togan), İstanbul 1951, s. 35, 36, 37, 41; a.mlf., Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1970, I, 82, 366; a.mlf., "Büyük Türk Hükümdarı Şahruh", TDED, III/3-4 (1949), s. 522, 523; a.mlf., "Türkiye Kütüphanelerindeki Bazı Yazmalar", İTED, II/ 1 (1956-57), s. 75, 86; a.mlf., "Hârizm", İA, V/1, s. 250, 251, 253; Úzbek Adabiëti (nşr. Rahmat Majidiy - Porso Şamsiev), Taşkent 1959, s. 99-137; H. F. Hofman, Turkish Literature, Utrecht 1969, I/5, s. 294-301; N. M. Mallaev, Úzbek Adabiëti

Tarihi, Taşkent 1976, I, 609-633; Á. Vámbéry, History of Bokhara, Nendeln 1979, s. 238; Abdülkadir İnan, “Çağatay Edebiyatı”, TDEK, s. 495, 496, 497; a.mlf., “Ebülgazi Bahadır Han ve Türkçesi”, TDAY Belleten (1957), s. 36, 37, 38; Kemal Eraslan, “XVI. Yüzyıl Çağatay Edebiyatı”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, IV, 343, 352-354; a.mlf., “Çağatay Şiiri”, TDl. (Türk şiiri özel sayısı II), LII/415-417 (1986), s. 693-697; J. Eckmann, Çağatayca El Kitabı (trc. Günay Karaağaç), İstanbul 1988, müellifin girişi, s. IX, XIV; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları II, s. 170-171; a.mlf., “Çağatay Edebiyatı”, İA, III, 312-313; W. Barthold, Uluğ Beg ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, tür.yer.; Abdurauf Fıtrat, Tanlangan Asarlar (nşr. Hamidulla Boltaboev), Taşkent 2000, II, 37, 56, 72-82; Tahir Kahhar, “Muhammed Salih”, Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Özbek Edebiyatı II, Ankara 2000, XV, 54-58; Yakup Karasoy - Mustafa Toker, Türklerde Şecere Geleneği ve Anonim Şibanînâme, Konya 2005, s. 28-29, 56, 101, 170-171; A. K. Borovkov, “Özbek Yazı Dilinin Kurucusu Ali Şir Nevaî” (trc. Rasime Uygun), TDAY Belleten (1954), s. 84, 94-95; Abdülhamîd Mevlevî, “Mescidi Şâh yâ Makbere-i Emîr Gıyâseddîn Melikşâh”, Hüner u Merdüm, sy. 74-75, Tahran 1347 hş., s. 75-92; “Muhammad Solih”, Uzbek Sovet Ençiklopediyası, Taşkent 1976, VII, 479.

Zaur Şükürov

SÂLİH b. ABDÜLKUDDÛS

(صالح بن عبد القدّوس)

Ebü'l-Fazl Sâlih b. Abdilkuddûs b. Abdillâh b. Abdilkuddûs el-Basrî (ö. 167/783 [?])

Zındıklığı ile tanınan bir Arap şairi.

Aslen İranlı olup Esed veya Ezd kabilesinin mevlâsıydı. Basra'da doğup büyüdü. Hayatının ilk yıllarında ve yetişme çağında vâizlerin, kelâmcıların ve bilhassa Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın meclislerine katıldı. Dinî gruplaşmaların yaşandığı ortamda bulundu, çeşitli mezhep ve akımların tartışmalarına ve çelişen fikirlerine muttali oldu. Bunun sonucunda kendince çareyi atalarının dini olan Maniheizm'in düalizmine sarılmakta buldu (Şevkī Dayf, III, 394). Yâkūt el-Hamevî onun Basra mescidinde vaaz verdiğini ve cemaate hikâyeler anlattığını belirtir (Muʿcemü'l-üdebâʾ, XII, 7). Çeşitli rivayetler, Sâlih'in zâhiren müslüman gibi davranmakla birlikte İslâm dininden ayrılıp hayattan ve fâni nimetlerden uzaklaşmayı ve zühde sarılmayı esas alan Mani inancına döndüğünü, bu konuda özellikle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile tartışmalara girdiğini göstermektedir (Hatîb, IX, 203). Ona nisbet edilen, "Bildiğim nice sır var, eğer bunları insanlara açıklayacak olsam kesinlikle hapsedilirim" tarzındaki bir şiir onun dinî inancını gizlediğinin bir işareti olarak görülmektedir (Şerîf el-Murtazâ, I, 100). Abbâsî devrimiyle birlikte ortaya çıkan nisbî özgürlük ortamından Sâlih'in de yararlandığı, Basra'da İran Mani mezhebinin erdemlerini anlatan dersler verdiği, bu mezhebi savunmak için arkadaşları tarafından hep onun ileri sürüldüğü, daha sonra şüpheciliğinin Mani mezhebini içine alacak şekilde genişlediği, muhtemelen Yunan Sûfestâiyye filozoflarının fikirlerinden etkilenerek bu konuda Kitâbü'ş-Şükûk adıyla bir eser yazdığı nakledilmektedir. Halife Mehdî-Billâh, 166 (782) yılında İslâm karşıtlarını takibe aldırıp yargıladıklarını ölümle cezalandırmaya başlayınca Sâlih b. Abdülkuddûs Dımaşk'a kaçtıysa da yakalanıp hapsedildi, ardından Bağdat'a getirilip Mehdî'nin huzuruna çıkarıldı (167/783). Sâlih, hakkındaki iddiaları

reddetti, halifeden af diledi ve güzel konuşmasıyla onu etkiledi. Fakat tam serbest bırakacağı sırada halife onun ikiyüzlülüğünün kanıtı olabilecek "Sîniyye" kasidesini hatırladı ve kendisinden kasideyi okumasını istedi. Kasidedeki, "Yaşlı adam mezara girinceye kadar huyunu terketmez" beytini okuduktan sonra halife, Sâlih'in ölüm korkusuyla iddiaları reddettiği kanaatine vararak onu kendi kılıcıyla öldürdü (Hatîb, IX, 203-204). İbnü'l-Mu'tez, Sâlih'i yargılayıp öldüren Abbâsî halifesinin Hârûnürreşîd olduğuna ilişkin rivayetin daha doğru olduğunu belirtmektedir (Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, s. 35). Bu durumda 170 (786) yılında veya daha sonraki bir tarihte öldürülmüş olmalıdır.

Sâlih b. Abdülkuddûs'ün şöhreti, şiirlerinde bizzat kendisi tarafından söylenen veya önceden bilinen hikmetli sözlere sıkça yer vermiş olmasından gelmektedir. Bununla birlikte Câhiz onun kasidelerinin baştan sona hikmetli sözlerden meydana gelmesini eleştirir. Câhiz'e göre Sâlih'in özlü deyişleri şiirleri arasına serpiştirilmiş olsaydı bu sözler muhatabında daha çok etki bırakır ve şiirleri nevâdir mertebesine yükselirdi (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 201). Divanının Arap ve Fars atasözlerinden 2000 kadarını içerdiği rivayet edilir. Sâlih b. Abdülkuddûs'ün günümüze ulaşan şiirleri zındıklık veya düalist düşünce izleri taşımaz. Buna göre "sâhibü'l-felâsife" unvanı veya "mütekellim" vasfı gerçeğe daha yakın görünür. Onun şiirlerinden, kabul görmüş inançlara karşı çıkan ve şüpheci olarak ölmüş olduğunu gösteren bir izlenim de edinilmemektedir. Şiirlerinin çoğu dünyadan ve fâni nimetlerden uzaklaştırmaya, ölümü ve fâniliği hatırlatmaya, güzel ahlâka ve Tanrı'ya (belki de kastettiği nur ilâhı) ibadete dairdir. İbnü'l-Mu'tez de onun şiirlerinden hareketle dünya nimetlerinden elini çekmiş, Allah'a itaati özendiren, güzel ahlâkı tavsiye eden, ölümü ve kabri sıkça anan böyle bir kişinin zındık olamayacağını söyler (Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ, s. 35-36).

Ancak bazı eleştirmenler ondaki zühd anlayışının İslâm'dan değil Maniheizm inancından kaynaklandığını belirtir. Nitekim pek çok kaynakta Sâlih b. Abdülkuddûs'ün zındık olduğu ve bu yüzden öldürüldüğü ifade edilmektedir. Sâlih'in şiirleri arasında "Kasîde-i Kâfiye"si çok beğenilmiş olup "Kasîde-i Bâiye"si de ünlüdür. Onun adı hadis rivayetiyle ilgili olarak anılsa da bu alanda kayda değer bir katkısı olmadığı ve Nesâî'nin onu güvenilir bulmadığı kaydedilir (Bedrân, VI, 373). Sâlih b. Abdülkuddûs'ün

hayatı, şiirleri ve düşünceleri hakkında günümüze ulaşan dokümanların büyük bir bölümü Abdullah Hatîb tarafından derlenip Ṣâliḥ b. ʿAbdilḳuddûs el-Baṣrî adıyla yayımlanmıştır (Basra 1967).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn (nşr. Hasan es-Sendûbî), Beyrut 1993, I, 125, 201; İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abbas İkbâl), London 1939, s. 34-36; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 473; Şerîf el-Murtazâ, el-Emâlî, Kahire 1325/ 1907, I, 100-101; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 203-205; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1913, XII, 6-9; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 492-493; Safedî, Nektü’l-himyân (nşr. Ahmed Zekî Bek), Kahire 1329/1911, s. 171-172; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 116-117; I. Goldziher, “Ṣāliḥ b. ‘Abd al-Kuddūs und das Zindīḳthum wahrend der Regierung des Chaliphen al-Mahdi”, Transactions of the 9th International Congress of Orientalists, London 1892, II, 104-129; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, VI, 371-376; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü’l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, II, 403-406; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 17-18; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, III, 393-399; J. van Ess, “Die Hinrichtung des Ṣāliḥ b. Abdalqudūs”, Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburstag (ed. H. R. Roemer - A. Noth), Leiden 1981, s. 53-66; Mohsen Zakeri, “Ṣāliḥ b. ʿAbd al-Ḳuddūs”, EI² (İng.), VIII, 984-985.

Rahmi Er

SÂLİH b. ADÎ

(bk. ŞUKRÂN).

SÂLİH b. AHMED b. HANBEL

(صالح بن أحمد بن حنبل)

Ebü'l-Fazl Sâlih b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 266/880)

Ahmed b. Hanbel'in oğlu ve önde gelen talebesi.

203 (818) yılında Bağdat'ta doğdu. Başta babası Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ali b. Medînî, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî ve İbrâhim b. Fazl ez-Zâri' gibi âlimlerden ders aldı. Hadiste hâfız olması yanında özellikle babasından pek çok fıkhî meselenin hükümlerini öğrendi. Çünkü insanlar ona birtakım fıkhî meselelerini yazıyor, o da bunları babasına soruyordu. Tarsus ve İsfahan kadılıklarında bulunan Sâlih buralarda babasının görüş ve rivayetlerini yaydı. Ancak hayatı boyunca yöneticilere karşı mesafeli duran Ahmed b. Hanbel'in oğlunun idarecilerle iyi ilişkiler içerisinde olmasını hoş karşılamadığı, Halife Mütevekkil-Alellah'ın ihsanlarını kabul etmesi sebebiyle onun evinde pişirilen ekmeği yemediği söylenir (İbn Kesîr, X, 355). Kaynaklarda, Sâlih'in İsfahan kadılığını borçları ve ailesinin kalabalık olması gibi sebeplerle kabul ettiğini söylediği nakledilmektedir (Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 530). Bağdat'ta uzun süre fıkıh dersleri veren Sâlih'ten oğlu Züheyr, Ebû Bekir b. Ebû Âsım, Ebü'l-Kāsım el-Begavî, Muhammed b. Ca'fer el-Harâitî, Yahyâ b. Saîd, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Muhammed b. Yahyâ el-Kassâr ve Ebû Bekir el-Hallâl gibi âlimler ders aldı. Kendisinden İsfahan'da bazı hadisler yazan İbn Ebû Hâtim er-Râzî onun doğru sözlü ve güvenilir bir kişi olduğunu söylemiştir (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 394). Sâlih b. Ahmed kadı olarak bulunduğu İsfahan'da 266'da (880) vefat etti. Bazı kaynaklarda 265'te (879) öldüğü kaydedilmekle birlikte (Ebû Nuaym el-İsfahânî, I, 348-349) altmış üç yaşında vefat ettiği dikkate alındığında 266 (880) tarihinin daha isabetli olduğu söylenebilir.

Sâlih hem Ahmed b. Hanbel'in akaid, hadis ve fıkıh alanındaki görüşlerinin günümüze ulaşması hem de bu görüşlerin kelâmî ve hukukî birer doktrin

halini alması hususunda en etkili role sahip kişilerden biridir. Bu bakımından Hanbelî fıkıh literatüründe kendilerine “cemaat” adı verilen âlimler arasında yer almıştır. Hanbelî kaynaklarında geçen “cemaatin rivayeti” sözüyle başta Sâlih olmak üzere Ebû Tâlib b. Humeyd, Hanbel b. İshak b. Hanbel, Abdülmelik b. Abdülhamîd b. Meymûn, Harb b. İsmâil, İbrâhim b. İshak el-Harbî ve Abdullah b. Ahmed b. Hanbel kastedilmektedir.

Eserleri. 1. Mesâʾilü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel. Ahmed b. Hanbel’e sorulan çeşitli sorulara onun verdiği cevapları bir araya getirmek suretiyle telif etmiştir. Toplam 1756 meselenin bulunduğu eser nâşir tarafından bazı başlıklar ilâvesiyle tertip ve tasnif edilmiştir (I-III, nşr. Fazlurrahman Din Muhammed, Delhi 1408/1988). 2. Sîretü’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel. Ahmed b. Hanbel’in hayatına dair yazılan ilk eserdir (nşr. Fuâd b. Abdülmün’im Ahmed, İskenderiye 1401/1981; Riyad 1404/1983, 1415/1995). 3. Miḥnetü Aḥmed b. Ḥanbel. Ahmed b. Hanbel’in halku’l-Kur’ân meselesindeki görüşleri sebebiyle mâruz kaldığı sıkıntı ve eziyetlerin anlatıldığı bu eserin bir nüshası Tunus’taki Dârü’l-kütübi’l-vataniyyededir (Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, nr. 18503; ayrıca bk. Sezgin, I, 510).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (nşr. Talât Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu), Ankara 1963, s. 90, 399; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 394; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 320; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ẕikru aḫbâri İṣbahân (nşr. S. Dedering), Leiden 1931, I, 348-349; Hatîb el-Bağdâdî, Târîḫu Baġdâd, IX, 317-319; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, I, 173-176; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, V, 51; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 65; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XI, 178-179, 184-185, 205-208, 241-243, 246-247, 251-253, 278-279, 288-289, 291-292, 341-342; XII, 181-182, 529-530; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 629; a.mlf., el-ʿİber, II, 30; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 261-270, s. 107-108; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, XI, 24; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 355; XI, 42; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü’l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad

1410/1990, I, 444; İbnü’l-İmâd, Şez̠erât (Arnaût), III, 281; Sezgin, GAS, I, 510; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 188; Necm Abdurrahman Halef, İstidrâkât ʿalâ Târîḫi’t-türâs̠i’l-ʿArabî, Cidde 1422, IV, 192; Ferhat Koca, İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, İstanbul 2002, s. 53-54, 219, 267; a.mlf., “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 526, 540, 543; Selâhaddin Polat, “Abdullah b. Ahmed b. Hanbel”, a.e., I, 81; M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, a.e., II, 76-77.

Ferhat Koca

SÂLİH b. AHMED el-HEMEDÂNÎ

(bk. EBÜ’l-FAZL el-HEMEDÂNÎ).

SÂLİH BABA

(1847-1907)

Mutasavvıf şair.

Erzincan'da dünyaya geldi. Babası Mustafa Efendi, annesi Atîke Hanım'dır. Doğuştan bir kolu çolak, bir ayağı kısa olan Sâlih ilk dinî bilgileri imam olan babasından aldı. Ailesi çilingirlikle uğraştığı ve çilingir dükkânında tüfek de tamir edildiği için "Tüfekçizâde" lakabıyla anıldı. İki defa evlendi ve üç oğlu oldu. İkisi sakat olan çocukları gençlik yıllarında kendisinden önce öldü. Bir şiirinde (Ümmîyem bir zerre denli ilme yoktur tâkatim / Gâh olur ilm

ile bîpâyân oluram kime ne) ümmî olduğunu söylemekle beraber kardeşi Abdurrahman'ın soyundan gelen yakınları onun okuma yazma bildiğini belirtir. Pîr-i Sâmî diye tanınan Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Mehmed Sâmi Efendi'ye intisap eden Sâlih Baba'nın, şeyhinin irşad faaliyetlerini sürdürdüğü Kırtıloğlu Tekkesi'ndeki bir sohbet sırasında kendisinden bir şiir okumasını istemesi üzerine o güne kadar şiirle bir ilgisi olmadığı halde hemen orada irticâlen şiir söylemeye başladığı rivayet edilmektedir. Şiirleri Mehmed Sâmi Efendi'nin müridlerinden Adnan Efendi tarafından Râbıta-i Nakş-i Hayâlî adıyla yazıya geçirilmiştir. Sâlih Baba Erzincan'da vefat etti ve Akmezarlık denen yere gömüldü. Zamanla mezarı kaybolduğundan bugün yeri bilinmemektedir. Günümüzde Hava Şehitleri Mezarlığı diye anılan bu mezarlıkta şeyhi Mehmed Sâmi Efendi'nin ve diğer bazı şeyhlerin kabirleri bulunmaktadır.

Birçok şiirinde âyet ve hadislere yer veren Sâlih Baba'nın aruz vezniyle yazdığı manzumelerinde dili ağır, hece ölçüsüyle yazdıklarında oldukça sadedir. Şairin Râbıta-i Nakş-i Hayâlî adlı divanı dışında iki eserinin daha olduğu, ancak bunların 1939 Erzincan depreminde kaybolduğu söylenmektedir. Râbıta-i Nakş-i Hayâlî'de hem divan edebiyatı hem halk edebiyatı nazım şekilleri yer almaktadır. "Fenâ fi'ş-şeyh" makamının hallerinden ibaret olan divanı tarikat âdâbını, müridlik hallerini ve

mürşidlerin örnek davranışlarını anlatır. Eserde seksen dört gazel, on beş kaside, dokuz murabba, on altı muhammes, iki müseddes, bir müstezad, mesnevi kafiye düzeniyle yazılmış dört manzume, yirmi altı koşma, beş dizeden oluşan bentler ve hece vezniyle altı manzume bulunmaktadır. Sâlih Baba'nın şiirleri günümüzde Erzincan, Gümüşhane, Bayburt ve Erzurum yörelerinde makam eşliğinde ilâhi şeklinde okunmaktadır. Râbıta-i Nakş-i Hayâlî'nin Mehmed Sâmi Efendi'nin oğlu Selâhattin Kırtıloğlu'nun özel kitaplığında bulunan 1899 tarihli yazma nüshası Fehmi Kuyumcu tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1979).

BİBLİYOGRAFYA

Erzincanlı Salih Baba: Hayatı ve Divanı (haz. Orhan Aktepe), Nurettin Albayrak özel kütüphanesi; Salih Baba Divanı: Rabıta-i Nakşi Hayalî (haz. Fehmi Kuyumcu), Ankara 1979, s. 3-40; Ahmet Doğan, Salih Baba: Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Şiirleri, Ankara 2001; Nurettin Albayrak, "Bir Tasavvuf Şairi Tüfekçizade Salih Baba", Mavera, sy. 109, İstanbul 1986, s. 8-10; "Salih Baba", TDEA, VII, 440.

Ahmet Doğan

SÂLİH CEZERE

(صالح جزرة)

Ebû Alî Sâlih b. Muhammed b. Amr el-Bağdâdî el-Buhârî (ö. 293/906)

Hadis hâfızı.

205 (820) yılında Bağdat'ta, oğlu Ebû Hasan Ali'den nakledilen rivayete göre ise 210'da (825) Kûfe'de doğdu. Büyük dedesi Ammâr, Esed b. Huzeyme oğullarının mevlâsı olduğundan Esedî nisbesiyle tanınır. Hocası Zühlî'nin veya başkalarının huzurunda, bir hadiste geçen "hareze" kelimesini "cezere" diye okuması üzerine bu lakapla anıldığını söyleyenler olduğu gibi bu lakabın ona çok daha önce verildiğini ileri sürenler de vardır. Sâlih Cezere kendi memleketindeki âlimlerden faydalandıktan sonra Mekke, Medine, Suriye, Mısır, Nîşâbur, Rey ve Herat gibi ilim merkezlerinde öğrenimini sürdürdü. Hadis, tefsir ve tarih alanındaki bilgileriyle tanınan Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Osman b. Ebû Şeybe, Kāsım b. Ebû Şeybe, Ali b. Medînî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ali b. Ca'd gibi âlimlerden faydalandı. Kendisinden Ebû Ahmed Ali b. Muhammed el-Mervezî el-Habîbî, Heysem b. Küleyb eş-Şâşî, Muhammed b. Yûsuf b. Bişr el-Herevî ve Ebû Sâlih Halef b. Muhammed b. İsmâil el-Hayyâm gibi muhaddisler rivayette bulundu. Müslim b. Haccâc ondan rivayet ettiği hadislere el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ dışındaki eserlerinde yer verdi. 253'te (867) Nîşâbur'a giderek bir müddet orada kaldı. Ardından Merv'e ve Horasan bölgesinin diğer şehirlerine gitti. 266 (879-80) yılında davet edildiği Buhara'da şehrin emîrinden büyük ilgi gördü. Orada yerleşerek hayatının sonuna kadar hadis okutmaya devam etti. Sâlih Cezere, oğlu Ebü'l-Hasan'ın verdiği bilgiye göre 21 veya 22 Zilhicce 293'te (13 veya 14 Ekim 906) vefat etti.

Hadis hâfızı olan, hüccet lakabı ve doğunun muhaddisi unvanıyla anılan Sâlih Cezere güçlü bir hâfızaya sahip olup çok uzun metinleri dahi bir defa dinleyince ezberlerdi. Rivayete göre hiçbir kitaba bakmadan veya yanında taşıdığı bir metne göz atmadan hatasız olarak hadis naklederdi. Bu şekilde

uzun yıllar Buhara’da hadis meclisleri düzenledi. Ezberindeki hadis bilgisi açısından Irak ve Horasan’da onun dengi başka bir kişinin bulunmadığı belirtilir. Akranı olan Keccî, hakkında sadûk ve sebt gibi değerlendirmeler yapılan Sâlih’ten “seyyidü’l-müslimîn” diye söz ederdi. Sâlih Cezere, dirâyetü’l-hadîs ilimleri açısından da önemli bir şahsiyet olup râvi ve rivayet konusunda görüşlerine itibar edilirdi. Râviler hakkında yaptığı değerlendirmeler bu alanın önemli isimlerinin görüşleriyle genellikle uyuşmaktadır. Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi bu konuda önemli çalışmalar yapmış olan âlimler, eserlerinde

pek çok kişi hakkında tek başına onun görüşlerine dayanarak kanaat belirtmiştir. Çok zeki ve nüktedan bir kişiliğe sahip olan Sâlih Cezere sohbetlerinde mizahî ifadeler kullanmaktan hoşlanırdı. Bununla birlikte çok saygı uyandıran bir kişiliğe sahipti. Kaynaklarda onun Tefsîrü’l-Ḳurʾân, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, Kitâbü’n-Nevâdir adlı eserlerinden söz edilmekle birlikte bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 396; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 322-328; a.mlf., el-Câmiʿ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 294-295; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, Beyrut 1411/1990, II, 461-462; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXIII, 385-401; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIV, 23-33; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, II, 617, 621, 641-642; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/1, s. 354-357; Hasan Mezyû, “Cezere, Ebû ʿAli Ṣâliḥ b. Muḥammed”, Mv.AU, V, 248-252.

Salih Karacabey

SÂLİH ÇELEBİ

(bk. CELÂLZÂDE SÂLİH ÇELEBİ).

SÂLİH DEDE EFENDİ

(ö. 1888 [?])

Neyzen ve bestekâr.

İstanbul'da dünyaya geldi. Mehmet Suphi Ezgi'nin Ahmet Irsoy'dan naklen yetmiş yaşlarına kadar yaşadığını kaydetmesi dikkate alındığında (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, I, 139) onun XIX. yüzyılın ilk çeyreği içerisinde doğmuş olduğu söylenebilir. Bu konuda çeşitli eserlerde rastlanan tarihler arasında 1818 yılı daha kuvvetli bir ihtimal olarak görülmektedir. Neyzen Yûsuf Paşa'nın üvey amcası olan Sâlih Dede, Mevleviyye tarikatına bağlı bir ailede yetişti ve bu tarikatta çile çıkarıp dede unvanını aldı. Mûsikide ilk bilgileri ve ney üflemesini mevlevîhânede ağabeyi Said Dede'den öğrendi. İstanbul mevlevîhâneleri Sâlih Dede Efendi'nin hayatında önemli rol oynadı. Beşiktaş Mevlevîhânesi, bu

mevlevîhâne Maçka'ya nakledilince Maçka Mevlevîhânesi, oradan Eyüp'te Bahariye'ye nakledilince Bahariye Mevlevîhânesi ve bu arada Kasımpaşa Mevlevîhânesi neyzenbaşılıklarını yaptı. Güçlü bir ney icracısı diye tanınan Sâlih Dede, Türk mûsikisi bölümü sonradan kurulan Muzıka-i Hümâyun'a neyzen olarak girdi (1840) ve burada ney hocalığı ve icracılığı görevlerinde bulunarak kaymakam (yarbay) rütbesine kadar yükseldi. Kaymakam olduğu için Sâlih Bey diye tanındı. Abdülmecid döneminde fasıl heyetinde çalışmasının ardından Abdülaziz'in tahta çıkmasından az önce kadro kısıtlaması sebebiyle emekliye ayrıldı. Kaynaklar, vefatıyla ilgili olarak Suphi Ezgi'nin tahmini olan 1888 yılını vermekteyse de M. Nazmi Özalp herhangi bir kaynak göstermeden onun 17 Eylül 1887 tarihinde öldüğünü söylemektedir (Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 585). Sâlih Dede Efendi Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nin mezarlığına defnedildi (a.g.e., a.y.). Muzıka-i Hümâyun hocalarından olduğu için babası ve ağabeyi gibi şeyh olamamıştır.

Özellikle peşrev ve saz semâileriyle tanınan Sâlih Dede, XIX. yüzyılın en güçlü saz mûsikisi bestekârlarından olan Tanbûrî Büyük Osman Bey'den sonra bu sahada en başarılı sanatkârlardan kabul edilmiştir. Sâlih Dede

ayrıca iyi bir ney hocası idi; dönemin meşhur ney virtüozlarından olan Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede'nin ilk ney hocasıdır. Nota yazısı gayet okunaklı olup iyi bir notist idi. El sanatlarıyla da meşgul olduğu anlaşılan Sâlih Dede, İbnülemin Mahmud Kemal'in verdiği bilgiye göre çok güzel karagöz tasvirleri yapardı (Hoş Sadâ, s. 285). Türk mûsikisinin birleşik makamlarından güldeste makamını terkip etmiş, ismini koymadığı bu makamın adı sonradan Hüseyin Sadettin Arel tarafından konulmuştur (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, IV, 245). Sâlih Dede'nin bu makamdaki muhammes peşreviyle saz semâisi bugüne ulaşmıştır. Devr-i kebîr peşrevlerinin bir kısmı dinî olan ve Nakşî Mustafa Dede'den sonra şedd-i araban Mevlevî âyini besteleyen Sâlih Dede daha çok din dışı eserler vermiştir (a.g.e., I, 139). Zamanımıza kaç eserinin ulaştığı konusunda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Yılmaz Öztuna onun bir Mevlevî âyini, on beş peşrev, sekiz saz semâisi, bir oyun havası ve üç şarkı olmak üzere yirmi sekiz bestesinin listesini vermektedir (BTMA, II, 258). Sabâ ve uşşak saz semâisi, güldeste peşrevi ve saz semâisiyle hicazkâr peşrevinin notalarına Suphi Ezgi eserinde yer vermiştir (Nazarî-Amelî Türk Musikisi, I, 138-139, 172-173; III, 22-24, 46; IV, 246). Sâlih Dede Efendi'yi XIX. yüzyılın sonlarında yetişmiş neyzenbaşı ve semâzen Yozgatlı Deli Sâlih Dede Efendi ile karıştırmamak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 138-139, 172-173; III, 22-24, 46-47; IV, 245-246; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 500, 510; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 199-200, 259, 285; Sadun Kemali Aksüt, 500 Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 29-30; a.mlf., Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 135, 176, 178-179; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 550, 551, 583, 585-586, 587; "Sâlih Dede Efendi", TA, XXVIII, 78; "Sâlih Dede", Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, IX, 3368; Öztuna, BTMA, I, 279, 311; II, 252, 257-258, 503.

Zaur Şükürov

SÂLİH EFENDİ, Çemşîr Hâfız

(ö. 1236/1820-21)

Osmanlı hattatı.

Mehmed Sâlih Efendi, kalemindeki güç ve sağlamlık sebebiyle yazıdaki metaneti sert ve dayanıklı şimşir ağacına benzetilerek Çemşîr Hâfız veya Hâfız Çemşîr diye tanındı. Medrese öğrenimiyle beraber Neyzen Ak Molla Ömer Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını öğrenip icâzet aldı. İstanbul'un Sultanahmet, Salacak ve Erenköy gibi semtlerinde oturdu. Yazıya olan yeteneği ve gayretiyle zamanının hattatları arasında öne çıktı ve kendine has güzel bir şive ortaya koydu. Bu başarısı sebebiyle Enderûn-ı Hümâyun'a hat hocası olarak tayin edildi, burada birçok talebe yetiştirdi. Sayısız kıta, murakka' ve cüz yazdı. Sâlih Efendi'nin, nesih hatla 366 mushaf yazdığı bilinmekte ise de Muhsinzâde Abdullah Bey 454. mushafını gördüğünü söylemiştir (Habîb, s. 164). Bunlardan Topkapı Sarayı Müzesi'nde korunan mushafla (Yeniler, nr. 5691) Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonunda mevcut, 1817 yılında yazdığı mushaf dışında günümüze ulaşan mushafına rastlanmamıştır. Şevket Rado özel bir koleksiyonda bir mushafını gördüğünü kaydeder. Ayrıca müze ve özel koleksiyonlarda kıta ve yazı albümü bulunmaktadır. Yenibahçe ve Atmeydanı'nda iki çeşmenin kitâbe yazıları da ona aittir. Sâlih Efendi 1236'da (1820-21) mushaf yazarken vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 346; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 164; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 352; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 195; Muhittin Serin, "Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı (ayrı basım), İstanbul

1995, s. 31, 34, 36, 48; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 22.

Muhittin Serin

SÂLİH EFENDİ, Suyolcuzâde

(1807-1862)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

15 Rebîülevvel 1222 (23 Mayıs 1807) tarihinde İstanbul'da Edirnekapı civarındaki Çukurbostan'da doğdu. Asıl adı Sâlih Vasfi Mehmed'dir. Suyolcular Kethüdâsı Hacı Hasan Efendi'nin oğlu olduğundan "Suyolcuzâde" diye tanındı. Yedi sekiz yaşlarında

iken babasını kaybetti. İlk mektep öğrenimi sırasında sesinin güzelliğiyle dikkati çekerek ilâhici oldu. 12 Rebîülevvel 1230'da (22 Şubat 1815) mevlid kandili münasebetiyle Topkapı Sarayı Akağalar Camii'nde okuduğu, "Hazreti Hakk'ın habîbi sevgili bir dânesi" mısraıyla başlayan ilâhisinin dinleyicilerce çok beğenilip durumun padişaha bildirilmesi üzerine Enderun Seferli Koğuşu'na alındı. 1820'de II. Mahmud'un musâhiblerinden Hâlet Efendi'ye musâhib olmasının ardından tekrar saraya hânende olarak geri dönen Sâlih Efendi 1824'te çavuşluğa yükseldi, iki yıl sonra musâhib-i şehriyârî ve hünkâr müezzinleri arasına alındı. 1829'da Beşiktaş'ta Kılıçalipaşa mahallesindeki evine çekildi ve iki yıl kadar yemeni damgacılığıyla meşgul oldu. 1839'dan sonra mülkiye rütbesiyle bazı kazalarda kaymakamlık görevinde bulundu. İlki 1842'de olmak üzere kısa aralıklarla iki defa tayin edildiği İslimye kaymakamlığı görevinin ardından tekrar İstanbul'a döndü. Bu arada Mevleviyye tarikatına intisap etti. Hayatının bundan sonraki kısmını mûsiki meşki ve tekkelere devam ederek geçiren Sâlih Efendi veremden 1862'de vefat etti. Ölümü üzerine yazılmış şu tarih beytinin şairi bilinmemektedir: "Ne zaman eylese taksîm Suyolcu Sâlih / Sû-be-sû akıtır lüle misâli çeşmim" (1279). Maçka'da Şeyh Mezarlığı'ndaki kabri ve mezar taşı Spor caddesinin genişletilmesi çalışmaları sırasında (1958) kaybolmuştur.

Sâlih Efendi parlak sesi ve bestelediği eserlerle döneminin ünlü mûsikişinasları arasında yer almıştır. Enderun'daki mûsiki eğitimi esnasında kendisinden faydalandığı hocaları arasında Hamâmîzâde İsmâil

Dede Efendi'nin ayrı bir yeri vardır. Hızır İlyas Ağa'nın, Enderun'da geçirdiği döneme ait hâtıralarını naklettiği Vekāyi-i Letâif-i Enderun (Târîh-i Enderun) adlı eserinde 1818-1828 yılları arasında cereyan eden hadiseler anlatılırken zaman zaman hükümdarın huzurunda okuduğu na't, ilâhi, kaside ve şarkılarından bahsedilen Sâlih Efendi'nin ayrıca dergâhlarda okuduğu ilâhi ve durakların yanı sıra bilhassa gazelleriyle tanındığı zikredilir. Döneminde yeni gelişmekte olan şarkı formunun başarılı bestekârları arasında sayılan Sâlih Efendi'nin bestelerinde geleneksel anlayışa bağlılık ön plandadır. Sağlam melodik bir yapı çerçevesinde âhenkli ses örgüsüyle işlediği, zarif bir ifade gücünün çarpıcı örnekleri olan eserlerinden günümüze ancak yirmiye yakını ulaşabilmiştir. Yılmaz Öztuna'nın verdiği iki beste ve on sekiz şarkıdan ibaret liste (BTMA, II, 259) Sadun Aksüt'ün eserinde aynen tekrarlanmış (Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, s. 138) ayrıca Türkiye Radyo Televizyon Kurumu repertuvarında on altı şarkısının kaydına rastlanmıştır. Bunlar arasında, "N'eyleyim nice'deyim olamam bir an" mısraıyla başlayan bayatî-araban, "Ey şûh-i cihan sevdi seni can" mısraıyla başlayan eviç (ferahnâk), "Ey şâh-ı melek sen gibi irfan bulunur mu?" mısraıyla başlayan mâhur (zâvil), "Hemdemin olsun şehinşâha safâlarla tarab" mısraıyla başlayan şevkefzâ şarkıları eserlerinden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 88, 162, 196, 260, 279, 307, 442, 457; Sicill-i Osmânî, III, 216-217; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 400; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 266-277; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 136-138; TRT Sözlü Eserler, s. 14, 52, 123, 134, 142, 143, 164, 205, 211, 258, 263, 265, 331, 336, 389, 396; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 561-562; Öztuna, BTMA, II, 258-259.

Nuri Özcan

SÂLİH HULÛSİ PAŞA

(1864-1939)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. İstanbul liman başkanı Dilâver Paşa'nın oğludur. Kuleli İdâdîsi'ni, Harbiye Mektebi'ni ve Harp Akademisi'ni bitirerek (1888) kurmay yüzbaşı oldu. Askerî eğitimini tamamlamak üzere Almanya'ya gönderildi (1891). Döndükten sonra (1894) Harp Akademisi'ne öğretmen olarak tayin edildi. 1897 Osmanlı-Yunan harbine katıldı. Müşir Deli Fuad Paşa'nın kızıyla evlendi (1901). Kayınpederinin rütbeleri alınıp Şam'a gönderilince o da Diyarbekir'e sürüldü (1903). II. Meşrutiyet'in ilânının (1908) ardından Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye ikinci başkanlığına getirildi. Rütbesi ferikliğe terfi ettirilerek Edirne'deki İkinci Ordu kumandanlığına atandı. Otuzbir Mart Vak'ası'nı bastırmak için Selânik'ten yola çıkan Hareket Ordusu'nu destekledi. Ahmed Tevfik Paşa ve Hüseyin Hilmi Paşa hükümetlerinde Harbiye, Hakkı Paşa hükümetinde Bahriye nâzırlığı yaptı. Nâzırlıktan ayrıldıktan sonra Âyan Meclisi üyeliğine tayin edildi (1911). Gazi Ahmed Muhtar Paşa hükümetinde Nâfia ve Kıbrıslı Kâmil Paşa kabinesinde vekâleten Bahriye nâzırı oldu. Balkan barışı için toplanan Londra Konferansı'na delege olarak katıldı. Fakat Mahmud Şevket Paşa hükümeti kurulunca geri çağrıldı. I. Dünya Savaşı sonuna kadar Âyan Meclisi üyeliği dışında hiçbir görev almadı. Karısını tedavi ettirmek üzere gittiği İsviçre'de iken Mondros Mütarekesi imzalandı (30 Ekim 1918). Mütareke şartları yüzünden bir süre İstanbul'a gelemedi. Paris Konferansı'na giderken İsviçre'ye uğrayan Sadrazam Damad Ferid Paşa'dan İstanbul'a dönmesi konusunda yardım istedi. Sadrazam yakında kabinede değişiklik yapacağını, kendisine hükümette görev vermek istediğini ve bu şekilde İstanbul'a dönüşünün kolay olacağını söyledi.

Paris'ten eli boş dönen ve Kuvâ-yi Milliye'ye karşı tutumu yüzünden eleştirilen Damad Ferid Paşa istifa etti ve ertesi günü tekrar görevlendirildi (21 Temmuz 1919). Üçüncü hükümetini hiçbir partiye mensup olmayan tarafsız kimselerden oluşturan Damad Ferid Paşa, Millî Mücadele'ye

sempati duyan Ali Rızâ, Ahmed İzzet ve Sâlih paşaları kabineye aldı. Bu üç paşanın ortak özelliği, yaşlı oluşları yanında İttihatçılığa fazla bulaşmamış olmalarına rağmen mektepli asker olmalarından dolayı asker ve sivil bürokrasi tarafından sevilmeleriydi. Bu sebeple bunlar eski düzenden yeni düzene geçişte bir nevi hakemlik rolü oynayabilirlerdi. Bahriye nâzırlığına getirilen Sâlih Paşa, İsviçre'den dönünceye kadar Ali Rızâ Paşa kendisine vekâlet etti. Damad Ferid Paşa'nın olumsuz tutumu yüzünden Anadolu ile İstanbul'un irtibatı kesilince hükümet istifa ettirilerek (30 Eylül 1919) Ali Rızâ Paşa hükümeti kuruldu (2 Ekim 1919). Bahriye nâzırlığı görevini yeni hükümette de koruyan Sâlih Paşa, Kuvâ-yi Milliye ile olan anlaşmazlıkları gidermek için Anadolu'ya bir temsilci gönderilmesini teklif etti. Hükümet de teklif sahibi olarak kendisini görevlendirdi. Amasya'da Mustafa Kemal Paşa, Hüseyin Rauf (Orbay) ve Bekir Sami beylerle üç gece (20-22 Ekim 1919) boyunca müzakerelerde bulundu ve anlaşma sağlanan konularla ilgili beş protokol imzaladı. Böylece Erzurum ve Sivas

kongrelerinde alınan kararlar İstanbul hükümeti tarafından kabul edilmiş oldu. Varılan anlaşma gereğince seçimler yapılarak Meclisi Meb'ûsan İstanbul'da toplandı (12 Ocak 1920). Fakat İstanbul ile Anadolu'nun barışmasından rahatsız olan İtilâf devletlerinin yoğun baskıları yüzünden Ali Rızâ Paşa hükümeti istifa etmek zorunda kaldı (3 Mart 1920).

Padişah, Ali Rızâ Paşa hükümeti çizgisinde bir hükümetin zorunlu olduğuna kanaat getirerek Sâlih Paşa'yı saraya davet etti. Çağrılış sebebini öğrenince ağlamaya başlayan paşa kesinlikle görevi kabul etmeyeceğini bildirdi. Damad Ferid'in tekrar sadârete geleceğini ve bunun doğuracağı kötü sonuçları anlatan Mâbeyin başkâtibi Ali Fuat Bey (Türkgeldi) tarafından "âdeta zorla" padişahın huzuruna sokuldu. Huzurda da bir süre tereddüt gösteren Sâlih Paşa vezirlik ve müşirlik rütbesine yükseltilerek hükümeti kurmakla görevlendirildi. Padişah, kabineye mebuslardan üye almamasını ve alacağı kimseleri önceden saraya danışmasını istedi. Meclis dışından adam bulmakta zorlandığı için nezâretlerin çoğunu vekâleten dolduran Sâlih Paşa, Bahriye nâzırlığını kendisi yüklendi. Tamamen tarafsız kişilerden oluşan Sâlih Paşa hükümeti padişah tarafından onaylanarak görevine başladı (8 Mart 1920). Ali Fuat Bey, Sâlih Paşa hükümetinin alelacele kurulduğu, derme çatma olduğu, iç ve dış ilişkilerin gerginleştiği bir zamanda böyle bir hükümetin devam edemeyeceğinin Sâlih Paşa

tarafından da bilindiğini yazmaktadır (Görüp İşittiklerim, s. 258). Hükümetin kuruluşunu Mustafa Kemal'e bildiren Hüseyin Rauf Bey, Sâlih Paşa iyi niyetli olsa dahi bu hükümetin Damad Ferid'e zaman kazandırmak amacıyla sarayın bir tertibi olduğunu ileri sürüyor ve güvenoyu vermeyeceklerini söylüyordu. İngiliz istihbarat kaynakları, milliyetçiler kendilerinden bir hükümet istedikleri halde padişahın tarafsız bir hükümet kurmayı başardığını ve müttefiklerin desteği olmadan Damad Ferid'i görevlendirmeyeceğini yazıyordu. Bazı gazeteler ise Damad Ferid'in saraya çağrıldığını, kendisine teklif yapıldığını ve paşanın dostlarıyla konağında görüşmeler yaptığını haber veriyordu. Kısacası Damad Ferid tehlikesinin devam ettiği ve Sâlih Paşa hükümetinin uzun sürmeyeceği anlaşılıyordu.

İtilâf devletleri Rum ve Ermeniler'in müslümanlar tarafından katledileceği şâyiasını yaydılar. Hükümet haberleri yalanlayarak bu tür haber yayanların dîvânıharbe verileceğini duyurdu. İstanbul'u işgale başlayan Müttefikler (15/16 Mart gecesi) şehirde sıkıyönetim ilân ederek önemli yerleri ve resmî kurumları işgal ettiler. Milliyetçi mebusları ve devlet adamlarını tutuklayıp Malta adasına sürdüler. İngiliz Elçiliği baştercümanı Ryan sabahleyin Sâlih Paşa'nın evine gelerek işgali resmen tebliğ etti. Eski işgal ile yenisi arasındaki farkı önce kavrayamayan Sâlih Paşa, Ryan'ın sunduğu nota ile bildiriyi okuyunca bunun İstanbul'da hükümetin sonu olduğunu söyledi. Ryan ise bunun arzu edilmediğini, mülkî yönetime karışmak ve meşrû hükümeti zayıflatmak niyetlerinin bulunmadığını, fakat bir süredir var olan "gayri meşrû hükümeti" zayıflatmak istediklerini belirtti. İşgalin, konferans kararlarına karşı direnildiği ve Bâbıâli nezdindeki girişimlerden bir sonuç alınamadığı için yapıldığını söyledi. Sadrazama verilen notada Mustafa Kemal Paşa ile diğer milliyetçi önderlerin Bâbıâli tarafından derhal reddedilmesi isteniyordu. Aksi halde barış şartlarının sertleştirileceği ve işgalin barış antlaşması imzalanıp uygulanıncaya kadar süreceği bildiriliyordu. Nota ile birlikte verilen ve gazetelerde yayımlanan bildiride padişaha açıkça destek verilirken Millî Mücadele liderleri İttihatçılık'la ve padişahın emirlerine uymamakla suçlanıyor ve hükümetten bunların açıkça kınanması isteniyordu. Hemen kabineyi toplayan Sâlih Paşa durumu değerlendirdikten sonra saraya gidip bilgi verdi. Öğleden sonraki toplantıda istifanın gerekli olduğunu söyleyen sadrazam, Dahiliye Nâzırı Hâzım Bey ve bazı nâzırların bunun mücadeleden kaçmak olacağını söylemeleri üzerine istifadan vazgeçti. Müttefiklerin ortak notasına 18 Mart akşamı

cevap verilerek işgal için haklı bir gerekçenin bulunmadığı, Anadolu'daki hareketin Yunan işgalinden ve zulmünden kaynaklandığı, Ermenistan ve Pontus devletlerinin kurulacağı söylentilerinin bu etkiyi daha da şiddetlendirdiği bildirildi. Sâlih Paşa istifa etmedikçe müttefiklerin istediği Damad Ferid'in tayini mümkün değildi. Bu yüzden İtilâf devletleri hükümete karşı bir sinir harbi başlattılar. Sâlih Paşa kabinenin sallandığını ve Damad Ferid'in mutlaka geleceğini söylüyor, kalabildiği kadar görevde kalmayı memleket için faydalı görüyor ve istifa etmemekte direniyordu. Bu arada Mustafa Kemal Paşa, Temsil Heyeti adına bütün ülke yönetimine el koyarak İstanbul ile haberleşmeyi kesti ve Ankara'da yeni bir meclisin toplanması çalışmalarına başladı. Anadolu ile birlikte hareket etmek isteyen Sâlih Paşa mebuslardan oluşturduğu bir heyeti Ankara'ya gönderdi. Ancak işgalcilerin millî hareketin derhal durdurulmasını ve Kuvâ-yi Milliye'nin açıkça kınanıp reddedilmesini, aksi takdirde zora başvuracaklarını bildirmeleri üzerine istifa etti (2 Nisan 1920). Böylece yirmi beş günlük Sâlih Paşa hükümetiyle birlikte altı ay önce kurulan Anadolu-İstanbul yakınlaşması da sona erdi. Damad Ferid Paşa hükümeti tarafından hakkında tahkikat başlatılarak müşirlik rütbesi ferikliğe indirilen Sâlih Paşa (18 Temmuz 1920), Ahmed Tevfik Paşa hükümetinin kurulmasıyla (21 Ekim 1920) yargılanmaktan kurtuldu ve eski rütbesi iade edildi.

Sâlih Paşa, Ahmed Tevfik Paşa kabinesinde Bahriye nâzırlığına getirildi. Dahiliye Nâzırı Ahmed İzzet Paşa'nın başkanlığındaki heyetle birlikte Kuvâ-yi Milliye liderleriyle görüşmek ve anlaşmazlıkları halletmek üzere Anadolu'ya gönderildi (2 Aralık 1920). Heyetle Bilecik'te görüşen Mustafa Kemal Paşa, İstanbul hükümetini tanımadığını açıklayarak heyet üyelerini Ankara'ya götürüp üç ay burada alıkoydu. Sâlih ve Ahmed İzzet paşalar millî hareketi her bakımdan destekleyeceklerini, fakat saltanat hukukuna aykırı hiçbir adım atmayacaklarını kesin bir dille ifade ettikleri için İstanbul ile Ankara arasında uzlaşma sağlanamadı. İki Osmanlı müşiri, İstanbul'a döndükten sonra resmî bir görev almayacaklarına dair yazılı taahhütte bulunmalarından sonra salıverildiler (7 Mart 1921). İstanbul'a dönünce verdikleri söz gereğince görevlerinden istifa eden paşalar (23 Nisan 1921), Sakarya savaşının başlangıcında tekrar kabineye alındılar (12 Haziran 1921). Sâlih Paşa daha önce kaybettiği karısının naaşını nakletmek üzere İsviçre'ye gittiğinde (7 Ağustos - 20 Ekim 1921) Millî Mücadele'nin desteklenmesi konusunda Fransa ve İtalya ile gizli temaslarda bulundu.

Saltanatın kaldırılması üzerine diğer hükümet üyeleriyle birlikte istifa eden (4 Kasım 1922) Sâlih Paşa, milliyetçi olmakla birlikte kendisinden on yedi yaş küçük ve bir sonraki nesle mensup bir asker olan Atatürk'le hiçbir zaman tam olarak anlaşamadı. Atatürk ona ne görev verdi ne de özel hayatına karıştı. Çok cüzi bir maaşla emekli edilen ve 1934'te Kezrak soyadını alan paşa yoksul bir şekilde yaşadığı İstanbul Göztepe'deki evinde vefat etti (25 Ekim 1939). Mareşallere mahsus cenaze töreniyle Eyüp'e defnedildi. Askerlikten çok politik görevlerde kullanılan Sâlih Paşa dürüst ve samimi bir meşrutiyetçi ve sözüne güvenilir bir kişiydi.

BİBLİYOGRAFYA

Gazi Mustafa Kemal, Nutuk, Ankara 1927, s. 145-283; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 2118-2131; Danişmend, Kronoloji, IV, 463-564; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim (Ankara 1949), Ankara 1984, s. 38, 42-43, 258-260; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1973, I, 148, 151, 153-155, 205-210; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, Ankara 1998, II, 10, 38, 46-48, 98-100, 157-159, 286-287, 381-487; "Salih Paşa, Hulûsi", TA, XXVIII, 79.

Cevdet Küçük

SÂLİH b. İSHAK

(bk. CERMÎ).

SÂLİH b. MİRDÂS

(صالح بن مرداس)

Ebû Alî Esedü'd-devle Sâlih b. Mirdâs b. İdrîs el-Kilâbî (ö. 420/1029)

Mirdâsîler'in kurucusu ve ilk emîri (1024-1029).

el-Cezîre'de yaşayan Kilâb b. Rebîa kabilesine mensup bir bedevî reisidir. Rahbe'yi ele geçiren Âne hâkimi İbn Mühkân'ın bölgedeki düşmanlarına karşı kendisinden yardım istemesi üzerine Rahbe'ye gitti ve bir süre sonra Rahbe'yi onun elinden almaya karar verip şehri tehdit etmeye başladı. Ancak aralarındaki ihtilâf İbn Mühkân'ın kızıyla evlenmesi üzerine son buldu. Âne halkı İbn Mühkân'a karşı ayaklandığında kayınpederiyle birlikte Âne üzerine yürüyüp isyanı bastırdı. Ardından onu öldürtüp Rahbe'ye hâkim oldu ve şehirde hutbeyi Fâtımîler adına okuttu (399/1008-1009). Bu sırada Halep, Hamdânîler'in âzatlılarından Lü'lü'ün oğlu Ebû Nasr Mansûr'un idaresi altındaydı. Fâtımîler'e bağlılığından dolayı Halife Hâkim-Biemrillâh kendisine Murtazâ (Mürtezaddevle) lakabı vermişti. Bir müddet sonra Mansûr ile Fâtımîler arasındaki ilişkiler bozuldu. Bu sırada Mansûr, Hamdânîler'den Seyfüddevle'nin torunu Ebü'l-Heycâ tarafından bozguna uğratıldı. Sâlih bu durumu fırsat bilerek Halep'e göz dikti. Önce Ebü'l-Heycâ'nın hizmetine girdi, ardından kendisine geniş topraklar vaad eden Mansûr'un tarafına geçti. Fakat Kilâboğulları'nın ele geçirdikleri her yeri yağmalayıp istilâ ettiğini gören Mansûr, bir ziyafet vesilesiyle Halep'e gelen Sâlih'i ve Kilâboğulları'nın ileri gelenlerini hapsetti, 200 kişiyi de öldürttü (2 Zilkade 402 / 26 Mayıs 1012), Sâlih'in güzelliğiyle meşhur karısını zorla boşatıp onunla evlendi. İki yıldan fazla hapis yattıktan sonra kaçmayı başaran Sâlih, Kilâboğulları'ndan topladığı 2000 kişilik süvari birliğiyle Halep'e yürüdü ve şehri kuşattı. Bir hurûc hareketi yaparak Sâlih'e hücum eden Mansûr yenilip esir düşünce (12 Safer 405 / 12 Ağustos 1014) kardeşi Ebü'l-Ceyş, Halep'e dönerek şehri savundu. Sâlih, Mansûr'u bir süre hapsettikten sonra bazı şartlarla serbest bıraktı. Buna göre Mansûr 50.000 dinar, 120 rıtl gümüş, 500 parça elbise ve Halep gelirlerinin yarısını Sâlih'e verecekti. Ancak Mansûr Halep'e dönünce anlaşma şartlarını yerine

getirmedi. Bunun üzerine Kilâboğulları Halep'i tekrar muhasara etti. Bu arada Mansûr'un Feth adlı gulâmı Fâtımî halifesi ve Sâlih ile iş birliği yaparak birtakım hilelerle Halep Kalesi'ne hâkim oldu ve hutbeyi Fâtımîler adına okutmaya başladı. Fâtımî halifesi yardımlarından dolayı Sâlih'e Esedüddevle lakabını verdi (406/1016). Ardından Sâlih Halep'ten ayrıldı. Halife Hâkim-Biemrillâh'ın nâibleri gelip şehri teslim aldılar. Emîrülümerâ Azîzüddevle (Azîzülmülk) Fâtik, Halep valisi tayin edildi.

Hâkimiyet sahalarını genişletmek isteyen Sâlih, bu maksatla Benî Tay Emîri Hassân b. Müferric b. Dağfel ve Benî Kelb Emîri Sinân b. Ulyân ile ittifak yaptı. Buna göre Halep'ten Âne'ye kadar uzanan topraklar Sâlih'e, Remle'den Mısır'a kadar olan bölge Hassân'a, Dımaşk da Sinân'a bırakılacaktı (414/1023). Sâlih, bu sırada Sedîdülmülk Ebü'l-Hâris Sü'bân b. Muhammed'in idaresi altında olan Halep'e yürüdü (415/1024). Fâtımî idaresinden memnun olmayan halk şehri Sâlih b. Mirdâs'a teslim etti. Sedîdülmülk kaleye kapandıysa da Sâlih orayı da ele geçirdi (13 Zilkade 415 / 16 Ocak 1025). Kısa bir süre sonra Ba'lebek'ten Âne'ye kadar uzanan toprakları işgal etti. Diyarbekir Mervânî Emîri Nasrüddevle b. Mervân'ın Nümeyrîler'in elindeki Urfa'yı ele geçirmeye teşebbüs etmesi üzerine Nümeyrîler'den Utayr, Sâlih b. Mirdâs'a başvurarak aracı olmasını istedi. Sâlih de onun ricasını yerine getirip Urfa'nın yarısının Nümeyrîler'in elinde kalmasını sağladı (416/1025).

Sâlih ve müttefiki Hassân b. Müferric'in yayılmacı politikalarına son vermek ve bölgeyi kendi hâkimiyeti altına almak için harekete geçen Fâtımî Halifesi Zâhir-Lii'zâzidînillâh, Anuş Tegin ed-Dizberî kumandasındaki büyük bir orduyu onlara karşı sevketti. Taraflar Taberiye gölü yakınlarındaki Ukhuvâine'de karşılaştılar (25 Rebîülâhir 420 / 13 Mayıs 1029 veya 18 Cemâziyelevvel 420 / 4 Haziran 1029). Sâlih ile küçük oğlu savaşta öldürüldü. Daha sonra oğullarından Şibhüddevle Ebû Kâmil Nasr Halep'e, Muizzüddevle Simâl şehrin kalesine hâkim oldu. Kilâboğulları'nı el-Cezîre'den Halep'e getirip yerleştiren ve Mirdâsîler hânedanını kuran Sâlih b. Mirdâs, Arap dahilerinden (dühât-ı Arab) sayılır. Onun cesur ve kararlı bir emîr olduğu, maiyeti tarafından çok sevildiği kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 119-120; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 210-211, 227-228, 230-231, 347-348, 369, 392, 413; XI, 219; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1417/1996, s. 129-131; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 487-488; Ebü'l-Fidâ, el-Yevâḳīt ve'ḍ-ḍarab fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Muhammed Kemâl - Fâlih el-Bekûr), Halep 1410/1989, s. 151-154; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo (1004-1094), Beyrut 1391/1971, bk. İndeks; M. Ahmed Abdülmevlâ, Benû Mirdâs el-Kilâbiyyûn fî Ḥaleb ve şimâli'ş-Şâm, İskenderiye 1405/1985, s. 11-65; M. Sobernheim, "Sâlih", İA, X, 129; M. Canard, "Ḥamdānids", EI[2] (İng.), III, 130; "Âl-i Mirdâs", DMBİ, II, 137-139.

Abdülkerim Özaydın

SÂLİH b. NASRULLAH

(صالح بن نصر الله)

Sâlih b. Nasrillāh b. Sellûm el-Halebî (ö. 1080/1669)

Osmanlı tıp âlimi, hekimbaşı.

Halep’te doğdu. Dedesine nisbetle İbn Sellûm ve Türkçe literatürde daha çok Halebî Sâlih Efendi diye tanınır. Hayatının ilk dönemi hakkında fazla bilgi yoktur; özellikle yeni çalışmalarda mühtedi olduğu ve Katolik bir aileden geldiği söylenmektedir. Tıp tahsilini Halep’te Bîmâristânü’l-Argūnî el-Kâmilî’de yaptı ve hekimbaşılığa kadar yükseldi. Sadrazamlığa getirilen Vali İpşir Mustafa Paşa ile birlikte İstanbul’a gitti (1064/1654). Tayin edildiği Fâtih Külliyesi Dârüşşifası’ndaki başhekimliği sırasında hasta tedavisinde gösterdiği başarıları duyan IV. Mehmed’in takdirini kazanarak ihsanlarına nâil oldu ve etıbbâ-i hâssa arasına alındı. İki yıl sonra hekimbaşılığa getirildi; kendisine Tekfurdağı (Tekirdağ) arpalığı, ardından Mekke kadılığı, İstanbul kadılığı ve Anadolu kazaskerliği pâyeleri verildi. Osmanlı Devleti’nde on dört yıldan fazla bir süre hekimbaşılık görevini yürüten yedi kişiden biridir. Şiirle ilgilenen ve dönemin bazı şairleri tarafından hakkında methiyeler yazılan Sâlih Efendi sesinin güzelliği ve mûsikiye olan ilgisiyle de tanınmıştı. Onun, bir ara Müneccimbaşı derviş Ahmed Dede’nin öğrencisi olduğu

Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi’nin Beyzâvî Tefsiri derslerine katıldığı ve yapılan ilmî tartışmalarda takdir gördüğü bilinmektedir. 3 Rebîülâhir 1080 (31 Ağustos 1669) tarihinde IV. Mehmed’in maiyetinde bulunduğu bir sırada Teselya Yenişehri’nde (Lárissa) öldü ve orada defnedildi.

Latince’yi iyi bildiği anlaşılan Sâlih Efendi, XVII. yüzyıla kadar gelen klasik İslâm tıp ve eczacılık uygulamalarının günümüze ulaşmasına katkıda bulunmuş, 600 yıl boyunca Doğu ve Batı tıbbına hükmeden İbn Sînâ modelinin Doğu’daki son temsilcisi olmuştur. Batı tıbbından geleneksel tıp

teorilerini reddeden, inorganik birleşikleri dahilen kullanıp kimyasal tedavinin öncüsü olan, birçok yeni sentetik ve bitkisel maddenin bulunarak tedavi alanına sokulmasını sağlayan Paracelsus’un (ö. 1541) ekol oluşturan görüşlerini benimsemiş ve eṭ-Ṭıbbü’l-cedîd el-kimyâʾî adlı eserinde onun teorilerinin yanı sıra takipçileri Oswald Crollius, Daniel Sennert ve Johann Jacob Wecher gibi hekimlerin görüşlerini ele alıp yorumlayarak Osmanlı tıbbının modernleşmesine öncülük etmiştir.

Eserleri. 1. Gāyetü’l-beyân fî tedbîri bedeni’l-insân. 1075’te (1664-65) IV. Mehmed’e sunulan bu Türkçe eser bir mukaddime ile dört bölüm (makale) ve bir hâtimeden meydana gelmiştir. Mukaddimede tıp ilminin konusu, kapsamı ve tanımı, insan vücudunun değeri, tıp ilminin saygınlığı ve insan sağlığının korunmasındaki önemi ele alınmış, özellikle koruyucu hekimlik ve sağlıklı hayat kavramlarına işaret edilmiştir. Birinci bölümde sağlıklı yaşayabilmenin şartları ve bunu etkileyen başlıca faktörler, ikinci bölümde müfret ve mürekkep ilâçların insan sağlığının korunmasında ve tedavideki yeri anlatılmıştır. Üçüncü bölümde bazı organlarda görülen başlıca hastalıklar, bunların sebepleri ve tedavilerinde kullanılacak ilâçlar, dördüncü bölümde bütün vücudu etkileyen genel hastalıklar ve tedavileri ele alınır. Örnek gösterilen ilâçların etkileri ve ham maddesi olan bitki ve kimyasalların Türkçe ve Latince isimlerinin kaydedildiği eserde bazı formülasyonların kaynağının verilmesi önemli bir özelliktir. Köprülü Kütüphanesi’ndeki (nr. 975) müellif hattı olması muhtemel nüshasından başka pek çok nüshası bulunan eser Abdi Özkök tarafından günümüz Türkçe’sine çevrilmiş (Gayetülbeyan Fi Tedbiri Bedenil İnsan-İnsan Sağlığını Koruma Yöntemleri, I-II, Ankara 1992), ayrıca çeşitli araştırmalara konu olmuştur. 2. Ġāyetü’l-itḳān fî tedbîri bedeni’l-insân. Müellifin ölümü üzerine müsvedde halinde kalan bu Arapça eser (orijinal nüshası Kudüs Rum Ortodoks Patrikhânesi Kitaplığı’ndadır; bk. Şehsuvaroğlu, s. 295; diğer yazmalar için bk. Brockelmann, GAL, II, 595; Suppl., II, 666-667; Şeşen, s. 44-45) bir mukaddime ile patoloji, farmakoloji, akrâbâzîn ve biyokimyaya ait dört bölümden ibarettir. Birinci bölümün beyaz humma (klorotik anemi, chlorosis), iskorbüt ve plica polonicaya dair (saçların birbirine yapışmasına sebep olan bir deri hastalığı) üç faslı Ernst Seidel tarafından Almanca’ya (“Europaische Krankheiten als literarische Gaste im vorderen Orient”, Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, VI [Leipzig 1913], s. 372-386), aynı

fasıllarla frengiden bahseden faslı Max Meyerhof ve M. Monnerot-Dumaine tarafından Fransızca'ya ("Quelques maladies d'Europe dans une encyclopédie médicale arabe du XVIIe siècle", Bulletin institut Egypte, XXIV [Caire 1941-1942], s. 36-42) çevrilmiş, ayrıca eser hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. İki fasıldan oluşan ve ayrı bir kitap olarak da kabul edilen son bölümün ilk faslı, Latince kaynaklardan yararlanılarak kaleme alınan ve Paracelsus'un fikir ve teorilerine geniş yer veren "eṭ-Ṭıbbü'l-cedîd el-kimyâʾî" adını taşımaktadır. Makale ve fasıl adlarını Almanca'ya çevirerek eserle ilgili açıklamalarda bulunan Paul Richter ilk defa, bu faslın sadece Paracelsus'tan tercüme olmayıp diğer Alman hekimlerinin eserlerine de yer verilmesine dayanarak İbn Sellûm'un aynı zamanda Paracelsus'un görüşlerini şerhettiğini ileri sürmüş ve hangi kısımları Paracelsus'tan veya diğer Alman hekimlerinin eserlerinden aldığını göstermeye çalışmıştır (bk. bibl.). Daha önce üç defa Türkçe'ye çevrilen eṭ-Ṭıbbü'l-cedîd el-kimyâʾî ile onu işleyen, Sâlih Efendi'nin adını el-Kimyâʾü'l-melekiyye şeklinde verdiği son fasıl (aslı Alman hekimi Oswald Crollius'a ait Chymica Basilica, Frankfurt 1608) Kemâl Şehâde tarafından tahkik ve tahlil edilerek yayımlanmıştır (Halep 1417/1997). 3. Akrâbâzîn. Eczacılık hakkında Türkçe kaleme alınmış ilk müstakil eser olan bu kitabında müellif "eczacı" anlamında "ispençiyar" tabirini kullanmakta, eczacının tanımını, niteliklerini ve uyması gereken kuralları verdikten sonra tıp bilimi içindeki yerinin hekim gibi bağımsız olduğunu belirtmektedir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, TY, nr. 28; Süleymaniye Ktp., Âtıf Efendi, nr. 2819/4). 4. Bür'ü's-sâa (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5524/2, vr. 53-55). Brockelmann, Sâlih Efendi'nin Mürekkebât adlı bir başka eserinden de söz etmektedir (GAL Suppl., II, 667).

BİBLİYOGRAFYA

Sâlih b. Nasrullah, eṭ-Ṭıbbü'l-cedîd el-kimyâʾî (nşr. Kemâl Şehâde), Halep 1417/1997, neşredenin girişi, s. 9-32; Muhibbî, H̱ulâṣatü'l-es̱er, II, 240-242; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 358; Râşid, Târih, I, 164; Sicill-i Osmânî, III, 203; IV, 35, 638; Osmanlı Müellifleri, III, 224; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîẖi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1344/1926, VI, 344-345;

Brockelmann, GAL, II, 595; Suppl., II, 666-667; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 102, 109-111, 112; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 423-424; A. Süheyl Ünver, Tıp Tarihimiz Yıllığı I, İstanbul 1966, s. 19-20; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 182-184; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Eczacılık Tarihi Dersleri, İstanbul 1970, s. 293-298; a.mlf. v.dğr., Türk Tıp Tarihi, Bursa 1984, s. 95-100; Kemal Sabri Kolta, "Hekimbaşı Sâlih Bin Nasrullah Bin Sallûm'un Görüşüne Göre Paracelsus" (trc. Arslan Terzioğlu), Türk-Alman Tıbbî İlişkileri Simpozyum Bildirileri: 18 ve 19 Ekim 1976 (haz. Arslan Terzioğlu), İstanbul 1981, s. 93-100; Ahmed Îsâ, Muʿcemü'l-eṭıbbâʾ, Beyrut 1402/1982, s. 222-223; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti'ṭ-ṭıbbi'l-İslâmî, s. 44-52; Turhan Baytop, Türk Eczacılık Tarihi, İstanbul 1985, s. 92-94; H. Hofman, "Gāyetü'l-Beyān Fī Tedbir Bedeni'l-İnsān II (İbn Sellūm ve İbn Sīnā)", Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi İstanbul, 23-28 Eylül 1985, Tebliğler III. Türk Tarihi, İstanbul 1985, I, 289-294; Osman Şevki (Uludağ),

Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi (s.nşr. İlter Uzel), Ankara 1991, s. 195-196, 217; Gülbin Özçelikay - Eriş Asil, "Nasrullah Oğlu Salih'in Gayetülbeyan fi Tedbiri Bedenil İnsan Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme", IV. Türk Eczacılık Tarihi Toplantısı Bildirileri: 4-5 Haziran 1998 (ed. Emre Dölen), İstanbul 2000, s. 249-260; P. Richter, "Paracelsus im Lichte des Orients", Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, VI, Leipzig 1913, s. 294-304; Ali Haydar Bayat, "Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar", KAM, XI/4 (1982), s. 51, 56; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Hekimbaşı Salih Bin Nasrullah (? -1669)", TDA, sy. 100 (1996), s. 195-202.

Kasım Kırbıyık

SÂLİH ZEKİ

(1864-1921)

Bilim tarihçisi, matematik ve astronomi bilgini.

İstanbul'da doğdu. 1882'de Dârüşşafaka Lisesi'ni bitirdikten sonra Posta ve Telgraf Nezâreti Fen Kalemi'nde göreve başladı. Ertesi yıl üç arkadaşıyla birlikte Paris'te elektrik mühendisliği alanında öğretim veren bir yüksek okula gönderildi. Ayrıca Ecole des Ponts et Chaussées ile Collège de France'a da devam ederek buradan mezun oldu (1887). Türkiye'ye dönüp yine Posta ve Telgraf Nezâreti'nde çalışmaya, bu arada bilim tarihiyle ilgilenmeye başladı. 1889'da bir Türk bilim adamının yurt dışında yayımladığı ilk bilim tarihi çalışması olan "Mémoire sur les chiffres indiens" adlı makalesi çıktı. 1889-1890 öğretim yılında Mektebi Mülkiyye'de fizik ve kimya dersleri verdi. 1890'da Rasathâne-i Âmire'de görevlendirildi. 1892'de Resimli Gazete'de "Âsâr-ı Eslâf" genel başlığı altında yazdığı makalelerle Ali b. Velî b. Hamza el-Mağribî'nin Tuḥfetü'l-aʿdâd li-ẕevi'r-rüşdi ve's-sedâd'ını, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Kitâbü Şekli'l-ḳuṭṭâʿını, Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'nin Miftâḥu'l-ḥisâb'ı ile er-Risâletü'l-muḥîṭiyye'sini ve Mühtedî Osman Efendi'nin Hediyyetü'l-mühtedî'sini tanıttı. 1895'te rasathânenin müdürlüğüne tayin edildi. 1897'de Resimli Gazete'nin yöneticisi oldu. 1908'de Tevfik Fikret ile Hüseyin Cahit'in (Yalçın) başında bulunduğu Tanin gazetesinde bilimsel makaleler yazmaya başladı. Aynı yıl Meclisi Maârif üyeliğine getirildi. Bu sırada Dârülfünûn-ı Şâhâne'nin Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîiyye Şubesi'nde analitik geometri, matematiksel fizik, astronomi ve ihtimaller hesabı derslerini verdi. 1910'da Tevfik Fikret'in yerine Mektebi Sultânî'nin müdürlüğüne tayin edildi. 1912'de Maarif Nezâreti müsteşarlığına, 1913'te Dârülfünun umum müdürlüğüne (rektörlük) getirildi. 1917'de yöneticilikten istifa ettiyse de fen şubesindeki öğretim üyeliği görevini sürdürdü. 1919, 1920 yıllarında adı Fen Fakültesi olan bu şubenin dekanlığını yaptı. 1920'de geçirdiği ruhî bunalımın ardından 2 Temmuz 1921'de öldü. Piyanist Vecihe, Halide Edip (Adıvar) ve öğretmen Münevver hanımlarla evlenmiş, bu evliliklerinden beş oğlu olmuştur.

Sâlih Zeki'nin çalışma alanları dört başlık altında değerlendirilebilir. Astronomi. Astronomiye ilişkin ilk bilgilerini Dârüşşafaka Lisesi'ndeki hocası Telgraf Nezâret-i Âliyesi fen müşaviri ve Rasathâne-i Âmire müdür yardımcısı Emile Lacoine'dan almıştır. Rasathânede görevli olduğu yıllarda tek başına ve Lacoine ile birlikte takvim çalışmaları yapmış, aynı dönemde, Ortaçağ İslâm dünyasında yazılan astronomi ve matematikle ilgili bazı eserleri Avrupa'dan temin ederek bunların üzerinde araştırmalar gerçekleştirmiştir. Resimli Gazete'de saat reformu ve meteorolojik olaylar konusunda yazılar yazmış, yine bu dergide "felekiyyât" başlıklı bir dizi makale yayımlamıştır. 1913'te Paris'te saatlerin birleştirilmesi meselesini görüşmek üzere toplanan milletlerarası kongreye Osmanlı delegesi olarak katılmış, böylece Türkiye'de Greenwich saatine geçiş çalışmaları başlamıştır. Ayrıca astronomiye ilişkin çeşitli ders kitapları kaleme almıştır.

Matematik. Sâlih Zeki'ye göre matematik bütün bilimlerin temeli olan en mükemmel bilimdir. Matematik âdeta evrende görülemeyecek kadar küçük gerçekleri gösteren bir mikroskoptur. Doğa yasalarının keşfi de evrenin matematik düşüncesiyle incelenmesinden kaynaklanmaktadır. Meselâ Newton'un çekim kanunu matematiği temel aldığından en basit, en mükemmel, en genel ve en açık kanundur (Köz, s. 75). Sâlih Zeki'nin, Başhoca İshak Efendi ve Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa'dan sonra çağdaş matematiğin Türkiye'ye girişinde önemli hizmetleri olmuştur. Dârülfünun'da verdiği konferanslarla ve çeşitli eserleriyle sayılar kuramı, sanal sayılar, Öklid dışı geometriler ve ihtimaller hesabı gibi Türk matematikçilerinin o günlerde yabancısı olduğu birçok alanı Türkiye'de tanıtmıştır. Aynı zamanda ilk, orta ve yüksek öğretimde matematik eğitiminin yaygınlaşmasında büyük rol oynamıştır.

Mantık. Türkiye'ye cebirsel mantığın girişinde Sâlih Zeki'nin çalışmaları önemlidir. Dârülfünun'da verdiği mantığa dair ders notlarını Mîzân-ı Tefekkür adıyla yayımlamış ve burada İngiliz matematikçilerinden George Boole'ün geliştirmiş olduğu cebirsel mantığı ayrıntılı biçimde tanıtmıştır. Sâlih Zeki'ye göre mantıkta üç bakış açısı bulunmaktadır: Mantık-ı sûrî (formel mantık), mantık-ı musavver (niceleme mantığı), mantık-ı işârî (cebirsel mantık). Bunlardan cebirsel mantığı benimsemiş (Ömerustaoğlu, I/1 [1996], s. 111-112) ve onu açıklarken tamamen Boole'ün sistemine bağlı

kalmıştır.

Bilim Tarihi. Türk bilim tarihi yazıcılığı, XIX. yüzyılın ilk yarısı ile XX. yüzyılın ilk yarısı arasındaki uyanış sürecinde Batı'dan aktarılan düşünsel etkinliklerden biri olarak gelişmiştir. Sâlih Zeki, İslâm toplumunda

süregelen bilimsel çalışmaları günümüz bilim tarihi yöntemleriyle yeni baştan değerlendirmiştir; dolayısıyla o, Türkiye'de bilim tarihi yazıcılığının babası sayılabilir. Onun bu konudaki en önemli eseri Âsâr-ı Bâkıye'dir. Bilim tarihinin yanında bilim felsefesiyle de ilgilenen Sâlih Zeki, Fransız matematikçisi ve bilim felsefecisi Jules-Henri Poincaré'nin bu konudaki eserlerini yayımlanmalarından kısa bir süre sonra Türkçe'ye çevirmiş, böylece hem bu düşünürün hem de onun bilim anlayışının Türkiye'de tanınmasını sağlamıştır.

Eserleri. 1. Hikmeti Tabîiyye Dersleri (Ahmed Fahri ile birlikte, I-II, İstanbul 1309). 2. Kāmûs-ı Riyâziyyât. Matematik ve astronomide kullanılan terimleri açıklamak ve matematikçilerle astronomların biyografilerini verip eserlerini tanıtmak amacıyla hazırlanmış olup bu özelliğiyle Türkiye'de yapılan ilk çalışmadır; ayrıca Türkçe'de yazılan ilk matematik ve astronomi tarihi ansiklopedisidir. Eserin ilk cildi Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa tarafından tashih edilerek yayımlanmış (İstanbul 1315), Sâlih Zeki'nin ölümünden sonra diğer ciltlerin basımına girişilmiş, ancak sadece II. cildi basılabilmiştir (İstanbul 1342). Kalan kısmın 4000 sayfa tutarındaki müsveddeleri on cilt halinde İstanbul Üniversitesi

Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 910-919). 3. Âsâr-ı Bâkıye*. Türk ve İslâm bilim tarihi açısından büyük önem taşıyan eserde İslâm öncesi ve özellikle eski Yunan ve Hint muhitindeki çalışmalar ortaya konulmuştur. Dört cilt olarak planlanan kitabın ilk cildinin birinci ve ikinci kısımları basılmış olup (İstanbul 1329) diğer ciltler müsvedde halinde kalmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 903, 904, 905). Âsâr-ı Bâkıye'nin basılan kısmı günümüz Türkçe'siyle yeniden yayımlanmıştır (Sâlih Zeki, Asâr-ı Bâkiye: Ortaçağ İslâm Dünyasında Trigonometri [haz. Remzi Demir - Yavuz Unat], Ankara 2003, I, a.e.: Ortaçağ İslâm Dünyasında Hesap ve Cebir [haz. Melek Dosay Gökdoğan], Ankara 2003, II; a.e.: Bilginlerin Yaşamları ve Yaptıkları [haz. Melek Dosay Gökdoğan v.dğr.], Ankara 2004, III). 4. İlmin Kıymeti. Jules-

Henri Poincaré'nin bilim felsefesiyle ilgili La valeur de la science adlı eserinin tercümesidir (İstanbul 1330). 5. Dârülfünûn Konferansları (I-II, İstanbul 1331). Eserde, XIX. yüzyıl matematiğinin en önemli konuları arasında bulunan Öklid dışı geometrilerle sanal nicelikler üzerine kurulmuş çeşitli alanlar ayrıntılı biçimde tanıtılmıştır. 6. Mîzân-ı Tefekkür (İstanbul 1332). Eserde İngiliz matematikçilerinden George Boole'ün geliştirmiş olduğu cebirsel mantık savunulmaktadır. 7. Mebâhis-i Elektrik (İstanbul 1338). Sâlih Zeki'nin Dârülfünun'da 1905-1909 yılları arasında verdiği derslerin özetinden oluşan kuramsal elektrikle ilgili bir eserdir. Bir giriş ve iki kısımdan meydana gelen kitap Batı'da elektrik konusunda yapılan çalışmaların ülkemize aktarılması bakımından önemlidir. 8. İlm-i Tabakātü'l-arz (İstanbul 1923). Jeoloji meselelerini konu alır ve bu arada Kant-Laplace kuramına da yer verir. 9. İlim ve Faraziye. Jules-Henri Poincaré'nin La science et l'hypothèse adlı eserinin çevirisidir (İstanbul 1927). 10. İlim ve Usul. Aynı bilginin Science et méthode adlı eserinin tercümesidir (İstanbul 1928).

Sâlih Zeki'nin diğer eserleri de şunlardır: 1308 Sene-i Mâliyyesine Mahsus Takvim (İstanbul 1309); Takvîm-i Cedîd: 1310 Sene-i Mâliyyesine Mahsus (Emile Lacoine ile birlikte, İstanbul 1311); Muhtasar Hikmeti Tabîiyye (İstanbul 1312); Hulâsa-i Hisâb-i İhtimâlî (İstanbul 1314); Hikmeti Tabîiyye-i Umûmiyyeden Mebhas-ı Elektrik (İstanbul 1318); Nazarî ve Amelî Hendese (I-III, İstanbul 1322, 1326, 1328); Mebâdî-i Hendese (İstanbul 1325); Muhtasar Hendese (İstanbul 1325); Hikmeti Tabîiyye-i Umûmiyyeden Mebhas-ı Harâret-i Harekiyye (İstanbul 1326); Hikmeti Tabîiyye-i Umûmiyyeden Mebhas-ı Savt (İstanbul 1326); Hikmeti Tabîiyye-i Umûmiyyeden Mebhas-ı Câzibe-i Umûmiyye (İstanbul 1327); Hikmeti Tabîiyye-i Umûmiyyeden Mebhas-ı Elastikiyyet ve Şa'riyyet (İstanbul 1327); Yeni ve Musahhah Muhtasar Hikmeti Tabîiyye (İstanbul 1327); Cebir Dersleri (İstanbul 1328); Hisâb-ı İhtimâlât (İstanbul 1328); Mücmel Cebir (İstanbul 1329); Mücmel Hendese (İstanbul 1329); Nazarî ve Amelî Mücmel Hendese (İstanbul 1329); Müsellesât-ı Müsteviyye (İstanbul 1329); Yeni ve Musahhah Hikmeti Tabîiyye (İstanbul 1330); Yeni Tertip Hikmeti Tabîiyye (İstanbul 1331); Yeni Kozmoğrafya (İstanbul 1331); İlk Hendese Dersleri: Devr-i Mutavassıta Birinci Sene (İstanbul 1332); İlk Hendese Dersleri: Devr-i Mutavassıta İkinci Sene (İstanbul 1332); Muhtasar Kozmoğrafya (İstanbul 1332); Yeni Usul Resimli Hesap Dersleri

(altı kitap, Hamazasb Hakiyan ile birlikte, İstanbul 1332); Mebâdî-i Felsefe-i İlmiyye (I-II, İstanbul 1332); Mukaddimât-ı Ulûm-i Tabîiyyeden Yeni Hikmet ve Kimya (İstanbul 1333); Usûl-i Cebir (I-II, İstanbul 1338); Hesap Dersleri (İstanbul 1927). Sâlih Zeki'nin yerli ve yabancı dergi ve gazetelerde birçok ilmî makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kerim Erim, "Riyaziye", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 477-483; İsmail Köz, Sâlih Zeki'nin Mantık Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Celâl Saraç, Sâlih Zeki Bey: Hayatı ve Eserleri (haz. Yeşim Işıl Ülman), İstanbul 2001; Remzi Demir, "Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Gelişimine Genel Bir Bakış (1532-1993)", Türkiye'de Bilim Tarihi Araştırmalarının Dünü ve Bugünü (haz. Esin Kâhya v.dğr.), Ankara 2003, s. 1-92; a.mlf., "Sâlih Zeki Bey'in Journal Asiatique'de Yayımlanan Notation Algébrique Chez Les Orientaux Adlı Makalesi", Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik (ed. Yavuz Unat), Ankara 2008, s. 85-102; a.mlf. - Ali Rıza Tosun, "Sâlih Zeki Bey'in İslâm'da Matematiksel Bilimler Tarihi Adlı Makalesi", a.e., s. 15-41; a.mlf. - Yavuz Unat, Doğumunun 140. Yıldönümünde Sâlih Zeki Bey, Ankara 2004; a.mlf. - İnan Kalaycıoğulları, "Büyük Bir Matematik Tarihçisi ve Felsefecisi: Salih Zeki Bey (1864-1921)", Kutadgubilig, sy. 6, İstanbul 2004, s. 195-211; Yavuz Unat, "Asâr-ı Bâkiye ve Yazılış Yöntemi", Osmanlı Bilimi Araştırmaları (Salih Zeki özel sayısı), VII/1, İstanbul 2005, s. 23-31; Melek Dosay Gökdoğan, "Sâlih Zeki'de Hint Rakamlarının Kökeni Meselesi", Ortaçağ İslâm Dünyası'nda Bilim ve Teknik (ed. Yavuz Unat), Ankara 2008, s. 116-125; Adnan Adıvar, "Athār-i-Bāqiya: A History of Arabic Mathematics by Sālih Zeki", ISIS, XIX/3 (1933), s. 506-515; Adnan Ömerustaoğlu, "Salih Zeki Bey'in Mantık Görüşü", Akademik Araştırmalar, I/1, Erzurum 1996, s. 111-118; Erdal İnönü,

"Salih Zeki ve Asâr-ı Bâkiye", Osmanlı Bilimi Araştırmaları, VII/1 (2005), s. 1-21; Hülya Şenkon, "Salih Zeki ve Asâr-ı Bâkiye'nin 1960'larda Yapılmış Bir Çevirisi", a.e., s. 33-44; Atilla Bir - Mustafa Kaçar, "Salih

Zeki'nin 'Teslis-i Zâviye' Konusundaki 'Bir Hendese Meselesi' Adlı Yazı Dizisi", a.e., s. 45-66; Meltem Akbaş, "Salih Zeki ve 'Zaman' Başlıklı Konferansı", a.e., s. 79-96; Feza Günergun, "Salih Zeki ve Astronomi: Rasathane-i Amire Müdürlüğü'nden 1914 Tam Güneş Tutulmasına", a.e., s. 97-122; a.mlf., "Asâr-ı Bâkiye ve Salih Zeki Üzerine Ek Bilgiler", a.e., s. 187-191; Emre Dölen, "Salih Zeki ve Darülfünun", a.e., s. 123-135; Şeref Etker, "Salih Zeki-Üç Boyutlu Bir Biyografi İçin", a.e., s. 137-154; Tanju Demir, "Salih Zeki ve 'Ecnebi Postahaneleri'nin Kaldırılması Konusundaki Görüşleri", a.e., s. 169-185; Sâlim Aydüz, "Sâlih Zeki", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 496-497.

Yavuz Unat

SÂLİHA SULTAN

(ö. 1152/1739)

I. Mahmud’un annesi, vâlide sultan.

II. Mustafa’nın kadını ve daha sonra I. Mahmud adıyla tahta geçecek olan Şehzade Mahmud’un annesidir. 1680 yılında doğduğu ve Rum asıllı olduğu ileri sürülür. 3 Muharrem 1108 (2 Ağustos 1696) tarihinde Edirne Sarayı’nda Şehzade Mahmud’u dünyaya getirdi. 10 Rebîülâhir 1115’te (23 Ağustos 1703) II. Mustafa’nın tahttan indirilmesi üzerine maiyetiyle birlikte Eski Saray’a gönderildi ve yaklaşık yirmi yedi yıl burada yaşamak zorunda kaldı. III. Ahmed’in Patrona İsyanı neticesinde tahttan indirilmesi ve oğlu Şehzade Mahmud’un 1 Ekim 1730 tarihinde tahta geçmesiyle birlikte vâlide sultan olarak tekrar Topkapı Sarayı’na taşındı. Haremeyn muhasebecisi Osman Efendi vâlide sultan kethüdâlığına tayin edildi.

I. Mahmud’un, dolayısıyla vâlide sultanın saltanatlarının birinci yılı Patrona Halil ve yandaşlarının vesâyeti altında geçti; her ikisi de iktidarlarını âsilerle paylaşmak zorunda kaldı. Sâliha Sultan’ın Patrona Halil’e ikinci oğlum diye hitap etmesi ve saraya geldiğinde ona ihsanlarda bulunması bu vesâyetin zorunlu bir yansımasıydı. Sâliha Sultan, Topkapı Sarayı’nda yaklaşık dokuz yıl vâlide sultan olarak yaşadı. Uzun süredir mustarip olduğu hastalığına iyi gelir ümidiyle Tırnakçı Yalısı’na gitti ve 17 Cemâziyelâhir 1152 (21 Eylül 1739) tarihinde burada vefat etti. I. Mahmud’un emri üzerine yalı kasrına nakledilen naaşı, cenaze namazı kılındıktan sonra Yenicami’ye götürülerek caminin arkasındaki Cedîd Havâtîn Türbesi’nde defnedildi. Sâliha Sultan’ın kendisinden önceki saray kadınları gibi devlet işlerine müdahale etme iradesinin, böyle bir şöhretinin ve ihtirasının olmadığı görülür; ancak yine de bu yönde bazı müdahalelerinin bulunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. Sâliha Sultan’ın Alibeyköy’de bir çiftliği vardı. Oğlu I. Mahmud’un 1 Rebîülâhir 1147’de (31 Ağustos 1734) Bahâriye Sahilsarayı’na giderken bu çiftliğe uğrayıp birkaç gün kaldığı bilinmektedir. Eyüp’te de bir yalısı olan vâlide sultan oğluyla birlikte zaman zaman Şevkâbâd Kasrı’na gidip kalırdı.

Sâliha Sultan kendisinden önceki pek çok saray kadını gibi bazı hayır eserleri yaptırmıştır. 1137'de (1725) inşa ettirdiği Silivrikapı civarında Sitti Hatun Mescidi'nin karşısındaki çeşme, 1735'te Eyüp Defterdar'da Yâvedûd Camii'nin yanında klasik Türk mimari üslûbunda yaptırdığı çeşme, 1731'de Tophane civarında Kādirîhâne Dergâhı'nın cümle kapısının yanında inşa ettirdiği çeşme ile 1145'te (1732-33) Hacı Âmâ mahallesinde yaptırdığı Azapkapı Çeşmesi, Sebili ve Sıbyan Mektebi (bk. AZAPKAPI ÇEŞMESİ ve SEBİLİ) bunlar arasında sayılabilir. Çeşme ve sebille birlikte bir bütünlük oluşturan ve Kur'ân-ı Kerîm öğretmek amacıyla açılan Azapkapı'daki Vâlide Sultan Mektebi 1957'de yıktırılmıştır. I. Mahmud, Galata ve Beyoğlu taraflarına su getirmek amacıyla 1732'de Bahçeköy civarında yaptırdığı su kemerine annesinin adını vermiştir. Sâliha Sultan, bu hayır eserlerinin yanında bazı binaları onartmıştır. 1731 Galata yangını yüzünden harap olan Arap Camii'ni tamir ettirip genişletmiş ve cami için yeni bir şadırvan yaptırmıştır (bk. ARAP CAMİİ). Çengelköy'deki Hacı Ömer Mescidi'ni tamir ettirerek minber koydurduğu gibi camiye bir tuğla minare yaptırmıştır. Kısıklı'daki Selâmî Efendi Mescidi'ni 1123'te (1711) onartmış, Üsküdar'daki Alaca Minare (Murad Kaptan) Mescidi'nin minaresini yeniletmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Subhî Tarihi: Sami ve Şakir Tarihleriyle Birlikte (haz. Mesut Aydıner), İstanbul 2007, s. 50, 58, 165-167, 224, 236, 819; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 117-119; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 130-132, 148-150; II, 63-66, 73, 75; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (nşr. H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 40, 84, 97; M. Münir Aktepe, Patrona İsyanı 1730, İstanbul 1958, s. 161; a.mlf., "Mahmud I", İA, VII, 158; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 73; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 8, 17, 58; H. Örcün Barışta, İstanbul Çeşmeleri-Azapkapı Saliha Sultan Çeşmesi, Ankara 1995.

Ali Akyıldız

SÂLİHİYYE

(الصالحيّة)

Zeydiyye’den Hasan b. Sâlih’in (ö. 168/784-85) görüşlerini benimseyen ve Kesîrünnevâ el-Ebter’e (ö. 169/785-86) nisbetle Bütriyye diye de anılan fırka

(bk. ZEYDİYYE).

SÂLİHİYYE

(الصالحيّة)

Mürcie’den Sâlih b. Ömer’in görüşlerini benimseyen tâli bir fırka

(bk. MÜRCİE).

SÂLİHZÂDE AHMED ESAD EFENDİ

(bk. ESAD EFENDİ, Sâlihzâde).

SÂLİK

(bk. SÜLÛK).

SÂLİM

(سالم)

(ö. 1156/1743)

Tezkire yazarı, divan şairi ve hattat.

Cemâziyelâhir 1099'da (Nisan 1688) İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed olup Şeyhülislâm Mirza Mustafa Efendi'nin oğludur. İlk eğitimini Yenibahçeli Çelebi Efendi'den aldı. Babası ilmiye sınıfına mensup olduğundan 1104'te (1692-93) Şeyhülislâm Ebû Saidzâde Feyzullah Efendi'den mülâzım oldu. Babasından ve diğer âlimlerden ilim tahsiline devam etti. Muhammed b. Selâm el-İskenderânî'den hadis icâzeti aldı. 1116'da (1704) ibtidâ-i hâric rütbesiyle Siyavuş Paşa Medresesi'nde başladığı müderrislik görevine İstanbul'un çeşitli medreselerinde devam etti. Şâban 1125'te (Eylül 1713) Süleymaniye Dârülhadisi müderrisliğine yükseldi. Aynı yılın zilhicce ayında (aralık-ocak) Selânik kadısı oldu. Görevini kötüye kullandığı, zevku safaya düşkün olduğu yolundaki şikâyetler üzerine bir fermanla Cemâziyelevvel 1126'da (Mayıs 1714) azledilerek Serez'de ikamete memur edildi (Ahmed Refik, s. 47-50). Burada iki ay kaldıktan sonra İstanbul'a geldi. Babasının şeyhülislâm olmasıyla Zilhicce 1126'da (Aralık 1714) Galata kadılığına tayin edildi. Muharrem 1127'de (Ocak 1715) Mekke pâyesine nâil oldu. Yine hakkındaki bazı şikâyetler yüzünden Sadrazam Şehid Ali Paşa tarafından Cemâziyelâhir 1127'de (Haziran 1715) Galata kadılığından azledildi. Bu sırada babası da şeyhülislâmlıktan uzaklaştırılınca her ikisi Trabzon'da ikamete memur edildi. Şevval 1128'de (Eylül-Ekim 1716) Bolu'ya, iki ay sonra da İstanbul'a dönmelerine müsaade edildi. Ardından Keşan kazası arpalık olarak verildi. Rebîülevvel 1132'de (Ocak 1720) İstanbul pâyesi tevcih edilip arpalığına Balya kazası da eklendi. Bu arada Emîr Buhârî Tekkesi şeyhi Fazlullah Efendi'den inâbet aldı. 1134'te (1722) tamamladığı tezkiresini Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'ya sundu. Eserin beğenilmesi üzerine aynı yılın zilkade ayında (ağustos) İstanbul kadılığına tayin edildi. Süresini tamamlayınca Ramazan 1135'te (Haziran 1723)

görevinden alındı. Mâzul bulunduğu sırada Damad İbrâhim Paşa'nın emriyle Aynî Tarihi'ni (ʿİḳdü'l-cümân fî târîḫi ehli'z-zamân) Türkçe'ye çevirmek için kurulan, aralarında Nedîm, Seyyid Vehbî ve Çelebizâde Âsım Efendi gibi şair ve âlimlerin bulunduğu heyette görevlendirildi. Cemâziyelevvel 1143'te (Kasım 1730) Anadolu kazaskerliğine getirildi, bir yıl sonra azledildi. Rumeli kazaskerliğine tayin edilip görev süresini tamamlayınca 1149'da (1736-37) görevinden alındı.

Sâlim 1156'da (1743) Rumeli kazaskerliğinden mâzul olarak Şehzadebaşı Bozdoğan Kemeri civarındaki evinde vefat etti. Araştırmalar sonucunda mezarının babasının mezarı ile birlikte Şehzadebaşı'nda Kalenderhâne Camii yakınındaki Arpaemini Mustafa Efendi Mektebi hazîresinde olduğu tesbit edildiğinden hac yolunda (Bursalı Mehmed Tâhir, s. 21) vefat ettiği rivayeti doğru olmamalıdır. Mezar taşında, "Sâbıkan Rumeli kazaskeri merhum ve mağfûrünleh Mehmed Sâlim Efendi'nin ruhuna el-Fâtiha, sene 1156" kaydı vardır. Önce Râmi Mehmed Paşa'nın kızı ile evlenmiş, daha sonra Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye damat olmuştur. Ancak çocuğu olduğuna dair kaynaklarda bilgi mevcut değildir.

Tezkire yazarları Sâlim'in nesrinden ve şiirinden temiz, kusursuz ve akıcı gibi vasıflarla bahsetmiştir. Sâlim divan şiirinin bütün nazım şekillerinde örnek vermiştir. Bunların çoğu âşıkane ve rindâne, bir kısmı hakîmâne gazelleridir. Mesnevi nazım şekliyle yazılmış kasideleri, manzum mektupları ve manzum tarihleri dikkat çekmektedir. Lâle Devri'ni yaşamış olan Sâlim'in şiirlerinde o dönem İstanbul'unun tabii güzellikleri, semtleri, imar faaliyetleri, günlük hayatı, güzelleri, gezinti ve eğlence yerleri yer almıştır. Sâlim en çok Nâbî'ye saygı göstermiş, tezkiresinde ve divanında ondan üstat diye bahsetmiştir. Yanyalı Esad Efendi, Ebûishakzâde İshak Efendi, Refî-i Kâlâyî, Sâlim-i Trabzonî, Edirneli Enîs ve Nâbî gibi şairler Sâlim'in şiirlerine nazîre yazmışlardır. En çok nazîre yazılan şiiri "Allah aşkına" redifli gazelidir.

Müstakimzâde'ye göre Sâlim devrin tanınmış hattatlarından biridir (Tuhfe, s. 454). Tezkiresinde belirttiğine göre, on yaşlarında iken babasının ikinci Rumeli kazaskerliği görevi dolayısıyla Edirne'de bulundukları yıllarda sülüs, celî ve tuğra çekmede tanınmış bir hattat olan Bahrî mahlaslı Mehmed Efendi'den hat öğrenmiş, Amcazâde Hüseyin Paşa'dan icâzet

alarak birçok beratın yazımında ona yardım etmiştir (Tezkiretü'ş-şu'arâ, s. 236). Tezkiresinin Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3872, müsvedde) ve İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 2407) kütüphanelerindeki nüshalarını kendisi yazmıştır. Ayrıca şiirlerinde hat sanatının terimlerine yer verdiği görülmektedir.

Eserleri. 1. Tezkire-i Sâlim (İstanbul 1315). 1099-1134 (1688-1722) yılları arasında ölen veya o sırada yaşamakta olan 423 şairi kapsamaktadır. Bir mukaddime ile iki bölümden meydana gelen, çok süslü ve ağır bir dille kaleme alınan eserin ilk bölümünde II. Mustafa (İkbâlî) ve III. Ahmed'e (Necîb) yer verilmiş, ikinci bölümde alfabe sırasıyla şairlerin hal tercümeleri yazılmıştır. Şeyhî Mehmed Efendi'nin Vekayiu'l-fuzalâ'sı ile Safâyî Tezkiresi'nden faydalanılarak hazırlanan tezkirenin birçok nüshası vardır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3872, Hamidiye, nr. 1063, Lala İsmâil, nr. 317; İÜ Ktp., TY, nr. 206, 1637, 2407, 6202; TSMK, Hazine, nr. 1271, 1272, Revan Köşkü, nr. 1452; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 766; Trabzon İl Halk Ktp., nr. 505; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 979; Berlin Devlet Ktp., Or. 4, nr. 1357; Viyana Millî Ktp., nr. 1242; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 183). Adnan İnce tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan tezkire basılmıştır (bk. bibl.). 2. Divan. Mevlânâ Müzesi nüshasında mevcut bir kayda göre ilk defa Kalaylıkoz Ahmed Paşa'nın sadrazamlığı döneminde tertip edilmiştir (1116/1704). Aynı kaydın Ömer Faruk Akün'ün özel kitaplığındaki nüshada da yer aldığı bildirilmektedir (İA, X, 132). 5868 beyitten meydana gelen ve rubâî

şeklinde manzum bir mukaddime ile başlayan divanda otuz altı kaside, üç mesnevi, on yedi musammat, on üç tezkire ve mektup, altı lugaz, 309 gazel, kırk üç manzum tarih, yirmi kıta, on bir rubâî, yedi nazım, 175 matla' ve müfred bulunmaktadır. Divanının beş nüshası bilinmektedir (TSMK, Hazine, nr. 888, 915; İÜ Ktp., TY, nr. 184; Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 2405; Oxford Bodleian Ktp., MS, Turk, nr. 107). Eserin tenkitli baskısı -Oxford Bodleian Library nüshası hariç- Adnan İnce tarafından yapılmış (Mirzâzâde Mehmed Sâlim Divanı, Ankara 1994), ayrıca beş nüshası esas alınarak Hüseyin Güfta tarafından üzerinde bir doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). 3. Neylü'r-reşâd fî emri'l-cihâd (İstanbul 1294). On yedi bölümden meydana gelen bir eser olup I. Mahmud adına 1145'te (1732) yazılmıştır. Sâlim'in bizzat kaydettiği veya diğer kaynaklarda adları anılan

eserleri de şunlardır: İkdü’lcümân fî târîhi ehli’z-zamân Tercümesi (Aynî Tarihi’nin hey’et ve coğrafya ile ilgili on bir cüzünün tercümesidir); Selâmetü’l-insân fî muḥâfaẓati’l-lisân (sarf ve nahve dair Arapça bir eserdir); Mâhiyyetü’l-âşık (tasavvuf, tabakat, siyer ve tarihe dair dört ciltlik bir eserdir); Lugat-i Vassâf (Nazmîzâde Murtaza ve Hüseyin efendilerin Vassâf Tarihi’nde anlaşılması güç kelimeler için tertip ettikleri lugatın Türkçe bakımından yenileştirilmiş ve tekrar düzenlenmiş şeklidir); Türkçe-Arapça-Farsça Lugat; Akāid-i İmâm Tahâvî Tercümesi.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlim, Tezkiretü’ş-şu‘arâ (haz. Adnan İnce), Ankara 2005; Safâyî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 131a; İsmâil Belîğ, Nuhbetü’l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 1182, vr. 32b; Râmiz, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3873, vr. 52a-b; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 166; II, 136; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 454; a.mlf., Mecelletü’n-niṣâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 247a; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Bağçe-i Safâ-endûz, İÜ Ktp., TY, nr. 2095, s. 151; Fatîn, Tezkire, s. 177-178; Mehmed Tevfîk [Mesnevihan], Mecmûatü’t-terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 94b; Devhatü’l-meşâyih, s. 84; Mehmed Şem‘î, İlâveli Esmârü’t-tevârih, İstanbul 1295, s. 199; Muallim Nâci, Esâmî, İstanbul 1333, s. 160; Sicill-i Osmânî, III, 3; Osmanlı Müellifleri, II, 355-356; Bursalı Mehmed Tâhir, Menâkıb-ı Harb, İstanbul 1333, s. 21; Gibb, HOP, III, 202; Ahmed Refik, Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1930, s. 47-50; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 6; TCYK, s. 609-610; TYDK, III, 731; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemâl Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, s. 405; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 192; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 571-572; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 331-332; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1976, II, 788-789; Babinger (Üçok), s. 285-286, 298-299; “Sâlim”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1987, VI, 341-342; Yusuf Altınışık, Mirzazâde Mehmed Sâlim Efendi Divânı’ndan Seçmeler ve Tahlil Denemesi (yüksek lisans tezi, 1995), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-11; Hüseyin

Güfta, Sâlim (Mirzâzâde): Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Karşılaştırmalı Metni (doktora tezi, 1995), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2494; Ömer Faruk Akün, "Sâlim", İA, X, 130-133; "Sâlim Mehmed Emin Efendi", TDEA, VII, 443; Mehmet İpşirli, "Mirza Mustafa Efendi", DİA, XXX, 167-168.

Hüseyin Güfta

SÂLİM b. ABDULLAH b. ÖMER

(سالم بن عبد الله بن عمر)

Ebû Ömer Sâlim b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb el-Kureşî el-Adevî elMedenî (ö. 106/725)

Medineli tâbiî fakihi.

Hz. Osman'ın hilâfet yıllarında (644-656) doğduğu rivayet edilir. Babası Hz. Ömer'in oğlu Abdullah, annesi Fars kökenli asilzade bir câriye olup bazı rivayetlere göre Kisrâ Yezdicerd'in kızıdır. Kendisine Ebû Umeyr, Ebû Abdullah ve Ebû Münzir gibi künyeler de izâfe edilir. Sâlim b. Abdullah'ın, babasının ilmî çalışmalarını ve hayat tarzını devam ettirdiği için onun takdirini kazandığı bilinmektedir. Çok hadis rivayet eden Sâlim başta babası İbn Ömer, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Âişe, Râfi‘ b. Hadîc, Ebû Hüreyre, amcası Zeyd b. Hattâb, Ebû Lübâbe el-Ensârî ve Saîd b. Müseyyeb olmak üzere birçok sahâbe ve tâbiînden rivayette bulunmuştur. Sâlim'in Hz. Âişe'den hadis almadığına dair Buhârî'ye nisbet edilen bir görüş bulunmakla beraber bu bilgi Buhârî'nin eserlerinden teyit edilememiştir. Bazı hadis âlimleri, Ebû Lübâbe ve Zeyd b. Hattâb gibi sahâbîlerden rivayetlerinin de münkatı‘ olması gerektiğini öne sürmektedir. Kendisinden oğlu Ebû Bekir, İbn Şihâb ez-Zührî, babasının âzatlısı Nâfi‘, Sâlih b. Keysân, Hanzale b. Ebû Süfyân, Humeyd et-Tavîl, İbn İshak, İbn Şübrüme, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Amr b. Dînâr el-Mekkî başta olmak üzere birçok kişi hadis rivayet etmiştir. Sâlim'in sika bir râvi olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye gibi âlimlere göre en sahih sened Zührî - Sâlim b. Abdullah - Abdullah b. Ömer'den oluşan silsiledir. Sâlim b. Abdullah, hadis rivayetlerinin yanı sıra başta Hz. Ömer'in idarî uygulamaları ve babası Abdullah'ın çeşitli görüş ve davranışları olmak üzere sahâbenin hayatına dair rivayetleriyle de dikkat çekmektedir.

Yaşadığı dönemde zühdün nâdir ve hatta bazı âlimlere göre tek temsilcisi olan Sâlim'in, giyim tarzından siyasî ilişkilerine kadar bu ilkeyi titizlikle

uyguladığını gösteren birçok olay zikredilmektedir. Babasına çok benzediği söylenen Sâlim siyasetle ilgisi açısından da onun yolunu takip etti. Dönemindeki siyasî hareketlerden uzak durmaya çalıştı. Emevî halifeleri ve idarecileriyle yakın ilişki kurmakla birlikte onlara biat etmekten de kaçınmadı. Abdülmelik b. Mervân'dan itibaren başa geçen halifelere önceleri babası adına, sonraki yıllarda kendi adına biat etmek üzere Dımaşk'a yaptığı yolculukların dışında Medine'den hiç ayrılmadı. Hac için gelen Emevî halifeleri ve idarecilerin yardım ve ihsanlarını geri çevirdi. Buna karşılık onları Hz. Peygamber'in sünneti ve Hulefâ-yi Râşidîn'in uygulamaları hakkında bilgilendirmekten geri durmadı. Ömer b. Abdülazîz'le ilişkisi siyaset konusundaki tavrının bir istisnası olup onun Medine valiliği sırasında danışma kurulunda görev yapmayı kabul etti ve halife seçildikten sonra kendisiyle çeşitli konularda yazışmayı sürdürdü.

Babası hayatta iken fetva vermeye başlayan Sâlim, Medine'nin bu sahada en önde gelen simalarından biri oldu ve dikkat çekici görüşleri fıkıh literatüründe yer aldı. Döneminde ortaya çıkan kelâm tartışmalarına karşı duruşu ve dirâyet tefsiri yapmaması ile de babasının yolundan gitti. Medine'nin en önemli fakihlerinden biri olduğu noktasında kaynaklar ittifak etmekle birlikte fukahâ-i seb'aya dahil olup olmadığı hususunda ihtilâf vardır.

Abdullah b. Mübârek gibi bazı erken dönem âlimleri Sâlim'i fukahâ-i seb'anın yedinci kişisi kabul etmekle beraber bu konu hakkında ilk eseri kaleme alan Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd başta olmak üzere birçok hadis, fıkıh ve tarih âlimi yedinci kişi olarak Ebû Bekir b. Abdurrahman'ı zikreder.

Sâlim'in vefat tarihi hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır. Ancak Halife Hişâm b. Abdilmelik'in hilâfeti boyunca yaptığı tek hac yolculuğu sırasında onu ziyaret ettiği ve hac dönüşünde Medine'de cenaze namazını kıldırdığı dikkate alındığında Sâlim'in 106 yılının Zilhicce ayında (Mayıs 725) öldüğü söylenebilir. Sâlim b. Abdullah'ın hayatı ve İslâm ilimlerinin değişik dallarına ait literatürde yer alan görüşleri, Hüseyin b. Muhammed b. Matar el-Bellûşî tarafından Ümmülkurâ Üniversitesi'nde gerçekleştirilen el-İmâm Sâlim b. ʿAbdillâh b. ʿÖmer b. el-Ḫaṭṭâb ve fıḳhuhû (1993) başlıklı

doktora çalışmasında incelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Ḥücce ʿalâ ehli'l-Medîne (nşr. Seyyid Mehdî Hasan el-Kîlânî), Beyrut 1964, I, 103, 119, 283; II, 161, 165; IV, 171; Şâfiî, el-Üm, I-VII, tür.yer.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1421/ 2001, VII, 194-199; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 187; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 351; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), II, 172, 463; III, 470, 482; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, IV, 115; a.mlf., et-Târîḫu'l-evsaṭ (nşr. Muhammed b. İbrâhim el-Lahîdân), Riyad 1418/1998, I, 357, 388, 390; Fesevî, el-Maʿrife ve't-târîḫ (nşr. Ekrem Ziya el-Ömerî), Medine 1410, I, 359, 389, 424, 469, 471, 554-556, 645, 646; II, 226; Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni'metullah Kūcânî), Dımaşk 1980, I, 237, 244, 290; II, 714; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, IV, 114; Dûlâbî, el-Künâ ve'l-esmâʾ (nşr. Zekeriyyâ Umeyrât - Ahmed Şemseddin), Beyrut 1420/1999, II, 49; İbn Ebû Hâtim, el-Merâsîl (nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib), Beyrut 1403/1983, s. 71; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, IV, 305; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 193-198; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), IV, 174; Muvaffakuddin İbn Kudâme, et-Tebyîn fî ensâbi'l-Ḳureşiyyîn (nşr. M. Nâyif ed-Düleymî), Beyrut 1408/1988, s. 408-409; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, III, 145-154; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IV, 457-467; İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1991, II, 255-256.

Eyyüp Said Kaya

SÂLİM b. AVF (Benî Sâlim b. Avf)

(بنو سالم بن عوف)

Hazrec kabilesinin bir kolu.

Hazrec'in kollarından biri olup adını Sâlim b. Avf b. Amr b. Avf b. Hazrec el-Kahtânî'den alır. Benî Sâlim'in tarihi Hazrec ile iç içedir (bk. HAZREC). Benî Sâlim'in İslâm tarihi sahnesine çıkışı Akabe biatlarıyla birliktedir; Müslümanlığı burada kabul etmiş ve Medine'de gelişmesine önemli katkılarda bulunmuştur. Hicret sırasında Kubâ'da Mekke'den gelecek olan Hz. Ali'yi ve beraberindekileri beklemek üzere birkaç gün kalan ve onlarla buluştuktan sonra 24 Eylül 622 Cuma günü yola çıkan Hz. Peygamber öğle vakti girince Rânûnâ vadisinde Sâlim b. Avf kabilesine misafir oldu ve bu vadideki namazgâhta ilk cuma namazını kıldırdı. Hicret kafilesi tekrar hareket ettiğinde Benî Sâlim'den İtbân b. Mâlik ve Abbas b. Ubâde (veya Nevfel b. Abdullah), Resûl-i Ekrem'in devesi Kasvâ'nın önüne geçip kendisini ve muhacirleri koruyacak güçte olduklarını söyleyerek onları yurtlarında misafir etmek istediler (İbn Sa'd, I, 183; Semhûdî, I, 256).

Hz. Peygamber, Medine'ye yerleştikten sonra Kubâ'ya gidip gelişlerinde Benî Sâlim yurduna uğrar ve İtbân b. Mâlik gibi ileri gelenlere misafir olurdu. Sâlimoğulları hicretten sonra Resûl-i Ekrem'in en büyük destekçileri arasında yer aldılar ve katıldıkları gazve ve seriyyelerde önemli görevler üstlendiler. Hz. Peygamber'in münafıkların yaptırdığı Mescidi Dırâr'ın yıkılması için emir verdiği iki kişiden biri Benî Sâlim'den Mâlik b. Duhşüm idi. Daha ziyade Medine'de yaşayan Sâlimoğulları özellikle Hulefâ-yi Râşidîn devrinde kabilelerinin adından çok ensar ya da Hazrec adlarıyla anılmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bütün savaşlara da katılan Sâlimoğulları, birçok şehid vermiştir. Harre Savaşı'nda ölenler arasında da bu kola mensup kişiler bulunuyordu (Halîfe b. Hayyât, s. 191).

Benî Sâlim yurdunda kılınan ilk cuma namazının hâtırasını yaşatmak için Ömer b. Abdülazîz, Medine valiliği sırasında namazgâhın yanına Mescidi Cum'a, Mescidi Benî Sâlim, Mescidi Âtike ve Mescidi Vâdî adlarıyla

meşhur olan bir mescid yaptırdı. Tarih boyunca aralarında Osmanlı Padişahı II. Bayezid'in de bulunduğu birçok yönetici tarafından tamir ve yeniden inşa ettirilen (son defa 1992'de) bu mescid Mescidi Nebevî'ye yaklaşık 2,5 km, Mescidi Kubâ'ya ise 350 m. uzaklıkta yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şebbe, Târîẖu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 68; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 169, 182-183; ayrıca bk. İndeks; Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Zekkâr), s. 29, 75, 191; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/ 1984, s. 259; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi Ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 13, 220, 381; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aẖbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1404/1984, I, 256; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve'l-Medîne beyne'l-mâżî ve'l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997, s. 367-368; Ahmed b. Yâsîn el-Hıyârî, Târîẖu meʿâlimi'l-Medîneti'l-münevvere ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Riyad 1419/1999, s. 162-164.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SÂLİM BEY, Üsküdarlı

(ö. 1885)

Son dönem Türk mûsikisi bestekârlarından, neyzen ve şair.

1829 veya 1830'da İstanbul Üsküdar'da doğdu. Zamanının meşhur ney üfleyenlerinden olduğu için Neyzen ve Üsküdar'da doğup şöhret bulduğu için Üsküdarlı lakaplarıyla anılır. Bestekâr Hacı Fâik Bey'in ağabeyidir. İyi bir tahsil gördüğü ve Ticaret Nezâreti'nde müdürlük yaptığı bildirilmektedir. Neyi Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Neyzen Sâlih Dede Efendi'nin üvey kardeşi neyzen ve giriftzen Mehmed Said Dede'den öğrendi. Bazı kaynaklar ney hocasının neyzen ve tanburî Oskiyan Efendi olduğunu belirtmektedir (İbnülemin, s. 260). Mûsiki konusunda ayrıca Hâşim Bey'den faydalandı.

Genç yaşta tasavvufa meylederek Sa'diyye tarikatına girdi. Üsküdar Ahmediye'de Kefçe Dede mahallesi Karacaahmet caddesinde bulunan Salı (Şeyh Cemal Efendi) Tekkesi'nin ikinci şeyhi Fethi Efendi'nin kızı Dürriye Hanım'la evlendi ve bu evlilikten tek çocukları olan kızı Sâdiye dünyaya geldi. Daha sonra Fethi Efendi'ye intisap ederek ondan hilâfet aldı. Mevlevîlik ve Rifâîlik'le de irtibatı vardı. Uzun süre Üsküdar Mevlevîhânesi'nde neyzenbaşılık yapmasının yanında Cemal Efendi Tekkesi'nin son dönem zâkirbaşılarındandı. Ney çalmadaki ünü yayılınca mûsiki çevrelerince aranan bir neyzen oldu. Bilhassa mansur ney üflemede çok başarılı idi. Genellikle yakın dostu giriftzen Rızâ Bey'le tekkelere devam edip buralarda ney üflerdi. Son yıllarda piyanonun Türk mûsikisi icrasına katılması sebebiyle piyano ile eser icrasında boyu biraz kısaltılarak akordu tizleştirilmiş neyler üflediği söylenir.

Sâlim Bey, 22 Ramazan 1302 (5 Temmuz 1885) Pazar günü Sandıkçı Şeyh Ethem Efendi Rifâî Dergâhı'nda yapılan âyinde ney ile uşşak taksim yaptıktan sonra ism-i celâl zikri esnasında fenalaşarak Zâkirbaşı Dellâl Osman Efendi'ye "Kerîm Allah, rahîm Allah" ilâhisini okumasını söyledi ve bu sırada vefat etti (a.g.e., s. 260;

Özalp, I, 583; Öztuna, II, 259). Ertesi gün Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Salı Tekkesi tevhidhânesi altındaki türbeye kayınpederinin kabri yanına defnedildi. Vefatına Üsküdarlı Osman Şems Efendi, "Çaldı neyzen mîr Sâlim ömrünün son faslını" (1302) ve Üsküdarlı Talat, "Demin tekmîl kıldı âh neyzen mîr Sâlim âh" mısralarını tarih düşürmüştür. Mezar taşında Osman Şems'in dört mısradan oluşan tarihi yer almaktadır. Tekke ile türbe daha sonra harap olmuş, iki tarafına nar resmi işlenmiş kabir taşı ile mezarı da kaybolmuştur.

Sâlim Bey çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bunlar arasında en tanınmışları Neyzen Aziz Dede ile Giriftzen Âsım Bey'dir. Aynı zamanda şair olan Sâlim Bey'in şiirleri içinde terciibendi meşhurdur. Özellikle bestelediği saz eserleriyle tanınan Sâlim Bey'den günümüze bir ilâhi, iki şarkı ile dokuz peşrev ve saz semâisi ulaşmıştır (listesi için bk. Öztuna, II, 260). Mûsiki âleminde çok yaygın olarak bilinen hicaz peşrevinin yanı sıra muhayyer peşrevi Tanbûrî Cemil Bey'in aynı makamdaki peşrevinden sonra en meşhur peşrev kabul edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 498, 500, 502-503, 568; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 259-260; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 11, 15, 21, 40, 41, 51; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 175; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 582-584; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 260, 456-457; Beşir Ayvazoğlu, Neyin Sırrı Hâlâ Hasret, İstanbul 2002, s. 37-38; Öztuna, BTMA, II, 259-260.

Hasan Aksoy

SÂLİM MEVLÂ EBÛ HUZEYFE

(سالم مولى أبي حذيفة)

Mevlâ Ebî Huzeyfe Sâlim b. Ubeyd (Ma‘kıl) b. Rebîa (ö. 12/633)

Sahâbî.

Aslen İran’ın İstahr şehrinden olup daha sonra Übülle’ye yerleşerek ticaret ve ziraatla uğraşan soylu bir aileye mensuptur. Çocukken Bizanslılar’ın Araplar’la birlikte Übülle’ye düzenlediği bir baskında esir alındı ve Benî Kelb kabilesinden birine köle olarak satıldı. Ardından Benî Kureyza yahudilerinden Sellâm b. Cübeyr tarafından satın alınarak Medine’ye getirildi. Sâlim’i Medine’de Sübeyte bint Ensâriyye satın aldı ve onu kendi çocuğu gibi yetiştirdi. Çıktığı ticaret seyahatinden dönerken Medine’ye uğrayan Ebû Huzeyfe burada Sübeyte ile evlendi ve eşiyle birlikte Sâlim’i de Mekke’ye götürdü. Mekke’de İslâm davetinin ilk yıllarında Ebû Huzeyfe ve Sübeyte ile birlikte müslüman olan Sâlim’i efendileri âzat edip evlât edindi. Evlâtlıkların gerçek babalarına nisbet edilmesini emreden âyet (el-Ahzâb 33/5) nâzil olunca Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı olarak anılmaya başlandı.

Daha sonra Ebû Huzeyfe’nin diğer hanımı Sehle bint Süheyl, Hz. Peygamber’e gelerek Sâlim’in ergenlik çağına ulaştığını, yeni nâzil olan âyet gereğince tek odadan ibaret evlerine girip çıkmasının sıkıntı doğurduğunu söyledi. Resûlullah da kendisine Sâlim’i beş defa emzirmesini tavsiye etti, böylece onun sütannesi olacağı için mahremi haline geleceğini belirtti. Sehle de öyle yaptı ve onun sütannesi oldu (İbn Sa‘d, III, 86-87). Sâlim’in o sırada yaşı büyük olduğu için Sehle’nin sütünü her gün bir kaba sağdığı, Sâlim’in de bunu içtiği kaydedilmektedir (a.g.e., VIII, 270-271; İbn Hacer, IV, 337). Hz. Âişe, Resûl-i Ekrem’in bu tavsiyesine dayanarak büyük yaştakilerin emmesiyle de süt evlâtlığının sabit olacağına dair fetva vermişse de başta Ümmü Seleme olmak üzere Resûl-i Ekrem’in diğer hanımları bunun sadece Sâlim ile Sehle’ye mahsus bir ruhsat olduğunu ileri sürmüşlerdir (el-Muvaṭṭaʾ, “Raḍâʿ”, 12; Müslim, “Raḍâʿ”, 26; İbn Sa‘d,

VIII, 271), Nitekim ulemânın çoğunluğu süt hısımlığının oluşabilmesi için çocuğun iki yaşından küçük olmasını şart koşmuş, bir kısmı da iki yıla en fazla altı ay veya bir yıl eklemiştir.

Kuvvetli hâfızasıyla dikkat çeken Sâlim, Kur'an'ı en iyi bilen ve en güzel okuyan sahâbîlerden biriydi. Bu meziyeti dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kur'an'ın kendilerinden öğrenilmesini tavsiye ettiği dört kurrâdan biri olarak saydığı Sâlim (Buhârî, "Feżâʾilü'l-aṣḥâb", 26, 27; "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 8), hicret yolculuğu sırasında Resûlullah henüz gelmeden önce Kubâ'da aralarında Hz. Ömer ve Ebû Seleme el-Mahzûmî gibi sahâbîlerin de bulunduğu topluluğa namaz kıldırdı, bu sebeple "muhacirlerin imamı" diye tanındı. Hz. Âişe'nin bir gün mescidde duyduğu güzel bir Kur'an tilâvetini dinlemeye dalarak eve geç geldiği, gecikme sebebini öğrenen Resûlullah'ın gidip Sâlim'in Kur'an okuduğunu görünce, "Ümmetim içinde bunun gibileri var eden Allah'a hamdolsun!" dediği rivayet edilmiştir (Müsned, VI, 165; İbn Mâce, "İḳāme", 176). Hz. Peygamber, Ebû Huzeyfe'den dolayı muhacir, Sübeyte'den dolayı ensar arasında sayılan Sâlim ile Ebû Ubeyde b. Cerrâh veya Muâz b. Mâis'i kardeş ilân etti. Ebû Huzeyfe'nin, yeğeni Fâtıma bint Velîd ile evlendirdiği Sâlim, Ebû Abdullah künyesini aldıysa da çocuğu olmadı (İbn Kuteybe, s. 156).

Sâlim, Hz. Peygamber'le birlikte bütün savaşlara katıldı ve Uhud Gazvesi'nin en şiddetli anında Resûl-i Ekrem'in yanında bulunarak onun yüzünden akan kanları temizlemeye çalıştı. Amr b. Âs, Medine'de korkunun hüküm sürdüğü günlerden birinde Sâlim'in kılıcına sımsıkı sarılmış olarak beklediğini görünce kendisi de hemen aynı vaziyeti almış, bunun üzerine Hz. Peygamber, insanların korkusunun Allah'a ve resulüne karşı olması gerektiğini hatırlatarak o ikisini örnek göstermiş (Müsned, IV, 203), benzer bir olayın Tebük Gazvesi sırasında da yaşandığı kaydedilmiştir.

Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde Yemâme'de Müseylimetülkezzâb'a karşı yapılan savaşta Sâlim muhacirlerin bayraktarlığını yaptı. Onun müslümanların dağılmaya başladığı bir sırada "Biz Resûlullah zamanında böyle yapmazdık" diyerek bulunduğu yeri terketmediği, "Bayrağı bırakıp kaçarsam ben ne kötü bir Kur'an hâmili olurum" diyerek direndiği, sağ eli kopunca bayrağı sol eline aldığı, o da kesilince boynuyla kaldırmaya

çalışarak şehid oluncaya kadar savaştığı kaydedilmiştir. Son anlarında Ebû Huzeyfe'nin de şehid olduğunu öğrenen Sâlim kendisini onun yanına taşımalarını istedi ve son nefesini onun yanında verdi (Rebîülevvel 12 / Mayıs-Haziran 633). Sâlim şehid olunca insanların, "Kur'an'ın dörtte biri gitti" dediği rivayet edilmiştir (Hâkim, III, 226). Sâlim malının üçe bölünmesini, birinin Allah yolunda harcanmasını, ikincisinin köle âzadına sarfedilmesini, kalan üçte birinin de kendisini hürriyetine kavuşturan efendilerine verilmesini vasiyet etmişti. Şehâdetinden sonra kalan mirastan 200 dirhemlik payı önce Hz. Ebû Bekir, ardından Hz. Ömer Sübeyte'ye gönderdiler. Ancak Sübeyte, Sâlim'i âzat ettiklerini, dolayısıyla onda bir hakları kalmadığını belirterek mirası geri çevirdi. Bunun üzerine para beytülmâle bırakıldı.

Hz. Ömer'in, "Sâlim'in Allah'a karşı çok güçlü bir muhabbeti vardır, o kadar ki Allah'tan korkmamış olsaydı bile O'na isyan etmezdi" dediği zikredilmiş (Ali el-Kārî, s. 253-255), bazı rivayetlerde Ömer'in bu sözü Resûl-i Ekrem'den naklettiği görülmüştür (Ebû Nuaym, I, 232-233; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, I, 234). Ayrıca

Hz. Ömer'in vefat etmeden önce yerine bir halife tayin etmesi istendiğinde Sâlim hayatta olsaydı hiç çekinmeden onu tavsiye edeceğini söylediği belirtilmiştir (Müsned, I, 20; İbn Sa'd, III, 343). İbn Ebû Hâtim, Sâlim'den rivayet edilen herhangi bir hadis bilmediğini söylerken İbn Hacer el-Askalânî ondan nakledilen iki hadis tesbit etmiş, ancak bunların senedinde inkıtâ ve zaaf bulunduğunu belirterek İbn Ebû Hâtim'in değerlendirmesini Sâlim'den gelen sahih bir rivayet bulunmadığı biçiminde anlamak gerektiğini ifade etmiştir (el-İṣâbe, II, 6-7).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 20; II, 163, 189, 190, 191, 195; IV, 203; VI, 39, 165, 201, 249, 269, 271, 356; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 245; III, 1021; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 226; II, 45, 352; III, 85-88, 343, 377, 410, 595; VIII, 270-271; İbn Kuteybe, el-Maʿârif, Beyrut 1987, s. 155-156; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 288,

291-292; IV, 227; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, IV, 189; Hâkim, el-Müstedrek, III, 225-227; Ebû Nuaym, Ḥilyetü'l-evliyâʾ (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 2002, I, 232-234, 454; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 567-569; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, I, 234; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), II, 307-309; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 167-170; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: ʿAhdü'l-Ḫulefâʾi'r-râşidîn, s. 54-57; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 6-8; IV, 336-337; Ali el-Kārî, el-Mevżûʿâtü'l-kübrâ: el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Karaçi, ts. (Kadîmî Kütübhâne), s. 253-255; Ebü'l-Hasan en-Nedvî, Muḫtârât min edebi'l-ʿArab, Beyrut 1965, s. 202-210; Rafi Ahmad Fidai, Companions of the Holy Prophet, New Delhi 1986, II, 77-82; M. Zekeriyyâ Kandehlevî, Evcezü'l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik, Beyrut 1410/1989, X, 307-314; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 94.

Mehmet Özşenel

SÂLİMÎ

(السالمي)

Ebû Muhammed Nûruddîn Abdullāh b. Hamîd (Humeyd) b. Sellûm es-Sâlimî (1869-1914)

Umanlı tarihçi ve İbâzî âlimi.

Uman'da Rustâk şehri yakınlarındaki Havkayn adlı beldede doğdu. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Rustâk'a giderek Râşid b. Seyf el-Melekî'den eğitim aldı. On iki yaşında geçirdiği bir rahatsızlık yüzünden gözlerini kaybetmesine rağmen ilim meclislerine devam ederek güçlü hâfızası ve gayreti sayesinde Rustâk'ta parlak bir öğrenci olarak tanındı. Bu sırada bölgedeki İbâzî yönetiminin merkezi, Bû Saîd hânedanının Kays kolunun elinde bulunan Rustâk'tan Şeyh Sâlih b. Ali el-Hârisî'nin idaresindeki Şarkıye'ye intikal edince Sâlimî de 1890'larda ilmine ve dinî hassasiyetine güven duyduğu Hârisî'den ders almak için Şarkıye'deki Kâbil şehrine yerleşti. Hocasının öldüğü 1896 yılına kadar ondan faydalandı. Diğer iki önemli hocası Saîd b. Halefân el-Harûsî ve Muhammed b. Selîm el-Gāribî'dir. Daha sonra Şarkıye Hinâvîleri'nin yönetimini üstlenen hocası Sâlih b. Ali'nin oğlu Emîr Îsâ b. Sâlih'le ilgisini devam ettirdi. Ancak 1905 yılından sonra Cebeliahdar'daki Gāfirî ailesinden Benî Riyâm'a mensup Himyer b. Nâsır en-Nebhânî ile anlaşıp onun liderliğini destekledi. Benî Riyâm'la anlaşmalı olan Benî Harûs şeyhlerinden, eski öğrencisi Sâlim b. Râşid'in 1913'te Tenûf'ta imâmete seçilmesini sağlayıp Şarkıye'ye döndü. Sâlimî'nin hayatının son devresinde üstlendiği en önemli görev, 1913'ten 1955 yılına kadar Uman dahilinde imâmetin yeniden tesis edilmesinden sorumlu olan Nehda adlı hareketin başkanlığını kısa bir süre için de olsa üstlenmesi ve imâmet makamının işlerlik kazanması için önemli katkılarda bulunmasıdır. Bu dönemde hareketin bazı vakıf gelirleriyle desteklenmesi konusunda başta hocası Mâcid b. Hamîs el-Abrî olmak üzere bazı kimselerle görüş ayrılığına düştü. İlişkilerini düzeltmek amacıyla Hamrâ'da bulunan Abrî'yi ziyarete giderken yolda muhalifleri tarafından öldürüldü, cenazesi Tenûf'ta defnedildi. Reîsü'l-ulemâ unvanıyla anılan Sâlimî'nin

takvâ sahibi, sözünü esirgemeyen, cesur, toplumun problemleriyle ilgilenen bir kimse olduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Meşâriḳu Envâri'l-ʿuḳūl. Envârü'l-ʿuḳūl adlı eserinin şerhidir. İslâm inanç esasları, İslâm fırkaları ve bunların düşüncelerinin mukayeseli olarak ele alınıp incelendiği bir çalışma olup Ahmed b. Hamed el-Halîlî ve Abdülmün'im el-Ânî tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1410/ 1989, 1416/1995). 2. Behcetü'l-Envâr. Envârü'l-ʿuḳūl'ün kısa bir şerhidir (Şerḥu ṭalʿati'ş-şems'in kenarında, Kahire 1317). 3. Tuḥfetü'l-aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân. Eserde Uman'ın coğrafî konumu, Uman halkı, Araplar'ın ülkeyi İranlılar'dan almasından itibaren kurulan devletler, ulemânın biyografisi, Uman'ı ziyaret eden seyyahlar ve eserin tamamlandığı 1910 yılına kadar Uman'daki siyasî olaylar ele alınmaktadır. Kitap Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyiş'in tashih ve dipnotlarıyla yayımlanmıştır (I-II, Kahire 1332-1347, 1380/1961). 4. el-Ḥücecü'l-muḳniʿa fî aḥkâmi ṣalâti'l-cumʿa (Şerḥu ṭalʿati'ş-şems'in kenarında, Kahire 1317). 5. Cevherü'n-niẓâm fî ʿilmeyi'l-edyân ve'l-aḥkâm. Kolayca ezberlenebilmesi için her mısraı kendi içinde bağımsız olan urcûze şeklinde, özellikle kadılar için yazılmış dinler ve dinî hükümlerle ilgili bir eserdir. 6. Ġāyetü'l-murâd. İnanç esasları konusunda yine urcûze tarzında kaleme alınan bu eser Süleyman b. Muhammed el-Kindî tarafından şerhedilmiştir. 7. Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (Ḥâşiye ʿale'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ). Rebî' b. Habîb'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ diye de bilinen müsnedi üzerine yapılan geniş bir çalışmadır (I-II, Kahire 1326). 8. Medâricü'l-kemâl. Fıkha dair 2000 beyti aşkın bir eser olup İbrâhim b. Kays'ın Muḫtaṣarü'l-ḫıṣâl adlı eserinin nazma çekilmiş şeklidir. Müellifin buna yazdığı Meʿâricü'l-âmâl adlı şerhi Saîd b. Hamed el-Hârisî Netâʾicü'l-aḳvâl min Meʿârici'l-âmâl adıyla nesre çevirmiştir (Uman 1420/2000). 9. Şerḥu Bülûġi'l-emel fi'l-müfredât ve'l-cümel. 10. el-Menhelü'ṣ-ṣâfî. Aruz ve kafiyeye dair bir çalışmadır. 11. Telḳīnü'ṣ-ṣıbyân. Uman'daki İbâzîler'in çocukları için yazılmış ve birçok defa basılmış bir din bilgisi kitabıdır. 12. Ṭalʿatü'ş-şems. Müellifin Şemsü'l-uṣûl adlı fıkıh usulüne dair elfiyyesinin şerhidir (Kahire 1317). 13. el-Lümʿatü'l-muḍîʾe min eşiʿʿati'l-İbâżıyye (Kahire 1326).

BİBLİYOGRAFYA

Sâlimî, Tuḥfetü'l-aʿyân bi-sîreti ehli ʿUmân (nşr. Ebû İshak İbrâhim Ettafeyyiş), Kahire 1380/ 1961, s. 290, 295, 296, 300, 313-314; a.mlf., Meşâriḳu Envâri'l-ʿuḳūl (nşr. Ahmed b. Hamed el-Halîlî - Abdülmün'im el-Ânî), Dımaşk 1416/1995, bk. Tercemetü'l-müellif, s. 7-8; Serkîs, Muʿcem, I, 997; Brockelmann, GAL Suppl., I, 691, 692; II, 823; M. Saîd Nâsır el-Vüheybî, "Dirâse ʿan müʾerriḫi'l-ʿUmânî ʿAbdullāh b. Ḥamîd es-Sâlimî", Ebḥâṣü'l-ḫalḳati'r-râbiʿa li'l-merâkiz ve'l-bîʾâti'l-muḫtemme bi-dirâseti'l-Ḫalîci'l-ʿArabî ve'l-Cezîreti'l-ʿArabiyye, Ebûzabî 1979, s. 282-292; Saîd M. Bedevî v.dğr., Delîlü aʿlâmi ʿUmân, Beyrut 1412/1991, s. 112-113; Cemâl Zekeriyyâ Kāsım, "el-Uṣûlü't-târîḫiyye li-ḳażıyyeti ʿUmân", el-Mecelletü't-târîḫiyyetü'l-Mıṣriyye, sy. 12, Kahire 1964-65, s. 178-179; Mustafa Bilge, "Uman Tarihi Kaynakları", İTED, IX (1995), s. 293; J. C. Wilkinson, "al-Sālimī", EI² (İng.), VIII, 993.

Mustafa Öz

SÂLİMİYYE

(السالميّة)

İbn Sâlim el-Basrî (ö. 297/909) tarafından kurulan ve tasavvufî eğilimler taşıyan bir kelâm fırkası.

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî, devrin tanınmış mutasavvıf ve âlimlerinden Sehl et-Tüsterî'nin önde gelen öğrencilerindendir. Hocasına uzun

yıllar hizmet etmiş, derslerine katılarak görüş ve düşüncelerini öğrenmiş ve kendisine tâbi olmuştur. Oğlu Ebü'l-Hasan Ahmed de Tüsterî'ye yetişip derslerini izlemiş, böylece baba-oğul hocalarından rivayette bulunarak onun fikirlerinin devamını sağlamıştır. İbn Sâlim'in kelâm ilmiyle yakından ilgilendiği, bu alanda eserler telif ettiği, ayrıca hocası Tüsterî'den aldığı tasavvufî terbiyeyi hayatına yansıttığı, bu sebeple çevresinde müntesiplerinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Sâlimiyye diye anılan taraftarları hakkında Muhammed b. Ahmed el-Makdisî önemli bilgiler verir. Buna göre Basra'da yayılan Sâlimiyye dindar kimseler arasında ilgi görmüştür. Bunlar kelâm ilmini bildiklerini ve zâhid olduklarını iddia ediyorlardı. "Müzekkirûn" diye anılan vâizlerin çoğu bunlardandı ve bir dereceye kadar Mâlikî fıkhıyla ilgileniyorlardı. İbn Sâlim ise Ebû Hanîfe fıkhını benimsemişti. Müntesipleri dürüst insan görünümü veriyor, fakat reislerini övmekte meşru sınırları aşıyorlardı. Sosyal seviyeleri yüksek, konuşmaları nazikti, telifleri de bulunuyordu. Bütün bunların yanında fikir ayrılıkları oldukça derindi (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 126). Abdülkāhir el-Bağdâdî, bazı Sâlimiyye mensuplarının Hallâc-ı Mansûr'un görüşlerini benimsediğini ve onu gerçek sûfî saydığını belirtir (el-Farḳ, s. 261). İbn Sâlim ile oğlu Ebü'l-Hasan Ahmed, Tüsterî'ye sordukları birçok soru ile bunların cevaplarını herhangi bir tasarrufta bulunmadan başkalarına aktarmıştır, bu rivayetler Basra'da kurulup kendilerine nisbet edilen bu mezhebin belli bir süre devam etmesini sağlamıştır. İbn Sâlim'in ölümünden sonra Ebü'l-Hasan Ahmed mezhebin esaslarını kaleme almış, bir sûfî olarak Tüsterî'nin gösterdiği yolda yürümüş ve 360 (970-71) yılında doksan yaşında vefatına

kadar Basra’daki cemaatin liderliğini yapmıştır.

Sâlimiyye’nin kelâmla ilgili düşüncelerini ihtiva eden kitaplarından hiçbiri günümüze ulaşmamış, bununla birlikte bazı görüşleri muhalifleri olan Hanbelîler tarafından reddedilmek gayesiyle tesbit edilmiştir. Hanbelî âlimlerinden Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli’d-dîn adlı eserinde Sâlimiyye’nin on sekiz görüşüne yer vermiş, Abdülkādir-i Geylânî el-Ġunye’sinde bunları on madde halinde zikretmiştir. Ebû Ya‘lâ, Sâlimiyye’nin kelâma dair görüşlerini şöyle sıralamıştır: 1. Allah ezelde kâinatın varlığını da yokluğunu da zâtında müşahede etmiştir. 2. Allah bir sıfatının idrak alanına giren şeyleri diğer sıfatlarıyla da idrak eder. 3. Allah kıyamet gününde Muhammedî bir beşer sûretinde görülecektir. 4. Allah cinler, insanlar, melekler, hayvanlar ve diğer mahlûkata her birinin kendi kavrayışına göre tecelli eder. 5. Allah’ın, açıkladığı takdirde ilâhî tedbirin (kâinat nizamı) bozulacağı, peygamberlerin açıkladığı takdirde nübüvvetin bâtıl olacağı, âlimlerin de açıkladığı takdirde ilmin yok olacağı sırları vardır. 6. Kâfirler âhirette Allah’ı görecek ve Allah onları hesaba çekecektir. 7. İblîs, Âdem’e ikinci teklifte secde etmiştir. 8. İblîs, Âdem’i vesveseye düşürmek için cennete girmemiştir. 9. Cebrâil, Hz. Peygamber’e kendi yerini ve makamını bırakmadan gelmiştir. 10. Allah ezelden beri yaratandır. 11. Fiil mahlûk, tef‘il (yaptırma) mahlûk değildir. 12. Allah, Mûsâ ile konuştuğu zaman Mûsâ kendini beğenmiş, Allah ona, “Ey Mûsâ, nefsinin hoşuna mı gitti, gözlerini aç!” diye vahyedince Mûsâ gözlerini açar açmaz 100 adet Tûr dağı ve her dağın üzerinde bir Mûsâ görmüştür. 13. İrade meşîetin fer‘i, meşîet iradenin aslıdır. Meşîet kadîm, irade hâdistir. 14. Allah kullarından isyanı değil itaati murat eder. 15. Hz. Peygamber nübüvvetten önce de Kur’an’ı ezberlemişti. 16. Bir kimse Kur’an’ı okurken onun lisanıyla Allah da okur; insanlar Kur’an’ı okuyandan dinlediklerinde Allah’tan dinlemiş olurlar. 17. Allah’ın ilmi bir olduğu gibi meşîeti de birdir. Her istediğinde sadece bir iradesi vardır. İrade kadîm olan zâtî sıfatlardandır. 18. Allah her yerde mevcuttur, O’nun için arş ile diğer yerler arasında fark yoktur. Bu görüşleri ele alan Ebû Ya‘la el-Ferrâ hepsini eleştirip reddetmiş, Abdülkādir-i Geylânî de eleştirilerde bulunmuştur (el-Muʿtemed, s. 217-221; el-Ġunye, I, 451-455).

İbn Sâlim’in, “Allah ezelde her şeyi zâtında müşahede etmiştir” şeklindeki sözünü sûfiyyeden İbn Hafîf eleştirmiş ve bu sözden âlemin kadîm oluş

sonucunun çıkacağını belirtmiştir. Ancak Hanbelî-sûfî Hâce Abdullah-ı Ensârî, İbn Hafîf'in bu yorumunun insaflı olmadığını, zira İbn Sâlim'in muradının ilmen müşahede olduğunu ileri sürmüştür (Lâmiî, s. 172). Köstendilli Süleyman Şeyhî de Ensârî'nin görüşünü desteklemiştir (Baḥrü'l-velâye, Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 579, vr. 22a). İbn Sâlim kelâmla ilgili görüşleri yanında tasavvuf konusundaki fikirleriyle de tanınır. Ona göre ihlâs kalpten riyânın karanlıklarını, sıdk ve doğruluk nuru yalanın karanlıklarını giderir. Nefsinin arzularına karşı çıkıp sabreden kimseyi Allah dostluk makamına (ünsiyet) yükseltir. Tevekkül Hz. Peygamber'in halidir, kesb ise sünnetidir. Tevekküle gücü yetmeyen için kesb sünnet olmuştur. Kişinin kesbi sonunda elde ettiği kazancın bir kısmı temiz olur, bir kısmı ise temiz olmayabilir; halbuki tevekkül yoluyla varılan sonuç tamamıyla temizdir. Kaynaklarda İbn Sâlim'den nakledilen öğütler, onun tasavvuf erbabının benimsediği hal ve ameller içinde yaşadığı ve görüşlerinin belli bir süre mensupları arasında devam ettirildiği izlenimini vermektedir. Nitekim İbn Asâkir kıraat, hadis ve kelâm âlimi Hasan b. Ali el-Ahvâzî'yi Sâlimiyye mensupları arasında sayar (DİA, II, 194). Ancak bu fırka varlığını sonraki dönemlerde devam ettirememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 126; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 414-416; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 261; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 378-379; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 217-221; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 312; Abdülkādir-i Geylânî, el-Ġunye li-ṭâlibî ṭarîḳi'l-ḥaḳ (nşr. Ferec Tevfîk Velîd), Bağdad, ts. (Mektebetü'ş-şarki'l-cedîd), I, 451-455; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 172; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ, Kahire 1952, I, 99-100; Cihat Tunç, Sahl b. 'Abdallâh at-Tustarî und die Sâlimîya Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al-Mu'ârada (doktora tezi, 1970), Universität Bonn; a.mlf., "Sâlimiyye Mektebi", AÜİFD, XXVI (1983), s. 427-436; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 56; Louis Massignon, "Sâlimiye", İA, X, 133-134; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâzî, Hasan b. Ali", DİA, II, 194.

Cihat Tunç

SALİP

(bk. HAÇ).

SALLALLAHÜ ALEYHİ ve SELLEM

(bk. SALÂTÜ SELÂM).

SALNÂME

(سالنامه)

Osmanlılar'da resmî ve özel kurumlar tarafından yayımlanan yıllıklar.

Osmanlı Devleti'nde merkezî yönetimin, nezâretlerin, askerî kurumların, vilâyetlerin, bazı özel kurum ve kişilerin yıllık olarak çıkardıkları bilgilendirme amaçlı neşriyata salnâme adı verilmiştir. Kelime Farsça sâl (yıl) ile nâme (yazılı şey, mektup) kelimelerinden meydana gelmiş olup bu eserlere nev-sâl de denilmiştir. Kabaca

resmî ve özel olarak ikiye ayrılan salnâmelerin resmîleri devlet, nezâret ve vilâyetlere ait olanlar şeklinde üç başlıkta ele alınabilir.

1. Resmî Salnâmeler. Devlet Salnâmeleri. İlk salnâme 1263 (1847) yılında Mustafa Reşid Paşa'nın öncülüğünde çıkarılmıştır. Bu iş için tarihçi Hayrullah Efendi görevlendirilmişse de salnâme Ahmed Vefik Paşa tarafından hazırlanmıştır. Batı'da büyük ilgi uyandıran salnâme, Bianchi tarafından aynı yıl içerisinde Fransızca'ya tercüme edilerek Journal asiatique'te bölümler halinde yayımlanmıştır (bu tercüme, Le premier annuaire impérial de l'Empire ottoman ou tableau de l'état politique, civil, militaire, juridiciaire et administratif de la Turquie, depuis l'introduction des réformes opérées dans ce pays par les sultans Mahmoud II et Abdul-Medjid, actuellement regnant adıyla kitap olarak da basılmıştır [Paris 1848]). İlkine göre muhtevası daha zengin olan 1264 ve 1265 (1849) salnâmelerini yine Ahmed Vefik Paşa hazırlamıştır. Daha sonraki yıllara ait salnâmelerin hazırlanmasında Ahmed Cevdet Paşa, Meclisi Maârif başkâtibi Behcet Bey ve meclis üyelerinden Rüşdü Bey görev almıştır. 1872 yılının sonunda çıkarılan bir irâde-i seniyye ile Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemi tarafından hazırlanmaya başlanan devlet salnâmeleri, 1306 (1888) yılından itibaren düzenli biçimde Sicill-i Ahvâl Komisyon-ı Umûmîsi Tedkîkat Kalemi'n-ce yayıma hazırlanmıştır. Sicill-i Ahvâl Komisyonu her yıl nezâret ve vilâyetlerden, geçmiş yıla ait bilgilerin güncellenmesi için önceki senenin salnâme formalarını gerekli yerlere göndererek bunlar

üzerinde düzeltmelerin yapılmasını talep ederdi. Ancak istenilen bilgilerin zamanında ulaşmaması sebebiyle salnâmelerde yer alan biyografik bilgiler ve teşkilât şemaları hatalarla doludur. 1263'ten 1326'ya kadar (1847-1908) altmış dördü hicrî tarihlere göre, bundan sonraki dördü (1326-1334/1910-1918) malî tarihlere göre olmak üzere toplam altmış sekiz adet neşredilen devlet salnâmeleri sadece 1263-1327 (1847-1912) yılları arasında düzenli biçimde basılabilmiş, 1328-1332 (1912-1916) arasında savaş yüzünden yayımlanamamıştır. Sonuncusu 1334 r. (1918) tarihini taşıyan devlet salnâmelerinin Cumhuriyet döneminde yayımına devam edilmiş, ilk ikisi Türkiye Cumhuriyeti Devlet Salnâmesi ismiyle 1925-1926 ve 1927-1928 yıllarında Arap harfleriyle, üçüncüsü Türkiye Cumhuriyeti Devlet Yıllığı adıyla 1928-1929 yıllarında Latin harfleriyle basılmıştır. Altı sayı neşredilen bu yıllıkların sonuncusu 1941 tarihlidir.

1263-1297 (1847-1880) yıllarına ait devlet salnâmeleri taş baskısı olarak yayımlanmıştır. 175 sayfa ve 13,5 × 8 cm. ebadında olan ilk salnâme diğerlerine göre hacmi ve yayın tekniği bakımından oldukça mütevazi özellikler taşır. Sonraki yıllarda daha mükemmel salnâmeler neşredilmiştir. Nitekim altın yaldızlı ve lüks baskılı olarak yayımlanan II. Abdülhamid dönemi salnâmeleri, Osmanlı matbaacılığının ve devlet yayıncılığının ulaşmış olduğu seviyeyi gösteren dikkate değer örneklerdir. 1889 ve 1890 salnâmeleri 1500, 1891 salnâmesi 2000, 1313 salnâmesi Şûrâ-yı Devlet ve Meclisi Âlî-i Vükelâ kararı gereğince 7000 adet basılmıştır. Devlet bazı görevlilerine salnâme almayı zorunlu tutunca Sicill-i Ahvâl Dairesi maaşları 1000 kuruş ve üzerinde olan devlet memurlarının listesini çıkarmış, Dîvân-ı Muhâsebât reisi 1895 yılında bu tanıma uyan 6538 memur tesbit etmiştir. Salnâmenin basımında bu rakam dikkate alınmış, ayrıca satılması için 500 adet basılmıştır. Salnâme hazırlama görevinin Sicill-i Ahvâl Komisyonu'na verilmesinden sonra 1306 (1888) yılı salnâmesi 1800 adet basılmış, 1888'de Mehmed Bey Matbaası'nda, sonraki yıllar Matbaa-i Âmire'de tabedilen salnâmelerin dağıtımı ücretsiz olarak postahane tarafından yapılmıştır. 6 kuruşa satılan ilk salnâmenin ardından 1266 (1849-50) yılına ait üçüncüsünün fiyatı 5 kuruşa düşürülmüş, 1281 (1864-65) salnâmesi 10 kuruştan satışa çıkarılmıştır. 1310 (1892-93) yılına ait salnâmenin fiyatı bir mecidiyeye (19-20 kuruş) kadar yükselmiş, 1319 (1901) salnâmesi 19 kuruştan satılmıştır.

Osmanlı Devleti'nin idarî teşkilâtının mülkiye, askeriye ve ilmiye bölümlemesiyle verildiği ilk salnâme, bu teşkilâtta görev yapan makam ve memuriyet sahiplerinin isimlerini bir tablo halinde verir. Ayrıca Osmanlı ülkesindeki panayırlardan dinî günlere kadar sosyal hayatı ilgilendiren önemli günlerin yer aldığı bir takvimin yanı sıra kara ve deniz postalarına ait tarifeler, Türk parasının yabancı ülke paraları karşısındaki değerini gösteren bir liste, yabancı devletlerin elçilikleri, bazılarının hükümdarları, idare şekilleri, kabineleri, bunların nüfusu, yüzölçümü, parası ve askerî durumu hakkında bilgiler bulunmaktadır. 1264 ve 1265 (1849) yıllarına ait salnâmelere imparatorluğun bütün kazalarıyla birlikte gösterildiği eyaletlerin mülkî taksimatına ait tablolar, gayri müslimlerin her vilâyet ve kazadaki ruhanî temsilcilerini gösteren cetveller ve namaz vakitlerini bildiren takvim eklenmiştir. Zamanla muhteva bakımından daha da zenginleşip gelişen salnâmelerde Mâbeyn-i Hümâyun teşkilâtı, Bâb-ı Seraskerî, Hey'et-i Vükelâ, Meclisi A'yân, Şûrâ-yı Devlet, sadâret, şeyhülislâmlık ve Bâbıâli'deki nezâretler, bunlara bağlı kurum ve kuruluşlar yöneticileriyle beraber tanıtılmıştır. Ayrıca Ticaret, Adliye ve Maarif nezâretlerine bağlı okul, matbaa ve kütüphaneler hakkında bilgi verilmiştir. İstanbul'da çıkan gazetelerin listesini devlet salnâmelerinde bulmak mümkündür. Bazı salnâmelerde "ihsâiyyât" başlığı altında nüfus, bütçe, okullar, hastahanelerle ilgili bilgiler yer almaktadır. Devlet salnâmeleri, merkezî idarenin yanı sıra vilâyetlerdeki idarî teşkilât birimleri ve bunların yöneticileri, tarihî camiler, nüfus, bina istatistikleri, vilâyetin idarî taksimatına dair mâlûmatı da ihtiva eder. 1300 (1883) yılından sonraki salnâmeler, genellikle resmî devlet görevlilerinin ve yabancı temsilciliklerin uzun listelerinden ibaret bir muhteva ile neşredilmeye başlanmış, bu dönemde istatistik bilgileri olarak sadece vilâyetlerdeki sancak, kaza, nahiye ve köy sayılarıyla yetinilmiştir. Osmanlı Devleti'nin idarî taksimatının verildiği salnâmelerde zaman zaman sancak, kaza ve nahiyelerin alfabetik listeleri de yer almıştır.

Nezâret Salnâmeleri. Devlet salnâmeleri kadar düzenli olmasa da yayımlandıkları dönem için önemli bilgi kaynağı teşkil eden resmî salnâmelerin bir bölümü nezâretler ve askerî kurumlar tarafından hazırlanarak 1282-1326 (1865-1908) yılları arasında elli bir adet olarak basılmıştır. Bunların içinde seraskerlik ve Harbiye Nezâreti tarafından Salnâme-i Askerî adıyla 1282-1326 (1865-1908) yıllarında on dört defa

neşredilen salnâme, diğer resmî salnâmelere göre oldukça erken bir tarihte yayımlanması bakımından dikkat çekicidir. İlki Keçecizâde Fuad Paşa'nın seraskerliği döneminde neşredilen bu salnâmeler devrin Osmanlı kara ve deniz ordularının teşkilât yapısını, personel ve asker sayısını vermekte olup askerî tarih çalışmaları bakımından önemli bir kaynaktır. Askerî nitelikteki ikinci salnâme, nezâret tarafından 1307 (1890) yılında neşredilmeye başlanan Bahriye Salnâmesi olup bu grubun en düzenli yayınıdır. Yirmi dört defa neşredilen bu salnâmenin sonuncusu 1341-1342 (1925-1926) malî yılına aittir. Nezâretin Sicill-i Ahvâl Müdüriyeti tarafından 1302-1320 (1885-1902) yılları arasında Salnâme-i Nezâret-i Hâriciyye adıyla

yayımlanan dört salnâme nezâretin tarihçesi, teşkilâtı, hariciye nâzırları, reîsülküttâblar, elçiler, muahedeler vb. hususlar hakkında bilgi içerir. Bu salnâme Ahmet Nezih Galitekin tarafından yeniden neşredilmiştir (Sâlnâme-i Nezâret-i Hâriciyye: Osmanlı Dışişleri Bakanlığı Yıllığı, I-IV, İstanbul 2003). Maârif-i Umûmiyye Nezâreti'nin 1316-1321 (1898-1903) yıllarında altı defa neşrettiği Maarif Nezâreti Salnâmesi de muhtevası bakımından oldukça zengindir. Nezâretin tarihçesi, maarif nâzırları, memurlar, okullar ve kütüphaneler, imtihanlar ve mükâfat cetvelleri hakkında bilgilerin yer aldığı yıllık 1316'daki ilk neşrinde 1257 sayfa iken üçüncüsünde (1318/1900) 1677 sayfaya çıkmıştır. Meşihat makamı tarafından 1334 (1916) yılında bir defaya mahsus olmak üzere yayımlanan İlmiyye Salnâmesi, salnâmeler arasında muhtevası ve baskı kalitesi bakımından ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Mektûbî-i Meşîhat tarafından Cerîde-i İlmiyye'nin ilâvesi olarak hazırlanan salnâmenin tarihle ilgili bölümlerini Ali Emîrî Efendi, Ahmed Refik (Altınay), Muallim Emin Bey gibi dönemin tanınmış müellifleri kaleme almıştır. Meşihatın tarihçesi, şeyhülislâmların hayatı, verdikleri fetvalardan örneklerin yer aldığı salnâmede merkez ve taşra teşkilâtı tablolar halinde gösterilmiştir (bk. İLMİYYE SALNÂMESİ). Bunların dışındaki nezâretler veya bu nezâretlere bağlı kurumlar tarafından neşredilen salnâmeler de vardır. Ticaret ve Nâfia Nezâreti'ne bağlı rasathâne idaresince yayımlanan Rasadhâne-i Âmire Salnâmesi ile (1288/1871) Maliye Nezâreti'ne bağlı rüsûmât emaneti tarafından neşredilen Rüsûmât Salnâmesi (1332/1914) bunların önemli örneklerindendir. Doğrudan devlet kurumu olmasa da yarı resmî niteliği dolayısıyla Osmanlı Hilâl-i Ahmer Cemiyeti'nin malî 1329-1331 yılları için 1329 r. (1913) yılında neşrettiği salnâme ile Cem'iyyet-i

Tedrîsiyye-i İslâmiyye'nin 1332'de (1914) yayımladığı iki salnâme de burada zikredilebilir.

Vilâyet Salnâmeleri. Bunların hazırlanmasında Halep mektupçusu İbrâhim Hâlet Bey'in yayımladığı Fihristi Vilâyet-i Haleb adlı salnâme örnek alınmıştır. İçindeki iktisadî bilgiler ve istatistiklerle Bâbıâli'nin dikkatini çeken bu eserden her vilâyete birer nüsha gönderilerek bu tarzda salnâmeler hazırlanması istenmiştir. İlk eyalet salnâmesi Saraybosna'da Salnâme-i Vilâyet-i Bosna adıyla 1283 (1866) yılında neşredilmiş, bunu Halep (1284), Konya (1285), Suriye (1285) ve Tuna (1285) eyaletlerine ait salnâmeler izlemiştir. Osmanlı eyaletlerinde yayımlanan son salnâmeler, Beyrut vilâyeti tarafından 1333-1335 (1915-1917) yıllarında ve Bolu livâsı tarafından malî 1337-1338 (1921-1922) yılında çıkarılmış olanlardır. Toplam vilâyet salnâmesi olarak 504 adet künye tesbit edilmiştir (Duman, Osmanlı Salnâmeleri, I, 77-136). Vilâyet salnâmeleri yayımlama geleneği, Cumhuriyet döneminde 1967 ve 1973 yıllarında toplu halde yayımlanan il yıllıkları ile sürdürülmüştür. Eyalet salnâmelerini vilâyet mektupçuları yayıma hazırlardı. Türkçe'nin yanı sıra Arapça, Rumca ve Boşnakça neşredilen salnâmeler de vardır. Bazı vilâyetler yalnızca bir salnâme yayımlamışken bazılarında bu sayı otuz beşi bulmuştur. Vilâyet salnâmeleri arasında muhteva ve baskı kalitesi bakımından çok iyi nitelikte olanları mevcut olup bir kısmı çeşitli resim, fotoğraf ve istatistikler ihtiva etmektedir.

Vilâyet salnâmeleri muhteva bakımından yayımlandıkları vilâyetlere göre farklılıklar göstermekle beraber bunlarda genellikle vilâyetin idarî teşkilâtı, memurları, mahallin tarihi, eski eserleri, coğrafyası, idarî taksimatı, kazaları, nahiyeleri, kasaba ve köyleri, üretim faaliyetleri, ticaret ve nüfusu hakkında bilgiler, fotoğraf ve haritalar yer alır. Vilâyet salnâmeleri, neşredildikleri dönem içerisinde vilâyet idarî teşkilâtında meydana gelen gelişmelerin takip edilmesi bakımından önemli birer kaynaktır. Bunlarda vilâyete bağlı sancak ve kazalardaki müslüman ve gayri müslim okulları, idarecileriyle öğretmen ve öğrenci sayıları hakkında bilgilerin yanı sıra bazı okulların resimlerine de yer verilmiştir. Diyarbekir, Konya, Bolu, Hudâvendigâr (Bursa), Manastır ve Selânik salnâmeleri tarihî ve coğrafî bilgiler bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir. Uzun süre neşrine devam edilmiş vilâyet salnâmelerinde vilâyetlerdeki su, gaz, demiryolu ve

tramvay şirketleri, vilâyet dahilindeki cami, medrese, tekke, imaret, kahvehane, hamam, han, hastahane, bedesten gibi yapılar, ticarî müesseseler, fuarlar, ziraî üretim ve hayvancılık, tarım arazileri, postahaneler ve telgraf merkezleri gibi vilâyetin iktisadî ve ticarî durumuna dair önemli bilgiler ve istatistikler bulunur. Nüfusun sancak ve kazalara göre dağılımının yanı sıra cinsiyet ve milletlere göre taksimi de gösterilmiştir. Erken tarihli vilâyet salnâmelerinde takvimlere dair açıklamalarla o yılın takvimi ve bazı coğrafya bilgilerine yer verilmiş, bunu padişahların doğum, tahta çıkış ve ölüm günlerinin bulunduğu bir saltanat kronolojisi takip etmiştir. Yazışmalarda kullanılacak resmî hitaplar ve teşrifat sıralamasının da yer aldığı bazı örneklerde vilâyette görev yapmış valilerle kumandanların adlarını ve görev sürelerini gösteren listeleri bulmak mümkündür.

2. Özel Salnâmeler. Osmanlı Devleti'n-de bazı özel kurumlar ve kişiler daha çok almanak diye nitelendirilebilecek türde salnâmeler yayımlamıştır. Bunların ilki Ali Suâvi tarafından Türkiye Fî Sene 1288 adıyla Paris'te çıkarılmıştır (1871). İkincisi 1289 (1872), üçüncüsü 1290 (1873) tarihini taşıyan ve bu tarihten sonra çıkıp çıkmadığı bilinmeyen bu salnâmelerden ikincisi ele geçmemiştir. Ali Suâvi bunlarda Osmanlı Devleti'nin coğrafî durumu, nüfusu, ziraî ve sınaî üretimi, kara ve deniz yolları, ticaret gemileri ve limanları, para ve ölçü birimleri ve şirketler hakkında bilgi vermiştir. Özel salnâmeler içerisinde Ebüzziya Mehmed Tevfik'in yayımladıkları çok başarılı olmuş ve geniş halk kitlelerinin ilgisini çekmiştir. Bunlardan ilki Salnâme-i Hadîka adıyla 1290'da (1873) basılmıştır. Daha sonra çıkanlar Salnâme-i Ebüzziyâ, Rebî-i Ma'rifet ve Nevsâl-i Ma'rifet gibi isimler taşır. 1294 (1877) tarihli Salnâme-i Ebüzziyâ'nın ilk baskısı padişahın emriyle matbaada iken imha edilmiştir. Ebüzziya Mehmed Tevfik'in neşrettiği salnâmeler, gerek muhteva gerekse yayın tekniği bakımından Osmanlı yayıncılığının en seçkin örnekleri arasında yer alır. Bunlarda Avrupa'da olduğu gibi gazete ve dergilerde çıkan önemli yazılardan derlemelerin yanı sıra sanat, meslekler ve sağlık gibi konulara dair yazılara yer verilmiştir. Özel salnâmelerden bir kısmı "nevsal" adı altında bazı gazete ve dergi yayıncıları tarafından neşredilmiştir. 1311 r. (1895) tarihinden itibaren Ahmed İhsan'ın (Tokgöz) çıkardığı Musavver Nevsâl-i Serveti Fünûn türün en önemli örneklerinden biri olup bu adla beş yıl boyunca yayımlanmış, daha sonra neşrine uzunca bir müddet ara verilmiş, 1326 r. (1910) ve 1327

r. (1911) yıllarında Salnâme-i Serveti Fünûn adıyla iki defa daha yayımlanmıştır. Dikkat çekici bir muhtevaya sahip olan Millî Nevsal ise malî 1338-1341 (1922-1925) yıllarında Kanaat Kütüphanesi tarafından yayımlanmıştır. Siyasî olaylara en çok yer verilen salnâmelerden biri olan Millî Nevsal'de edebiyat, tarih ve sanat konusunda yazılar da bulunmaktadır. Nevsâl-i Âfiyet ve Salnâme-i Tıbbî adlarıyla Besim Ömer Paşa'nın (Akalın) malî 1315-1322 (1899-1906) yıllarında dört defa çıkardığı salnâmeler Türk tıp

tarihi ve sağlık kurumları için önemli bir kaynaktır. Nevsaller arasında muhtevası ve yayın kalitesi bakımından anılmaya değer olan diğer nevsaller de şöylece sıralanabilir: Mehmed Ârif, el-Münakkah (1292); Hüseyin Vassâf, Nevsâl-i Asr (1313-1315, üç adet); Nevsâl-i Ma'lûmât (1315-1317, iki adet); Selânikli Tevfik, Nevsâl-i Askerî (1316); Osman Ferid ve Ekrem Reşad, Nevsâl-i Osmânî (1325-1327, üç adet); Nevsâl-i Millî: 1330 (1332); Akçuraoğlu Yûsuf, Türk Yılı (1928); Musavver Nevsâl-i Meşâhîr (1314); Nevsâl-i Atâî (1321); Nevsâl-i Râgıb (1324); Nevsâl-i Bahrî (1325); Musavver Eczacı Salnâmesi (1328); Şirket-i Hayriyye Salnâmesi (1330); Nevsâl-i Edebî (1340); Büyük Salnâme (1923-1926).

BİBLİYOGRAFYA

Midhat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 280-282; Hasan Duman, Osmanlı Yıllıkları (Salnameler ve Nevsaller), İstanbul 1982; a.mlf., Osmanlı Salnâmeleri ve Nevsâlleri Bibliyografyası ve Toplu Kataloğu, Ankara 2000, I-II; Gülden Sarıyıldız, Sicill-i Ahvâl Komisyonu'nun Kuruluşu ve İşlevi (1879-1909), İstanbul 2004, s. 21, 54, 80-83; Selim Nüzhet Gerçek, "Vilâyet ve Nezaret Salnâmeleri", Kitap Belleten, I/25, İstanbul 1963, s. 7-9; H. Refik Ertuğ, "Osmanlı Devrinde Salnâmeler", Hayat Tarih Mecmuası, II/7, İstanbul 1973, s. 15-22; a.mlf., "Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmaniyye-1321", a.e., II/8 (1973), s. 20-25; a.mlf., "Nezaret ve Eyalet Salnâmeleri", a.e., I/2 (1974), s. 10-16; a.mlf., "Eski Harflerle Özel Yıllıklar", a.e., I/4 (1974), s. 19-24; J. McCarthy - J. D. Hyde, "Ottoman Imperial and Provincial Salnâmes", MESA Bulletin,

XIII/2 (1979), s. 10-13; Pakalın, II, 104-106; “Salnâme”, TA, XXVIII, 85-86; “Sâlnâme”, İA, X, 134-136; K. Kreiser, “Sālnāme”, EI^2 (İng.), VIII, 898; Ömer Faruk Akün, “Ahmed Vefik Paşa”, DİA, II, 151.

Bilgin Aydın

SALTANAT

(bk. ANAYASA; DEVLET; HİLÂFET; İMÂMET; PADİŞAH; SULTAN).

SALTİYYE

(الصلتيّة)

Hâricî fırkalarından Acâride’ye mensup Osman b. Ebü’s-Salt’ın görüşlerini benimseyen tâli bir fırka

(bk. ACÂRİDE).

SALTUK BEY

(bk. SALTUKLULAR).

SALTUKLULAR

Merkezi Erzurum olmak üzere Doğu Anadolu’da hüküm süren Türk-İslâm hânedanı (1071-1202).

Anadolu’da kurulan ilk Türk beyliklerinden biri olup hânedanın kurucusu Ebü’l-Kāsım İzzeddin Saltuk Bey’in Malazgirt zaferinden önceki hayatı hakkında bilgi yoktur. Anadolu’nun fethinde büyük hizmetlerde bulunduğu için Kars, Pasinler, Oltu, Erzurum, Tortum, Tercan, İspir, Bayburt, Şebinkarahisar ve yöreleri veraset yoluyla çocuklarına intikal etmek üzere kendisine iktâ edilmiştir (464/1071). Beyliğin 472’de (1080) kurulduğu da ileri sürülür (İA, IV, 349). Erzurum ve çevresinin Emîr Saltuk Bey’e iktâ edilmesi onun diğer beylerden daha önemli konumda olduğunu göstermektedir.

Emîr Saltuk Bey’in ölümüyle yerine oğlu Ali geçti. İbnü’l-Esîr, 496 (1102-1103) yılı olaylarını anlatırken Ali’nin söz konusu tarihte beyliğin başında bulunduğunu söylediğine göre Saltuk Bey bu tarihten önce vefat etmiş olmalıdır. Büyük Selçuklu Sultanı Berkyaruk ile kardeşi Gence Meliki Muhammed Tapar arasında 8 Cemâziyelâhir 496 (19 Mart 1103) tarihinde Hoy kapısında cereyan eden ve Muhammed Tapar’ın yenilgisiyle sonuçlanan savaşın ardından Muhammed Tapar Erciş’e, oradan da Sökmen el-Kutbî’nin hâkimiyetindeki Ahlat’a çekildiğinde yanında Sökmen el-Kutbî, Muhammed b. Yağısıyan ve Kızılarslan gibi emîrler vardı. Erzenürrûm Emîri Ali b. Saltuk da bu sırada Ahlat’ta Muhammed Tapar’a katıldı. Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasında 497’de (1104) yapılan anlaşmanın ardından Muhammed Tapar Meyyâfârikīn’e giderken ona refakat eden emîrler içinde Ali b. Saltuk da bulunuyordu.

Gürcü Kralı II. David’in 1115’te Rostof’u aldıktan sonra ertesi yıl Emîr Ali’nin hâkimiyetindeki topraklara girip Pasinler’e kadar gelmesi ve 1118’de Azerbaycan taraflarına hücuma geçmesi üzerine Artukoğlu Necmeddin İlgazi, Gürcüler’le cihada memur edildi. 515 (1121) yılında Erzen Beyi Togan Arslan ile Erzurum’a geldi, Emîr Ali de burada onlara katıldı; bunlar birlikte Tiflis’e hareket ettiler. Ancak Kral David onları

mağlûp ederek Tiflis'i ele geçirdi. Bu arada Şeddâdîler'den Menûçihr'in oğlu Ebü'l-Esvâr II. Şâvur, Ani'yi Gürcüler'e karşı müdafaa edemeyeceğini anlayınca şehri 60.000 dinar karşılığında Emîr Ali'ye sattı. Fakat şehirdeki hıristiyan halk daha önce davranıp Kral David'e haber gönderdi ve şehri ona teslim etti. Böylece Sultan Alparslan'ın 1064'te aldığı Ani hıristiyanların eline geçmiş oldu (517/1123). Ani'deki cami kiliseye çevrildi, daha önce Ahlat'tan getirilerek kubbeye konulmuş olan hilâlin yerine haç dikildi.

Saltuklu hânedanı 516 (1122) yılından itibaren Saltukoğulları (Benî Saltuk) adıyla tanınmıştır. Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh'ın Hille Arap Emîri Dübeys b. Sadaka'ya karşı yardım istemesi üzerine Zengî b. Aksungur ve Togan Arslan ile beraber Emîr Ali'nin kardeşi Ziyâeddin Gazi'nin (Ebü'l-Muzaffer Gazi), emrindeki Saltukoğlu askerleriyle Bağdat'a gittiği kaydedilmektedir.

Emîr Ali'nin muhtemelen 517'de (1123) ölümünden sonra yerine Ebü'l-Muzaffer Ziyâeddin Gazi geçti. 1126'da İspir ve Pasinler'i geçerek Oltu'ya kadar gelen Gürcüler'e karşı düzenlenen sefere katılan Ziyâeddin Gazi 1131'de Kral İvani'yi bozguna uğrattı. Artuklu Hüsâmeddin Timurtaş, Ziyâeddin Gazi'nin kızıyla evlendi, böylece iki hânedan arasında akrabalık kuruldu. 526 (1132) yılında vefat eden Ziyâeddin Gazi'nin ardından beyliğin başına yeğeni II. İzzeddin Saltuk geçti. Ahlatşahlar ve Erzen beyleriyle ittifak yapan İzzeddin Saltuk kızlarından Şahbânû'yu Ahlat Şahı II. Sökmen ile, diğer kızını da Erzen Beyi Togan Arslan'ın oğlu Kurt veya Yâkub Arslan ile evlendirip bu ittifakları güçlendirmeye çalıştı. İbnü'l-Esîr, Şahbânû'nun Saltuk'un kız kardeşi olduğunu, Ermeni tarihçisi Vardan ise II. Sökmen'in kızını Saltuk'a verdiğini söyler.

II. İzzeddin Saltuk'un kızlarından birine talip olan, ancak reddedilen Ani Emîri Fahreddin Şeddâd ondan intikam almaya karar verdi. 548 (1153-54) yılında Saltuk'a elçi gönderip Gürcüler'e karşı Ani'yi savunacak gücü olmadığını, şehri kendisine teslim ederek hizmetine girmek istediğini bildirdi. Öte yandan ona karşı Kral Dimitri ile anlaştı. Ani'de baskına uğrayan Saltuklular mağlûp oldu. İzzeddin Saltuk ve çok sayıda asker esir düştü. Ahlat Şahı Sökmen ile Artuklu Hükümdarı Necmeddin Alpı krala 100.000 dinar fidye gönderip Saltuk'u kurtardılar. Bu paranın

toplanmasında Saltuk'un kızı Şahbânû önemli rol oynadı. Ülkesine dönen İzzeddin Saltuk diğer esirleri kurtarmak için büyük meblağlar ödemek zorunda kaldı. Gürcüler bu başarıya rağmen Ani'yi işgal edemediler. 550'de (1155) Fahreddin'i yakalayıp şehri

kardeşi Fazlûn'a verdiler. III. Giorgi 1161 yılında Fazlûn'u bozguna uğratarak Ani'yi ele geçirdi. Bu sırada birçok müslüman kılıçtan geçirildi.

Bu olayın ardından Ahlat Şahı II. Sökmen, II. İzzeddin Saltuk, Erzen ve Bitlis Beyi Fahrüddevle Devletşah ve diğer bazı Türk emîrleri birleşerek Ani'yi kuşattılar (Şâban 556 / Ağustos 1161). Kral Giorgi bunu haber alınca süratle Ani'ye gitti. Savaş başlamak üzereyken İzzeddin Saltuk diğer beylere haber vermeden gizlice ordugâhtan ayrıldı. Onun Gürcüler'e esir düştüğü zaman bir daha Kral Dimitri'ye ve çocuklarına saldırmayacağına dair yemin ettiği için ordudan ayrıldığı rivayet edilir. Saltuk'un bu hareketi yüzünden müslümanlar mağlûp oldu; pek çok müslüman öldürüldü, 9000 kişi esir düştü. Ahlat Şahı Sökmen 400 atlı askeriyle geri dönebildi. Bu sırada henüz Malazgirt'te bulunan Necmeddin Alpı yenilgiden haberdar olunca Meyyâfârikīn'e hareket etti. Daha sonra devrin meşhur âlimlerinden Cemâleddin el-İsfahânî'yi Gürcü kralına göndererek Sökmen'in esir düşen kumandan ve askerlerini kurtardı; fakir esirler için 5000 dinar fidye ödedi.

557'de (1162) Kars'ı alıp Duvîn'i (Duveyn, Dvin) istilâ eden Gürcüler çok sayıda müslümanı öldürüp camileri ve evleri yaktıktan sonra Tiflis'e döndüler; ardından Gence'yi kuşatarak müslümanları kılıçtan geçirdiler, 30.000 kişiyi esir aldılar. Bu olay İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. Azerbaycan, Cibâl ve İsfahan'a hâkim olan Atabeg Şemseddin İldeniz, Ahlat Şahı Sökmen, II. İzzeddin Saltuk, Merâga Emîri İbn Aksungur ve Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul ile diğer Doğu Anadolu beyleri Gence'de bir araya geldiler. Bir aydan fazla süren savaşın sonunda müslümanlar galip geldi, kralın ordugâhı ve ağırlıkları yağmalandı (558/1163). Bayburt, Micingerd, Avnik, İspir ve Oltu gibi şehir ve kasabalar İzzeddin Saltuk devrinde Saltuklu hâkimiyeti altına girdi, Kars da bir müddet Saltuklu egemenliği altında kaldı. İzzeddin Saltuk'a ait tarihsiz bir sikkeden onun Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ı metbû tanıdığı anlaşılmaktadır.

563’te (1168) ölen İzzeddin Saltuk’tan sonra yerine oğlu Nâsırüddin Muhammed geçti. Nâsırüddin Muhammed devrinde de Gürcüler, Saltuklu ülkesine saldırmaya devam ettiler. Kral David Kars, Sürmeli ve İspir’den sonra Erzurum üzerine yürüdü. İki oğluyla beraber Gürcüler’le savaşa giren Nâsırüddin yenilgiye uğradı ve şehre kapanmak zorunda kaldı. Ertesi gün bütün şehir halkı Erzurum’u savunmak için seferber oldu. Türk halkının cesaret, azim ve kararlılığını gören David çevreyi yağmaladıktan sonra geri çekildi (580/1184-85). Nâsırüddin Muhammed muhtemelen 587 (1191) yılından önce öldü. 585 (1189) tarihli bir sikkede onun Atabeg İldeniz’in oğlu Kızılarslan ile Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul’u metbû tanıdığı görülmektedir. Nâsırüddin Muhammed’in oğlu Muzafferüddin’in Gürcü Kraliçesi Tamara’ya âşık olduğu, onunla evlenebilmek için asker, köle ve hizmetçilerinden meydana gelen maiyetiyle birlikte değerli hediyelerle Erzurum’dan Gürcistan’a gittiği ve burada muhteşem bir törenle karşılanarak sarayda misafir edildiği, sarayda bir süre Kraliçe Tamara ile aşk hayatı yaşadıktan sonra ülkesine uğurlandığı, sık sık koca değiştiren Tamara’nın David ile evlendikten sonra Muzafferüddin’i câriyelerinden biriyle evlendirdiği rivayet edilmektedir.

Nâsırüddin’in ardından Saltuklu tahtına kız kardeşi Mama Hatun’un geçtiği ve 597 (1200-1201) yılına kadar Erzurum’u yönettiği anlaşılmaktadır. Güçlü ve ihtiraslı bir kadın olan Mama Hatun, Tercan’da bir kervansaray ve türbe yaptırmıştır. Mama Hatun’un Saltuklu tahtından uzaklaştırılması üzerine yerine yeğeni Alâeddin Melikşah geçti. Anadolu’nun fethinde, Rumlar ve Gürcüler’le yapılan savaşlarda, Azerbaycan ve Türkistan’dan gelen göç ve ticaret yollarının açık tutulmasında önemli rol oynayan Saltuklu hânedanı son zamanlarında Gürcü saldırılarına karşı koyamaz oldu. Gürcüler, Azerbaycan Atabegi Kızılarslan ve Ahlat Şahı Seyfeddin Begtimur’un ölümünün ardından Kafkaslar’dan inerek Türk topraklarını işgal ve yağma etmeye, mâsum halkı öldürmeye başladılar.

598’de (1202) Gürcistan seferine çıkan Anadolu Selçuklu Sultanı II. Süleyman Şah, Doğu Anadolu’daki tâbi hükümdar ve beylere haber gönderip kendisine katılmalarını istedi. Bu arada Alâeddin Melikşah’ı da huzuruna çağırdı. Ancak Melikşah sultanı karşılamada geç kaldığı ve kusurlu davrandığı için hapsedildi (İbn Bîbî, s. 73). Süleyman Şah, beyliğin topraklarını kardeşi ve Elbistan Meliki Mugīsüddin Tuğrul Şah’a teslim

ederek Saltuklu hânedanına son verdi (598/1202). Saltuklu toprakları 1225 yılına kadar Tuğrul Şah'ın elinde kaldı. Onun ölümünden sonra yerine Rükneddin Cihanşah geçti (1225-1230). Erzurum'un Aşağı Micingerd köyünde bulunan, muhtemelen 630 (1232-33) tarihli bir kitâbeden Ebû Mansûr Argın Şah adlı bir Saltuklu beyinin bu tarihlerde Pasinler'i hâkimiyeti altında tutmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Son Saltuklu hükümdarı Melikşah'ın torunlarının Yavuz Sultan Selim devrine kadar Çemişkezek'te hüküm sürdükleri rivayet edilmektedir. Saltuklu hânedanı başlangıçta Büyük Selçuklu sultanlarına, daha sonra sırasıyla Azerbaycan Atabegleri'ne, Irak Selçukluları'na ve Anadolu Selçukluları'na tâbi olmuştur.

Saltuklular zamanında Erzurum iktisadî ve ticarî bakımdan oldukça gelişmişti. Akdeniz limanlarından ve Suriye'den hareket edip Konya, Kayseri, Sivas ve Erzincan yoluyla Azerbaycan'a, İran'a giden yahut Türkistan'dan Erzurum'a gelip aynı yoldan Akdeniz veya Trabzon limanlarına ulaşan büyük bir kervan yolunun üzerinde bulunduğu için ticarî hayat çok canlıydı. Ayrıca sahip olduğu geniş otlaklarıyla zengin bir hayvancılık potansiyeline sahipti. Kale Camii, Tepsi Minare, Ulucami, Saltuklular'dan

zamanımıza intikal eden başlıca mimari eserlerdir. Bunlardan ilk ikisi Ziyâeddin (Ebü'l-Muzaffer) Gazi, Ulucami ise 575 (1179) yılında Nâsırüddin Muhammed tarafından yaptırılmıştır. Üç Kümbetler denilen türbelerden birinin Saltuklular'a ait olduğu anlaşılmaktadır (Sümer, III [Ankara 1971], s. 431). Türbenin yanında bir de zâviye vardır. Tercan'da Mama Hatun tarafından yaptırılan kervansaray, hamam, cami ve türbe ile 630 (1232-33) yılında Ebû Mansûr (Argın Şah) tarafından inşa ettirilen Micingerd Kalesi de Saltuklular dönemine ait önemli eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 267, 328, 361-362; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 134; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 274-275;

Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 54, 110-114; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, 228-229, 234, 235, 257-258; XII, 146-147; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, s. 8 vd.; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 73; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 474; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 38-39; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 32; Ebü'l-Fidâ, Târîḫ, II, 226-227, 386-387; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 443-444; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 331-332; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 134; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 207-210; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 70-73; Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 38, 87; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 110, 134, 190; a.mlf., "Erzurum", İA, IV, 348-349; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Kars Tarihi, İstanbul 1953, s. 356, 373, 392, 394; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 421-432, 495; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 78, 82-85; a.mlf., Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 3-52; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 125, 281-284; Faruk Sümer, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 15-45; a.mlf., "Saltuklular", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 391-433; Abdülkerim Özaydın, "Saltuklular", Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, İstanbul 1994, VIII, 21-34; Ali Öngül, "Saltuklular", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 461-476; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003, bk. İndeks; Vardan, "Türk Fütuhatı Tarihi" (trc. H. D. Andreasyan), Tarih Semineri Dergisi, I/2, İstanbul 1937, s. 195, 205, 206; Burhaneddin Anevî, "Enisu'l-Kulûb" (nşr. Fuad Köprülü), TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 466; Coşkun Alptekin, "Saltuklu Sikkeleri", EFAD, XIII/1 (1985), s. 293-296; G. Leiser, "Saltuḳ Og͟hullari", EI^2 (İng.), VIII, 1001.

Abdülkerim Özaydın

MİMARİ.

Saltuklular, Doğu Anadolu bölgesinde hüküm sürdükleri süre içerisinde mevcut kaleleri onararak kullanmışlar ve cami, türbe, hamam, kervansaray gibi önemli yapılar inşa etmişlerdir. Bizans ve daha önceki dönemlere ait olan Erzurum, Hasankale, Tortum, İspir, Oltu, Avnik, Micingerd, Zivin, Tercan, Kars ve Bayburt kalelerinde birtakım değişiklikler yapmışlardır. Bunlardan İnkaya (Micingerd) köyünde bulunan ve Becen Kalesi olarak da bilinen Micingerd Kalesi önemlidir. Kalenin Saltuklular tarafından kullanıldığını gösteren iki kitâbesi vardır. İlki 577 (1181-82) tarihli olup Saltuklular'a ait en eski kitâbedir ve fethi müteakip kalenin yenilendiğini belirtir. 630 (1232-33) tarihli olan ikincisinde Saltuk oğlu Ebû Mansûr Argın Şah'ın kaledeki imar faaliyetleri anlatılmaktadır.

Erzurum İçkale'de bulunan Kale Mescidi güneyden yarı silindirik bir burca dayalı olup kareye yakın bir dikdörtgen plan üzerine mihrap önü kubbeli ve mihraba dik tonozlu üç bölümden meydana gelmektedir. Yapının güneydeki burç içinde yer alan mukarnas nişli derin mihrabı dikkat çekicidir. Mescidin yakınında İçkale'nin güneybatı köşesinde yerden silindirik gövdeli tuğla minaredeki kitâbede "Şemsü'l-melik ve'l-ümerâ" unvanı ile "İnanç Beygu (Yabgu) Alp Tuğrulberk Ebü'l-Muzaffer Gāzî b. Ebü'l-Kāsım" adı okunmaktadır (bk. KALE MESCİDİ).

Saltuklular devrinin en önemli yapısı Erzurum Ulucamii olup 575 (1179) yılında İzzeddin Saltuk'un oğlu Melik Nâsırüddin Muhammed tarafından Ebü'l-Feth Mehmed'e yaptırılmıştır. Yapının Nasuh Paşazâde Hüseyin Paşa adına en eski tamir kitâbesi 1049 (1639) tarihlidir. Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen cami mihrap duvarına dik uzanan yedi nefli, kareye yakın dikdörtgen planlı, büyük bir yapıdır. Avlusuz olarak yapıldığı anlaşılan caminin üstü düz toprak damla örtülü olup kuzeybatı köşesinde minare yer alır (bk. ULUCAMİ).

Saltuklular'a ait diğer bir yapı Erzincan Tercan'da yer alan Mama Hatun Külliyesi'dir. 587'de (1191) II. İzzeddin Saltuk'un kızı Mama Hatun tarafından inşa ettirilen bu külliye kümbet, kervansaray, hamam ve camiden oluşmaktadır. Külliyenin yıkılmış olan camisinin yerine bugün yeni bir cami yapılmıştır (bk. MAMA HATUN KÜLLİYESİ).

Erzurum’da Çifte Minareli Medrese’nin güneyinde İzzeddin Saltuk’a ait olduğu kabul edilen Emîr Saltuk Kümbeti’nin

1189-1190 yıllarında yapıldığı düşünülmektedir. İki renkli düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen yapı dikdörtgen planlı ve tonoz örtülü cenazelik bölümü üzerinde sekizgen gövde, silmeler ve üçgen alınlıklarla iki katlı bir görünüşe sahiptir. İçten kubbe, dıştan konik külâhla örtülü kümbetin cephelerinde yuvarlak kemerli çifte pencere formunda nişler yer alır. Yapı, cephe tasarımının yanı sıra üstte kasnak bölümünde yuvarlak kemerli nişlerde on iki hayvanlı Türk takvimine bağlanan figürlü kabartmalarıyla dikkat çekmektedir (bk. ÜÇ KÜMBETLER).

Üzerlerinde kitâbe bulunmayan, ancak Saltuklular’a mal edilen İspir Kale Mescidi ve Micingert Kümbeti XII. yüzyıl Saltuklu eserleriyle üslûp birliği göstermektedir. İspir Kale Mescidi kalenin en yüksek yerinde bulunmaktadır. 10,80 m. × 9,50 m. boyutlarında kareye yakın plana sahiptir ve üst örtüsü üç bölümlüdür. Kuzeydoğu köşesindeki kare alan kubbeli olup kasnağında dört yöne açılan pencereler yer almaktadır; batısı ve güneydoğusu sivri kemerli bir tonozla örtülüdür. Yapının dış duvar dolgusundan mihrabının sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır. Mescidin güneybatı köşesinde kale burcu üzerinde minaresi bulunmaktadır ve dışarıdan dört farklı duvar örgüsüyle dikkati çekmektedir. Şerefeye kadar kesme taştan örülmüş olup şerefe altında tuğladan dört sıra kirpi saçak yer almaktadır. Şerefe korkulukları ve külâh kısmı yıkılmıştır. Micingerd Kümbeti, Micingerd Kalesi’nin kuzeydoğusunda iki renkli düzgün kesme taşla inşa edilmiştir. Dıştan çokgen, içten silindirik gövdeye sahip kümbetin yıkılmış üst örtüsüne rağmen içten kubbe, dıştan konik külâhla örtülü olduğu anlaşılmaktadır. Yapı sivri kemerli ve mukarnaslı pencere alınlıklarına sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahim Şerif Beygu, Erzurum: Tarihi, Anıtları, Kitabeleri, İstanbul 1936, s. 93-98; İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri ve Kitabeleri ile Erzurum Tarihi, İstanbul 1960, s. 219-221; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Ana Hatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 44-45; Faruk Sümer, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 43-44; Oktay Aslanapa, Anadolu'da İlk Türk Mimarîsi: Başlangıcı ve Gelişmesi, Ankara 1991, s. 19-23; a.mlf., "Anadolu Selçukluları Mimari Sanatı-Anadolu'da Türk Sanatı", Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 119-120, 146, 147-148; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1997, s. 110-111; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1995, s. 173-176; Mustafa Kemal Şahin, "Tercan Mama Hatun Külliyesi'ndeki Taşçı İşaretleri", Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı Sanat Yazıları, Kayseri 2001, s. 501-509; Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı (nşr. Doğan Kuban), İstanbul 2002, s. 107-108; Haldun Özkan, "Saltuklu Mimarisi", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VIII, 72-83; Rüçhan Arık, "Erzurum'da İki Cami", VD, VIII (1969), s. 149-156; Hakkı Önkal, "Anadolu Selçuklu Türbeleri", TK, XXIII (1985), s. 29-34.

N. Çiçek Akçıl

SALTUKNÂME

Ebülhayr Rûmî'nin (IX./XV. yüzyıl) Cem Sultan'ın isteğiyle derlediği Sarı Saltuk menâkıbnâmesi

(bk. EBÜLHAYR RÛMÎ).

SALUR

Oğuz boylarından biri.

Boyun adı Kâşgarlı Mahmud'un Dîvânü lugāti't-Türk'ünde (XI. yüzyıl) Salgur diye yazılmış, XII ve XIII. yüzyıl kaynaklarında aynı imlâ ile, bazan da Şalgur şeklinde belirtilmiş, XIV. yüzyıldan itibaren bu ad Salur biçimini almıştır. Reşîdüddin'de Salur kelimesinin, "Nerede olsa kılıç ve topuzu iş görür" anlamına geldiği, Eymür (> Eymir), Alayuntlu ve Yüregir boyları ile ortak olan ülüşlerinin ucayla (koyunun kalça kısmı), yine ortak olan onkunlarının uc kuşu olduğu bildirilir. Bu "uc"un karakuş yani bir kartal türü olması muhtemeldir. Kâşgarlı'daki Salur damgası Yazıcıoğlu Ali'nin eserindekiyle aynıdır. Bu damga, Gaziantep yöresindeki Türkmenler'in aşı toprağı ile evlerinin duvarlarına yaptıkları süslemeler arasında ve diğer bazı yerlerde görülmüştür. Tarihî rivayetlere göre Salurlar, Oğuzeli'nin İslâmiyet'ten önceki tarihlerinde bazı boylar gibi bir hânedan çıkaramamıştır. Oğuz hükümdarlarından Dip Yarku'nun büyük beylerinden Ulaş ve oğlu Ulat, Salurlar'dan olduğu gibi İnal Han'ın veziri ve nâibi de bu boya mensuptu. Salurlar'ın İslâmiyet'ten sonraki rolleri daha önemli olmuştur. Bu boy, büyük kollar halinde Seyhun kıyılarından Adalar denizine kadar uzanan geniş sahada varlığını hissettirmiştir.

Dede Korkut destanlarındaki Oğuzeli'n-de hâkim boy Salurlar'dır. Salurlar'ın beyi olan Kazan Bey aynı zamanda Oğuzeli'nin güçlü ve saygın başbuğudur; yani Salur Kazan Bey sadece Üçok (İç Oğuz) beylerinin değil Bozoklar'ın (Taş Oğuz > Dış Oğuz) beylerinin de metbuudur. Salur Kazan Bey'in başında olduğu Oğuzeli'nin XI. yüzyılda veya XII. yüzyılın ilk yarısında Seyhun kıyılarındaki Karaçuk dağlarının bulunduğu yörede yaşadığı anlaşılmaktadır. Başka bir destanî hâtırada Karmış Bay'ın kızı, Mamaş Bey'in karısı Salur Barçın beylik süren yedi kadından biri idi. Aynı hâtırada Barçın Hatun'un mezarının Sir (Seyhun) suyunun kıyısında bulunduğu ve Özbekler'in ona "Barçın'ın kök kâşâne" dediği, bunun çinili güzel bir kümbet olduğu bildirilir. Anlaşıldığına göre Barçın Hatun XII. yüzyılda Seyhun kıyısında bir şehir kurmuş, Barçınlığkent adını alan bu şehir uzun zaman varlığını sürdürmüştür. Halk tarafından Kök Kesene

denilen Barçın Hatun'un türbesinden bugüne herhangi bir iz kalmamıştır.

Batı İran'da Hemedan'ın batısında Şehrizor, Kirmanşah, Dînever şehir ve yörelerinden meydana gelen Kürdistan bölgesinde Salur beylerinden Karabelli (?) adlı veya lakaplı bir Salur beyinin Annâzoğulları'ndan Sürhâb b. Bedr b. Mühelhil'i yenerek bu yörenin önemli bir kısmını eline geçirdiği bilinmektedir (495/1101). Karabelli hakkında daha fazla bilgi yoktur; ancak oğul ve torunları uzun bir müddet adı

geçen bölgenin bir kısmını ellerinde tutmuşlardır. Bu aileden Şemseddin adlı bir bey, Zengîler Devleti'nin büyük kumandanlarından Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr'un 1169 yılındaki üçüncü Mısır seferine katılmıştır. Şemseddin el-Karabelli, Mısır'dan Yemen'in fethine gönderilen emîrler arasında bulunmuş ve orada vuku bulan olaylarda önemli rol oynamıştır. Şemseddin Bey kaynaklarda Yemen'deki Eyyûbî ordusunda yer alan Türkler'in başı şeklinde zikredilir. Karabelli hânedanının yurdundan geçen, Dînever-Merâga arasındaki ana yol üzerinde bulunan önemli bir geçit de Moğol devrine kadar Derbendi Karabelli adıyla anılmıştır.

XII. yüzyılda Seyhun boylarından gelen yeni bir Oğuz kümesi arasında kalabalık sayıda Avşar ve Salurlar vardı. Bunlardan Avşarlar, Hûzistan kasabasında yurt tutarken Salurlar Kendüman yazısından Kûhgîlûye düzlüğüne uzanan yörede yerleşmişti (1132-1138). Salurlar'ın başında bulunan Mevdûd Bey, Fars hâkimi âsi Emîr Bozaba'nın hizmetine girmişti. Bozaba'nın Hemedan civarında yapılan bir savaşta Selçuklu Sultan Mesud tarafından yenilgiye uğratılıp öldürülmesi üzerine (1147) Fars, Mesud'un yeğeni Melikşah'ın eline geçti. Bu sırada Mevdûd'un ölümüyle oğlu Sungur, Melikşah'ın atabegi oldu. Atabeg Sungur 543 (1148) yılında Şîraz'ı ele geçirerek İran'ın Fars bölgesinde 685 (1286) yılına kadar hüküm sürecek Salgurlular (Fars Atabegleri) adı verilen bir hânedanın temellerini attı.

Salurlar ayrıca Anadolu'daki Türk yerleşmesinde önemli rol oynamıştır. XIII. yüzyılda Divriği'den Mısır'a giderek Memlük sultanları katında büyük itibara sahip olan Salur boyundan Mustafa oğlu Muhammed fıkıh âlimi olup aynı zamanda üç dilde şiir yazıyordu. Yine aynı yüzyılda Denizli kesimindeki uç beyleri içinde Salur Bey adlı bir kişi vardı. Salur Bey'in,

adını taşıdığı boya mensup bulunması kuvvetle muhtemeldir. Amasya, Sivas, Tokat kesiminde müstakil bir idare kuran Kadı Burhâneddin'in de bu boydan olduğu bilinmektedir. XVI. yüzyılda Anadolu'da Salur adını taşıyan elli bir yer adı tesbit edilmiştir. Bunlardan dokuzu Sivas, sekizi Konya, dördü Saruhan, üçü Hamîd-ili sancağında bulunmaktaydı. Bu elli bir Salur yer adından ancak yirmi ikisi bugüne ulaşabilmiştir.

Salur oymakları Trablusşam, Tarsus, Uluyörük ve diğer bazı yörelerde yaşamaktadır. Suriye'deki Trablusşam sancağında yaşayan Salurlar kaynaklarda Sallûriyye şeklinde anılmıştır. Bunlar, Çoğunlu (Coğuniyye) adlı diğer bir Türk oymağı ile birlikte Trablus dağlarında yaylamakta ve Tedmür vahasında kışlamaktaydı. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde (1520-1566) Trablus Salurları'nın yirmi beş obadan meydana geldiği görülmektedir. II. Selim döneminde Salurlar'ın nüfusları artmıştır. Bu Salurlar'a ait son bilgiler, onların XVII. yüzyıl sonlarında Hama-Humus arasındaki topraklarda yerleştirilen Türkmen oymakları arasında bulunduğu yönündedir. Günümüzde Trablusşam'da mevcut Türkler'in çoğu Salur ve Çoğunlular'a mensuptur. XVI. yüzyılda Tarsus yöresinde yaşayan büyük oymaklardan Ulaş boyu kalabalık bir teşekkül olup 925 (1519) yılında Bayındır (kırk bir oba), Salur (on oba) Orhanbeyli gibi obalara ayrılmıştı. Ulaş boyuna bağlı Salur oymağı boyun diğer obaları gibi çiftçilik yapmakta ve yazın yaylalara gitmekteydi. Yine aynı tarihte Adana yöresindeki Karaisalı boyu arasında Salur (yirmi sekiz vergi evli), Hacılı yöresinde Şeyh Salur (kırk sekiz vergi nüfuslu) ve Kars (Kadirli) yöresinde bir adı Çörmük olan Salur oymağı görülür.

XVI. yüzyılda Konya Ereğlisi'nin kuzeyindeki dağ yöresinde Güneli ile Salur oymaklarının bulunduğuna dair kayıtlar mevcuttur. II. Bayezid devrinde bu oymakların vergi nüfusu 428 idi ve başlarında sipahizâdelerden olan Keremoğulları vardı. Karacadağ'a yakın Yavaş Karahisarı'nda (şimdi Yeşilhisar) Salurlar'dan bir oymak mevcuttu. XVI. yüzyılda üç Salur köyünün yer aldığı Hamîd-ili'nde 130 vergi nüfuslu bir başka oymak daha yaşıyordu. Büyük bir kesimini bugünkü Yozgat vilâyetinin meydana getirdiği Bozok sancağındaki Sevgülen boyu arasında da küçük bir Salur oymağının varlığı dikkati çeker. Fakat Sivas-Kırşehir arasında geniş bölgede yaşayan Uluyörük içindeki Salur oymağı en kalabalık gruptu. Bu Salurlar, Ak Salur adını taşıyordu. Ak Salurlar, Amasya'nın güneyindeki

Uluyörük'ün Orta Pâre koluna mensuptu. Yavuz Sultan Selim devrinde (1512-1520) Mehmed Kethüdâ (doksan beş vergi nüfuslu), Hacı Kaya (yirmi yedi vergi nüfuslu), Ala Bozlu yahut İl Degin (?) Kethüdâ (otuz üç vergi nüfuslu) kollarına ayrılmıştı. 982'de (1574) Ak Salurlar'ın vergi nüfusu 803 hâne idi.

Anadolu dışında Hazar ötesi (Türkmenistan) Türkmenler'inin önemli bir kısmının Salur boyundan geldiği bilinmektedir. Salurlar eski zamanlardan beri Mangışlak'ta oturmaktaydı. Buraya Şah Melik'in bozguna uğraması ve Oğuzlar'ın dağılışı üzerine Eymür, Döğer, Çavuldur ve Karkın boylarına mensup büyük kollarla geldikleri rivayet edilir. Fakat Salurlar'ın ve diğerlerinin X. yüzyılın başlarında Oğuzeli içinde çıkan bir iç çekişme sonucunda bu yarımadaya gelmiş olmaları ihtimali daha güçlüdür. XVI. yüzyılda Salurlar, Mangışlak'ta kalabalık bir halde yaşamaktaydı. Bu Salurlar İçki (İç) Salur ve Taşkı (Dış) Salur olmak üzere iki kola ayrılmıştı. Salurlar aynı yüzyılın sonlarına doğru Mangıtlar (Nogaylar) tarafından buradan çıkarıldı. Bunun sonucunda Salurlar'ın bir kısmı Etrek ve Gürgen çayları bölgesinde, ana kol da Horasan'da yurt tuttu. Etrek ve Gürgen çayları arasına gelen Salur kolu Ohlu (< Oklu) ve Eymürler ile birlikte yaşıyordu. Bunlar 1007'de (1598-99) Şah Abbas'ın Esterâbâd yöresine yaptığı bir sefer sonucunda Sayın Hanlu'nun (Yaka Türkmenleri) diğer oymakları gibi Şah Abbas'ın katına gelerek bağlılıklarını bildirmişlerdi.

Şecere-i Terâkime'ye göre Sakar, Azlar, Olam, Ürgençli oymağı, Yaycı, Cabı, Ersarı, Yomut, Kaltak, Terâkime-i Salur, Yemir-ili, Burkas-ili, Teke ve Sarıklar, Salur'dan gelmiştir. A. Vámbéry'nin listesinde (1863) Ersarı 50.000, Sarık 10.000, Yomut 40.000, Teke 60.000 çadır olarak belirtilir. Bunları meydana getirmiş olan Salur adını taşıyan oymak ise aynı müellife göre 8000 çadırdı. Bu Salurlar, Serahs yöresinde yaşıyordu. Salurlar'ı 1834'te ziyaret eden A. Burnes nüfuslarının 2000 aile olduğunu yazar ve Türkmenler'in en asili sayıldıklarını söyler. Vámbéry'ye göre Salurlar şu obalardan meydana gelmişti: Yalavaç (kolları: Yaz, Tizi, Sakar, Ordu Hoca), Karaman (Alam, Görcikli, Bey Böleği), Ana Böleği (Yadçı, Buhara, Bakaç, Töre, Timur).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk, I, 56; Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 56; Fahreddin Mübârek Şah, Târîḫ (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47; Aḫbârü’d-devleti’s-Selcûḳıyye, s. 145-146, 153, 154-156, 170, 171; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 346-347; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ, Târîḫ-i Oğuz ve Türkân ve Ḥikâyât-ı Cihângîr-i Û, TSMK, Hazine, nr. 1653, vr. 385b (Türkçe trc. Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 54-55); Ebû Hâmid Efdalüddin Ahmed el-Kirmânî, Târîḫ-i Efḍâl yâ Bedâʾiʿu’l-ezmân fî veḳāyiʿi Kirmân (nşr. Mehdî Beyânî), Tahran 1326 hş., bk. İndeks; a.mlf., el-Muẓâf ilâ Bedâʾiʿi’l-ezmân (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1331 hş., s. 29, 30, 32, 33, 44-48; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 71; Vassâf, Târîḫ (nşr. Muhammed Mehdî), Tahran 1338 hş., s. 146-190; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3429, vr. 385a; İskender Bey Münşî, Târîḫ, I, 580, 583, 588; Ebülgazi Bahadır Han, Şecere-i Türk (nşr. L. Baron Desmaisons), Amsterdam 1940, s. 208, 209, 210; a.mlf.,

Şecere-i Terâkime (nşr. A. N. Kononov), Moskva-Leningrad 1952, s. 69-72; A. Vámbéry, Travels in Central Asia, London 1864, s. 304, 347-355; Ch. Marvin, Merv, The Queen of the World, London 1881, s. 49-57, 65-86; A. Burnes, Travels into Bukhara: Together with a Narrative of a Voyage on the Indus, London-New York 1973, s. 51-52; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 336-344; a.mlf., “Osmanlı Devrinde Anadolu’da Yaşayan Üçoklu Oğuz Boylarına Mensup Teşekküller”, İFM, XI/1-4 (1950), s. 453, 454-455, 486-487, 488.

Faruk Sümer

SALVELE

(bk. SALÂTÜ SELÂM).

SÂLYÂNE

(سالیانه)

Osmanlı malî teşkilâtında bazı görevlilere yıllık yapılan ödemeler ve taşra teşkilâtında gelirleri yıllık olarak hazineye aktarılan eyaletler hakkında kullanılan terim.

Osmanlı maliyesinde ve taşra teşkilâtında yıllık maaş ödemelerini, vergileri toplu bir rakam üzerinden tesbit edilen ve buna göre toplanan eyaletleri ifade eder. Uygulamanın ilk örnekleri Fâtih Kanunnâmesi'nde yer alan vezir sâlyânesiyle ilgilidir ve XV. yüzyılda bu miktar 240-350.000 akçe arasında değişmektedir (Kānûnnâme-i Âl-i Osmân, s. 20). Sâlyâneli eyalet, timar sistemi uygulanmayan idarî bölgelerde eyalet vergilerinin doğrudan doğruya merkez için toplandığı, mahallî harcamalar için gerekli para ayrıldıktan sonra kalanın merkez bütçesine aktarıldığı bir sistemdi. Malî bakımdan sâlyâne ile idare edilen eyaletlerdeki beylerbeyi, sancak beyi ve diğer görevlilerin maaşı, başında bulundukları eyaletin hazinesinden kanunnâmelerde belirtildiği miktarda nakit olarak sâlyâne adı altında ödenir, kalan miktar irsâliye olarak hazineye gönderilirdi. Bu eyaletler Cezayir, Tunus, Trablusgarp, Mısır, Yemen, Habeş, Basra, Lahsâ ile bazı sancakları hariç Bağdat, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd ve Halep idi. XVI. yüzyılın başlarında Rumeli eyaletinde İzvornik, Karlı-ili ve Karadağ gibi sancak beyleri de sâlyâne alıyordu (Barkan, XV [1955], s. 299). Sâlyâneli eyaletlerden Yemen, Basra, Lahsâ, Bağdat ve Budin gibi serhad eyaletleri kendi gelirlerinin karşılayamayacağı ölçüde askerî kuvvet bulundurduklarından bazan vâridâtı daha bol eyaletlerden destek görürlerdi.

Osmanlı Devleti'nde ilk sâlyâneli statüdeki eyalet Mısır olmuştur. XVI. yüzyılın ortalarına doğru beylerbeyi, sancak beyi ve diğer devlet görevlileriyle birlikte sâlyâneleri 5 milyon akçe idi. XVII. yüzyıl sonunda sadece Mısır valisinin sâlyânesi 6,5 milyon akçeyi geçiyordu (Tabakoğlu, s. 59, 63). Yemen'de XVI. yüzyılın sonunda Beylerbeyi Hasan Paşa ile birlikte otuz sekiz yöneticiye toplam 67.000 sikke sâlyâne ödenmişti ve bu miktar giderlerin yaklaşık % 8,4'ünü teşkil ediyordu (Sahillioğlu, s. 287,

310).

Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin ilk beylerbeyi olan (1534) Barbaros Hayreddin Paşa 4 milyon akçe sâlyâne ile bu göreve getirilmişti. Bu eyaletin sâlyâneli sancakları arasında İskenderiye, Dimyat yanında Kıbrıs'ın fethinden (1570-1571) sonra Lefkoşe, Baf, Girne, Magosa ve XVII. yüzyılda Tunus'un Mehdiye sancakları bulunuyordu. Kaptanıderyâ Güzelce Ali Paşa (ö. 1030/1621) zamanında Sakız, Nakşa, Andre sancakları Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletine katıldı. Yine onun isteği üzerine ayrıca derya beyleri için sâlyâne tahsis edildi ve bu maksatla 9 Cemâziyelâhir 1027'de (3 Haziran 1618) Mora mukātaa gelirleri derya beylerine ocaklık olarak ayrıldı.

Girit savaşının başlamasıyla birlikte 1056'da (1646) dört derya beyi kendilerine sâlyâne tahsis edilerek deniz muhafazası ile görevlendirildi. Mora'daki bazı cizye ve mukātaaların gelirlerinden kendilerine yaklaşık 3,6 milyon akçelik sâlyâne tahsis edildi. Bunlara 1060'ta (1650) içlerinde sancak beylerinin de bulunduğu altı derya beyi daha eklendi. Bir sancak tasarruf eden derya beylerinin sâlyâneleri 300-400.000 akçe arasında değişirken sancak sahibi olmadığı halde daha önce Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletindeki sancak beyliği sırasında kazandığı tecrübe sayesinde deniz muhafazası ile görevlendirildiklerinde sâlyâneleri 1.200.000 akçeye kadar yükseliyordu. Nitekim 1107'de (1696) derya beyi olan Defterdar Ahmed Efendi 12 yük (1.200.000) akçe sâlyâne ile bu göreve getirilmişti. 1064'te (1654) dokuz derya beyine toplam 6.260.000 akçe sâlyâne ödendi. Bu sâlyâneler Mora mukātaa ve cizye gelirlerinden sağlanıyordu. Girit savaşının uzaması ile Venedik'in Adriyatik kıyılarına zarar vermesi üzerine denizlerde koruma tedbirleri arttırılarak 1064 (1654) yılından itibaren sekiz firkate İnebahtı üssüne gönderildi ve reislerine sâlyâne tahsis edildi. XVII. yüzyılın ikinci yarısında derya beylerinin sayısı beş mülâzımla beraber on yedi, Akdeniz firkatecileri ise on beş idi. Derya beyleri 1.500.000, firkateciler 300.000-700.000 akçe sâlyâne alıyordu.

Derya beylerinin sâlyâneleri çeşitli avârız, gümrük ve cizye gelirlerinden ödeniyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısında bu gelirler arasında Anadolu'dan toplanan avârız vergileri, İzmir ve civarı gümrük resimleri, Eğriboz, Mora, Gördüs, Karlı-ili, İstefe, Livadya ve Rodos'tan tahsil edilen

cizye önemli bir yer tutmaktaydı. XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul Duhan (tütün) Gümrüğü'ne ait gelirlerden de pay ayrıldı. Ayrıca bazı kürekçi bedelleriyle Sığla, Aydın, Saruhan, Menteşe, Karasi gibi sancakların gelirleri derya beyleri için sâlyâne olarak tahsis edildi (Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı, s. 224). XVII. yüzyılın sonlarına doğru sâlyâne ödemeleri malî yıl esasına göre mart itibariyle yapılmaya başlandı.

Koçi Bey'in Sultan İbrâhim'e verdiği teşkilât bilgilerine göre Tersane eminleri, XVII. yüzyılın ilk yarısında Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin sâlyâneli sancak beylerine senede 3-4 yük, sancağı olmayan kadırga sahibi derya beylerine de senede bir maaş ödüyordu (Risâle, s. 135). Derya beyleri zaman zaman maaşlarının yetersiz olduğunu ileri sürerek terakkî verilmesi için kaptanpaşa veya başdefterdar aracılığıyla istekte bulunuyorlardı.

XVII. yüzyılın ortalarında derya beylerinin maaşlarının kaydedildiği Sâlyâne Kalemi'nin sorumluluğunda sâlyâne defterleri tutulmaya başlandı. Bu defterlerde derya beylerinden başka yine donanmada görevli firkate kaptanları ile Kırım hanları da yer almaktaydı. 1079-1080'de (1669-1670) derya beyleri ve firkatecilere ödenen sâlyânenin miktarı 37,5 milyon akçeye, Kırım hanları, sultan ve Çerkez beylerine verilen sâlyâne 4,2 milyon akçeye yaklaşmıştı. Bu yılda donanmada otuz yedi derya beyi ve on firkateci bulunuyordu (Barkan, XVII [1956], s. 290-294). Devletin merkezî giderleri arasında sâlyâne ödemeleri 1099'da (1688) yaklaşık 51 milyon akçe ile % 5,6 oranında idi. Bu miktar, 1108'de (1696-97) kalyon sayısının devamlı artması ve yeni firkatecilerin ortaya çıkması sebebiyle 91 milyon akçeye, yani % 8 düzeyine ulaştı. Bu kalemden ödenen maaşların toplamı XVIII. yüzyılda merkezî bütçedeki giderlerin % 4-8'ine tekabül ediyordu (Tabakoğlu, s. 196). XVIII. yüzyıl başlarında Akdeniz donanmasında yirmi üç derya beyi ve otuz firkateci bulunuyordu;

bu sayı yüzyıl sonlarında pek fazla değişmedi.

Osmanlı Devleti bütçesinden sâlyâne alan Kırım hanları arasında Saâdet Giray Han'a XVI. yüzyılın başlarında 300.000 akçe tahsis edilmişti (Celâlzâde, vr. 238b). XVII. yüzyılın ikinci yarısında Kırım hanlarına Kefe İskelesi gümrük gelirlerinden 15 yük akçe, Gözleve ve Balıklava iskeleleri gümrüklerinden kalgay sultana 10 yük ve nûreddine 5 yük akçe sâlyâne

ayrılmıştı (Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi, s. 54). XVI. yüzyılın sonlarında Çerkez beylerinin de sâlyâneleri vardı ve bunlar Kefe Mukātaası'n-dan ödeniyordu (BA, MD, nr. 51, s. 8/h. 24). XVI. yüzyılın ortalarında hazineden sâlyâne alanlar arasında kazaskerler, divan kâtipleri ve diğer bazı görevliler de yer alıyordu. Bunların 954-955 (1547-1548) ve 974 (1566-67) yıllarındaki sâlyâneleri 550-600.000 akçe civarındaydı (Barkan, XV [1955], s. 263; a.e., s. 309). Sâlyâne uygulaması Tanzimat'a kadar devam etti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 5597, 5606, 5614, 5618; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003, s. 20; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 238b; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 20-22, 49-50; Koçi Bey, Risâle (haz. Zuhuri Danışman), Ankara 1972, s. 135; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 54; Halil Sahillioğlu, "Yemen'in 1599-1600 Yılı Bütçesi", Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 287, 310; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, s. 59, 63, 196; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 224; a.mlf., "Ali Paşa, Güzelce", DİA, II, 425; a.mlf., "Derya Beyi", a.e., IX, 201; Ömer Lütfi Barkan, "H. 933-934 Tarihli Bütçe Cetveli ve Ekleri", İFM, XV (1955), s. 299; a.mlf., "954-955 (1547-1548) Mâlî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi", a.e., XV (1955), s. 263; a.mlf., "H. 974-975 (M. 1567-1568) Mâlî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi", a.e., XV (1955), s. 309; a.mlf., "1079-1080 (1669-1670) Mâlî Yılına Âit Bir Osmanlı Bütçesi ve Ek'leri", a.e., XVII (1956), s. 290-294; A. H. de Groot, "Sāliyāne", EI² (İng.), VIII, 994.

İdris Bostan

SÂM

(سام)

Hz. Nûh'un oğlu.

Kelimenin menşei bilinmemekte, İbrânîce'de (şem) "isim, şöhret", Akkadca'da (šumu) "isim, oğul" anlamlarına gelmektedir (Gesenius, s. 1028; EJd., XIV, 1368). Tevrat'ta genellikle Hâm ve Yâfes'ten önce zikredilmesinden hareketle (Tekvîn, 5/ 32; 6/10; 10/1; krş. 10/21) Sâm'ı Nûh'un en büyük oğlu kabul edenler olmuşsa da yahudi geleneğinde kardeşleri arasında hikmet sahibi ve en dürüstü olmakla beraber yaşça en küçükleri olduğu görüşü yaygındır (Sanhedrin, 69b; Genesis Rabbah, 26/ 3; 37/7). Hz. Nûh'un 500 yaşını geçmesinden sonra doğan Sâm (Tekvîn, 5/32) tûfanda diğer kardeşleri gibi eşiyle birlikte gemiye binmiş (Tekvîn, 7/13) ve Tanrı'nın Nûh ile gerçekleştirdiği ahde kardeşleriyle katılmıştır (Tekvîn, 9/8). Tevrat'ın bir yerinde tûfandan iki yıl sonra Sâm 100 yaşında iken Arpakşad (Erfahşed) adında bir oğlunun doğduğu, sonraki beş yüzyıllık hayatında başka oğul ve kızlarının da olduğu belirtilmekte (Tekvîn, 11/10-11), bir başka yerde oğulları Elâm, Aşur, Arpakşad, Lud ve Aram (İrem) şeklinde sıralanmaktadır (Tekvîn, 10/ 22). Ahd-i Atîk'in I. Tarihler kitabında ise (1/17) oğullarının isimleri Elâm, Aşur, Arpakşad, Lud, Aram, Us, Hul, Geter ve Meşek olarak verilmektedir. Tevrat'ta Nûh'un oğullarının şeceresi zikredilirken "Eber'in bütün çocuklarının atası" nitelemesiyle Sâm'ınki sona bırakılmış (Tekvîn, 10/21), Tekvîn kitabının 11. babında ise Eber ve Hz. İbrâhim'i de kapsayan şeceresinde onun İbrânîler dahil Sâmîler'in atası olduğu vurgulanmıştır (bk. SÂMÎLER). Tevrat'taki bilgilere göre tûfandan sonra üzüm yetiştiren ve şarap imal eden Nûh bir gün sarhoş olup çadırında çıplak vaziyette kalmış, babasını o halde gören Hâm üstünü örtmek yerine babasını o durumdayken kardeşlerine de göstermiş, bunun üzerine Sâm ile Yâfes bir elbise getirerek babalarına giydirmişlerdir. Sarhoşluğun etkisinden kurtulan Nûh, Hâm'ın tavrından dolayı Ken'ân'ı lânetlemiş, Sâm ile Yâfes'i kutsamış ve Ken'ân halkının onlara kul / köle olmasını dilemiştir (Tekvîn, 9/20-27; bk. HÂM). Ahd-i Atîk'te Tevrat dışında sadece I. Tarihler kitabında (1/4, 17) zikredilen Sâm,

Ahd-i Cedîd'in Luka İncili'nde (3/ 36) Hz. Îsâ'nın atası şeklinde takdim edilmiştir.

Rabbinik literatürde sünnetli doğması (Genesis Rabbah, 26/3) ve İsrâiloğulları'nın atası olması sebebiyle Sâm'a önem verilmiş, Nûh'un onu kutsaması İsrâiloğulları'nın kutsanması olarak görülmüştür. Nûh'un Ken'ân'ı lânetlemesi, "Kölenin sahip olduğu şeyler efendisine aittir" prensibinden hareketle (Sanhedrin, 91a) İsrâiloğulları'nın Ken'ân topraklarını istilâsına gerekçe diye gösterilmiştir (EJd., XIV, 1369). Nûh tûfandan sonra dünyayı oğulları arasında taksim etmiş, vaad edilen toprakların da dahil olduğu kısmı Sâm'a vermiştir (Genesis Rabbah, 1/2). Babasının üstünü örtmekte önce davranmış olması sebebiyle Tanrı'nın tecellisinin (şekina) sadece Sâm'ın çadırına gerçekleştiği belirtilmiş ve zürriyetinden erkeklerin sabah duasında "tallit" isimli bir örtü kullanması da söz konusu fiiliyle alâkalandırılmıştır (Yoma, 10a; Genesis Rabbah, 36/6; 26/3; JE, XI, 261).

Kur'ân-ı Kerîm'de Sâm'dan bahsedilmez. Bir hadiste Sâm Araplar'ın, Hâm Habeşler'in, Yâfes de Rumlar'ın atası olarak geçmekte (Tirmizî, "Tefsîr", 37/3, 4; "Menâḳıb", 69; Heysemî, I, 93; Müttakī el-Hindî, XI, 512-513), diğer bir rivayette Acem ve Araplar Sâm'ın zürriyeti arasında zikredilmektedir (Taberî, XIX, 560). Kahtân ve Amâlika da Sâm'ın soyundan kabul edilmiştir. İslâm kaynaklarında yer alan Sâm'la ilgili bilgiler genelde yahudi geleneğindekilere benzemektedir. Taberî hem onun hem de Yâfes'in Nûh'un büyük oğlu olduğunu belirten farklı rivayetler aktarmaktadır (Câmiʿu'l-beyân, XII, 411-412). Kisâî, Nûh'un Sâm'a Hicaz, Yemen, Şam ve el-Cezîre'yi (Yukarı Mezopotamya) verdiğini kaydetmekte, Nûh'un vücudunun çıplaklığını sarhoşlukla değil uyku halinde iken esen rüzgârla izah etmekte ve onun bu duruma gülen Hâm'a kızdığını, üzerini örten Sâm'a da Allah'ın dünyada çirkinlik ve kusurlarını örtmesi, âhirette günahlarını bağışlaması için dua ettiğini, ayrıca zürriyetinden peygamberler gelmesini dilediğini nakletmektedir (Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ, s. 98-101). Sa'lebî'ye göre Sâm tûfandan yetmiş sekiz yıl önce doğmuş, geminin inşasında babasına yardım etmiş ve tûfanda gemiye binmiştir. Nûh vefat etmek üzere iken onu çağırmış, şirk ve kibirden uzak durmasını ve Allah'ı zikretmesini vasiyet etmiş, kendisine halef tayin etmiştir. Sa'lebî, Hz. Îsâ'nın havârilerin talebiyle mûcizevî bir şekilde Sâm'ı dirilterek tûfan

hakkında bilgi aldığını anlatan bir rivayet aktarmaktadır (ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 56-60). Herevî de Havran (Suriye), San'a (Yemen) ve el-Halîl (Filistin) şehirlerinde Sâm'a nisbet edilen türbelerin bulunduğunu, Harran ve San'a şehirlerinin de Sâm tarafından kurulduğunu kaydetmektedir (Guide des lieux de pelerinage, s. 41, 142, 220; İA, X, 139).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Hamza el-Kisâî, Ḳıṣaṣü'l-enbiyâʾ (nşr. I. Eisenberg), Leiden 1922, s. 98-102; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, XII, 411-412; XIX, 560; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, Beyrut 1405/1985,

s. 56-60; Ali b. Ebû Bekir el-Herevî, Guide des lieux de pelerinage (trc. J. Sourdel-Thomine), Damas 1957, s. 41, 142, 220; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, I, 93; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, XI, 512-513; Genesis Rabbah (ed. J. Neusner), Atlanta 1985, I, 8, 279-280; II, 31-32, 41-42; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 1028; W. Bacher - M. Seligsohn, "Shem", JE, XI, 261; B. Joel, "Sâm", İA, X, 139; A. Rippin, "Sām", EI² (İng.), VIII, 1007; L. Hicks, "Shem", IDB, IV, 321; Nahum M. Sarna, "Shem", EJd., XIV, 1368; Moses Aberbach, "Shem", a.e., XIV, 1369.

İsmail Taşpınar

SÂM MİRZA

(سام ميرزا)

(ö. 974/1566-67)

Şair ve tezkire sahibi İranlı şehzade.

923'te (1517) Merâga'da doğdu. Şah İsmâil'in üçüncü oğludur. Beş yaşından itibaren çocukluk ve gençlik yıllarının büyük bir kısmını lala olarak refakatine verilen kızılbaş emîrlerinin vesayetinde Herat'ta Horasan valiliğinde geçirdi. 1544'te ağabeyi Şah Tahmasb'a baş kaldırdı ve çıkardığı karışıklık ancak on dört ay sonra şahın bizzat Herat'a gitmesiyle bastırılabildi. Onu affeden Tahmasb kendisini yanında götürerek sarayda görevlendirdiyse de yeniden bazı tertiplere karışması üzerine 969 (1561-62) yılında 974 (1566-67) depreminde öleceği Kahkaha Kalesi'nde zindana attırdı.

Şiirlerinde "Sâmî" mahlasını kullanan Sâm Mirza, Tuḥfe-yi Sâmî adını taşıyan tezkiresiyle ünlüdür. Kuvvetli bir ihtimalle 957-968 (1550-1561) yılları arasında yazılan eser, X. (XVI.) yüzyılın ilk yarısında yaşamış Farsça ve Türkçe şiir söyleyen 714 şairin hayat hikâyesini ve şiirlerinden bazı örnekleri ihtiva eder. Tuḥfe-yi Sâmî, bir mukaddime ile yedi bölümden oluşur. Birinci bölüm Şah İsmâil ile dönemin diğer önemli han ve sultanlarına ayrılmıştır; burada hânedanın düşmanlarına da yer verildiği görülür. Ancak Özbek ve Osmanlı hânedanlarına mensup şairler hakkında bazan tarafgir ifadelerin kullanılmış olduğu dikkat çeker. İkinci bölüm seyyidler ve âlimlerle önde gelen Şiî şahsiyetlere, üçüncü bölüm vezirlerle diğer devlet adamlarına, dördüncü bölüm âlimlerle bazan şiir söyleyen ünlü kişilere, beşinci bölüm mahlaslarıyla tanınmış şairlere, altıncı bölüm Türkçe yazan şairlere ve yedinci bölüm daha çok aşk şiirleri söyleyen halk şairlerine ayrılmıştır. Kitap Hz. Ali için söylenmiş bir methiye ile sona erer. Tuḥfe-i Sâmî, o dönem Türk şairleri hakkında bilgi içeren tek kaynak sayılabilir. Türk şairlerine ayrılmış olan altıncı bölümün dışındaki bölümlerde de bazı şairlerin Türkçe şiir söylediği belirtilerek şiirlerinden

örnekler verilmiştir.

Sâm Mirza kitabını Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'inden etkilenerek telif etmiş, ancak onun Horasanlı şairler üzerinde yoğunlaşmasına karşılık kendisi Safevî dönemine ait daha geniş bir coğrafyayı esas almıştır. Ayrıca Ali Şîr Nevâî'den farklı olarak şairler hakkındaki bilgileri kişisel ilişkilerine dayalı kaynaklardan sağlamıştır. Bu bakımdan Devletşah'ın Teẕkiretü'ş-şuʿarâʾ adlı eserinin bir zeyli mahiyetindedir. Eserde kişiler önemlerine göre farklı hacimlerde yer almıştır. Tezkirenin ifade tarzı genelde mecaz ağırlıklıdır; bilhassa ölüm üzerine yaptığı hayal gücüne dayalı benzetmeler dikkat çeker. Kendisinden önceki Timurlu dönemi tezkire yazarlarında görülen muamma oyunları onda yoktur. Kitabın tamamında ve özellikle yedinci bölümde edebî tenkitler bulunmakla birlikte biyografileri verilen şairler hakkında kesin hükümlerden kaçınıldığı ve yorumun okuyucuya bırakıldığı söylenebilir. Tezkirenin en önemli yanı, adlarına başka kaynaklarda rastlanmayan şairlerin ve eserlerinin unutulmaktan kurtarılmış olmasıdır.

Dünya kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunan Tuḥfe-i Sâmî'nin ilk defa yalnız beşinci bölümü dört yazması esas alınıp Mevlevî İkbal Hasan tarafından yayımlanmış (The Tuhfe-i Sam [section v] of Sam Mirza Safawi, Patna 1312/1934), daha sonra Vahîd Destgirdî bu neşirden habersiz olarak sadece tek yazmaya dayanıp tamamını yayımlamıştır (Tuḥfe-i Sâmî, Tahran 1314 hş.). Rükneddin Hümâyun Ferruh eserin tamamını tenkitli metin şeklinde geniş bir girişle birlikte neşretmiştir (Teẕkire-i Tuḥfe-i Sâmî, Tahran 1345 hş.). Bu yayında Farsça beyitler nesir halinde tercüme edilmiş, Türkçeler ise alt alta sıralanarak ve müstensihlerin Türkçe bilmemesinden kaynaklanan yazım yanlışlıklarıyla verilmiştir. Tezkirenin Türkçe yazan şairlere ayrılmış altıncı bölümü Adnan Karaismailoğlu tarafından tercüme edilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.). Sâm Mirza'nın tezkiresi dışında yaklaşık 6000 beyitlik bir divanı bulunduğu söylenmekte (M. Ali Terbiyet, s. 172), bazı şiirleri kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâm Mirza, Tuḥfe-i Sâmî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1314 hş.; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer, IV, 83, 100, 104; Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer (nşr. Ca'fer Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 15; Rıżâ Kulı Han Hidâyet, Mecmaʿu'l-fuṣaḥâʾ (nşr. Müzâhir Musaffâ), Tahran 1382 hş., I/1, s. 127; Browne, Persian Literature, s. 459, 507, 514; Storey, Persian Literature, s. 797-800; M. Ali Terbiyet, Dânişmendân-ı Âẕerbâycân, Tahran 1314 hş., s. 172-174; Rypka, HIL, s. 293, 453; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yı Fârsî, Tahran 1348 hş., I, 155-157; Safâ, Edebiyyât, V/3, s. 1659-1663; S. de Sacy, "Le présent sublime ou histoire des poètes de Sāmmirza", Notices et extraits, IV, Paris 1798, s. 273-308; M. Fuat Köprülü, "Sâm Mîrzâ ve Tezkiresi", HM, II (1927), s. 2-3; M. Shafī', "Iqtisābāt Tuhfah-i Sāmī Rāji' Bah Hunarwarān", Oriental College Magazine, X/2, Lahore 1934, s. 73-128; M. I. Kazi, "Sām Mirza and his Tuhfa-i Sāmī", Indo-Iranica, XIII/2, Calcutta 1960, s. 69-89; Adnan Karaismailoğlu, "Türk Edebiyatı Kaynaklarından 'Tuḥfe-i Sâmî' ve Altıncı Bölümün Tercümesi", TDA, sy. 57 (1988), s. 178-186; Sûsen Ferhengî, "Tuḥfe-i Sâmî", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, VI, Tahran 1380/2002, s. 671; Tahsin Yazıcı, "Sâm Mirza", İA, X, 139; B. Reinert, "Sām Mīrzā", EI² (İng.), VIII, 1012-1014.

Gülşen Seyhan Alışık

SAMAKOV

Bulgaristan'da tarihî bir şehir.

Samakov (Bulgarca'da Samokov), Rila dağlarının kuzeyindeki bir ovada İskar nehrinin doğduğu yere yakın bir yerde kurulmuştur. Sofya'nın 50 km. güneydoğusunda olup denizden 950 m. yüksektedir. Bugün 25.000 kişilik nüfusuyla küçük bir taşra kasabası özelliği taşımaktadır. XVII-XIX. yüzyıllarda tekstil endüstrisi, demir yatakları ve demir üretimi, ileri seviyede ağaç oymacılığı, yapı endüstrisi, Ortodoks hıristiyanlar için duvar resimleriyle (fresk) meşhur, Osmanlı Bulgaristanı'nın en zengin ve en verimli kasabalarından biriydi. Ayrıca nüfusunun yarısı ya da üçte biri oranındaki Türkçe konuşan müslüman ahalisi, bir düzine camisi, pek çok tekkesi, dinî okulları ve ülkenin en zengin kütüphanelerinden biriyle İslâmî yaşamın merkezi durumundaydı.

Osmanlı öncesinde Samakov kasabasıyla ilgili fazla bilgi yoktur. İlk defa son Bulgar Kralı İvan Şişman'a ait 1378 tarihli belgede bir kale ve idarî bir merkez olarak adı geçer. Kalenin kalıntıları XIX. yüzyılda kasabanın en eski bölümünde Şişmanov Kalesi şeklinde hatırlanırdı. Samokov, Bulgarca'da yeni eritilmiş demiri dövmeye yarayan bir alete işaret etme anlamında "demirdöven" demektir. Buradaki demir madenciliği ve üretimi Osmanlı döneminden önce başlamıştır. Tarihçilerin çoğu Samakov'un Osmanlı devrinde ortaya çıkan bir kasaba olduğunda hemfikirdir. İlk Osmanlı tarihçileri Oruç, Âşıkpaşazâde ve Neşrî, Samakov'un fethini zikretmez. Hoca Sâdeddin ve Müneccimbaşı, diğer kaynaklara dayanarak İhtiman ve Samakov'un Lala Şâhin Paşa tarafından 772'de (1370-71) alındığını belirtir. İhtiman Kalesi'ndekiler kendi istekleriyle teslim olduklarından buraya zarar verilmemiştir. Samakov ise bir Sırp gücü tarafından korunduğu için ağır bir savaşın ardından teslim alınabilmiştir. Üç yüzyıl sonra Evliya Çelebi farklı yerlerde kalenin harabelerine rastlar, ona göre kale Lala Şâhin tarafından tekrar kullanılmaması için yıkılmıştır. Ancak Osmanlı tarihçilerinin ileri sürdüğü bu fetih tarihi Çar İvan Şişman'ın 21 Eylül 1378 tarihli belgesiyle çelişir. Bu kayıt 1378'de Samakov'un onun elinde bulunduğunu gösterir.

Samakov kazasının pek çok köyü hakkında bilgi veren en eski Osmanlı kaynağı, Sofya Millî Kütüphanesi'nde muhafaza edilen 857-858 (1453-1454) tarihli tahrir defteri parçasıdır. Bu belge bölgenin meskûn olduğunu, daha sonraları ise çok önemli demir yataklarının mevcudiyetini ve demir üretiminin çok ileri derecede geliştiğini, birkaç Samakov köyünün belirli sayıda demir dövücüye (samakov) ve eritme fırınlarına (vigne) sahip olduğunu göstermektedir. Bölgedeki bazı köylerin adı ilk madenleri açan kişilere dayanır (meselâ Sırf Samakov, Radičko Samakov, Boşnak veya Sasi gibi). Bu adlar, XIV. yüzyılda Sırp kralları tarafından getirtilen ve oradan Bulgar çarlarınca Batı Bulgaristan'a yerleştirilen Saksonyalı madencilere işaret eder. Madenlerin düzenlenmesi ve bunların hak ve imtiyazlarıyla ilgili belgeler doğrudan eski Almanca asıllarından çevrilmiştir. Osmanlılar da madencilik faaliyetini devam ettirirken bu imtiyazları korumuştur. 857-858 tarihli defterde Radičko Samakov'da beş demir dövme makinesiyle (samakov) sekiz "na'l-küre", Sırf Samakov'da beş samokov ve iki na'l-küre bulunduğu yolunda kayıtlara yer verilmiştir. XVI. yüzyılda Osmanlılar, Erdel'den getirtilen Macar madenci gruplarını Samakov bölgesine yerleştirdiler. Boşnak, Macarköy ya da Sırfköy gibi adları 1934 yılına kadar bu göçmen misafir işçileri hatırlatmıştır. 1934'te ülkenin hemen hemen bütün yabancı köy isimleri Bulgarlaştırılınca yer adlarının artık tarihle irtibatı kalmamıştır.

XV. yüzyılda Samakov harabe haline gelen kalenin etrafında küçük bir yer olarak kaldı. Küçük müslüman Türk grupları kale etrafına yerleştiler ve 1413'te I. Mehmed ile Mûsâ Çelebi arasında cereyan eden savaşa sahne olan Çamurlu köyünü kurdular. Türkler ayrıca, Banya-i Has (Gorna Banya) ve Banya-i Köstence ya da Banya-i Müslim (Donla Banya) gibi ılıcaları bugün hâlâ ayakta olan kubbeli kaplıcalarla kapatarak civarlarına yakın yerlere yerleştiler. Samakov kazasında oldukça yoğun bir hıristiyan Bulgar nüfusu kalmıştı.

Samakov'un, 1481'den önce II. Bayezid ile Amasya'da ikamet eden ve bu tarihten sonra onunla birlikte İstanbul'a giden kapıağalarından Akağa Hüseyin Ağa'nın faaliyetleri neticesinde gelişme göstererek kasaba haline geldiği görülmektedir. Hüseyin Ağa, memleketi olan Samakov'da İslâmiyet'i geliştirme ve ilerletme amacıyla hareket etmiş, bir cuma camisi,

bir hamam ve yirmi iki dükkân yaptırmıştır. Samakov'daki vakıf, bir miktar nakit paranın nemâsı ve zengin İstanbul vakfının desteği yanında hamamdan, bir samakovdan, dükkânlardan elde edilen gelirle desteklenmişti.

Kasabadan söz eden mevcut en eski tahrir 932 (1525-26) tarihlidir (BA, TD, nr. 130). Buna göre Samakov ikisi müslümanlara, dördü hıristiyanlara ait altı mahalleli küçük bir kasaba görünümü arzetmekteydi. Müslüman mahallelerinden biri Hüseyin Ağa'nın Cuma Camii (otuz altı hâne), diğeri Hacı Sinan Mescidi (on dokuz hâne) adını taşıyordu. Dört hıristiyan mahallesinde 111 hâne bulunuyordu. Küçük bir Çingene grubu da vardı (altı hâne).

Kasabanın toplam 850-900 kişilik nüfusunun % 33'ünü müslümanlar teşkil ediyordu. 951 (1544) tarihli Tahrir Defteri'ne göre (BA, TD, nr. 236) Samakov müslümanları sayılarını ikiye katlayıp 101 hâneye ulaştı, mahalle sayısı dörde çıktı. Bunların çoğu Rumeli'nin doğusundan gelen insanlar olup bir bölümünü (1/10) İslâmiyet'e yeni girenler oluşturuyordu. Hıristiyanlar ise 153 hâneye ulaşmıştı. 977 (1569-70) yılında Samakov 216 hâneye sahip on müslüman mahallesi ve 160 hânelik yedi hıristiyan mahallesine sahipti (BA, TD, nr. 492). Bu rakamlar 2000 civarında olan bir nüfusu ifade etmektedir. 931 (1525) ve 978 (1570) yılları arasında cami ve mescidlerin sayısı arttı. 1525'te bir cami ve bir mescidden, 1544'te bir cami ve üç mescide, 1570'te üç cami ve altı mescide yükseldi. Bu yapıların dışında 1570'te iki zâviye, üç muallimhâne, Hoca Sefer Kervansarayı ve Hüseyin Ağa Hamamı bulunmaktaydı. Yarım yüzyıldan daha kısa bir sürede Samakov, % 33'ü müslüman olan 800 kişilik bir yerleşim birimi olmaktan % 57'si müslüman olan ve yaklaşık 2000 civarında ahalisi bulunan, gelişmiş bir İslâmî hayata sahip bir kasaba haline gelmişti.

Samakov'un demir üretiminin önemi ürettiklerinden elde edilen gelirden anlaşılabilir. 951'de (1544) kasabanın tahsil edilen toplam vergisi 166.629 akçeydi. Bunun 29.157 akçesi pazar vergisi olup kantar vergisinden gelen gelir 72.364 akçeydi. Bu sonuncusu kasabada ve komşu köylerde üretilen demirin tartılmasından alınıyordu. Samakov'da üretilen demirin büyük bir kısmı Varna Limanı'na taşınarak oradan gemilerle İstanbul'a götürülmüş ve özellikle Tersâne-i Âmire'de kullanılmıştır. Süleymaniye Camii ve

Külliyesi'nin inşasında kullanılan bütün demirler Samakov'dan gelmiştir.

XVII. yüzyıl Samakov'unun 1072'de (1661-62) kasabayı ziyaret eden Evliya Çelebi tarafından tasviri yapılmıştır. Ona göre kasabada 1700 ev, dört cami, sekiz mescid, iki medrese, üç mektep, altı han, üç hamam ve bir tekkesi (Malkoç Bey) bulunan on bir müslüman mahallesi vardı. Çarşının başında yeni inşa edilmiş olup bugün hâlâ ayakta olan, matbah-ı âmire emini Mahmud Efendi'nin çeşmesi bulunmaktadır. Evliya Çelebi, Samakov'u tanıtırken öncelikle camilerden söz eder (Çarşı Meydanı'ndaki Hünkâr Camii, Malkoç Bey'in Yenicamii, Şeyh Efendi Camii ve Yûnus Voyvoda Camii). Bunların içinde Yûnus Voyvoda Mescidi 951 (1544) tahririnde ilk defa zikredilmiştir. Evliya Çelebi tarafından sözü edilen Malkoç Bey Camii ve Halvetiye Zâviyesi onun yazdığı gibi Malkoçoğulları'na ait değildir. 978 (570) ve 1004'te (1595-96) buralar Malkoç Çavuş'un eseri olarak geçer.

XVIII. yüzyılın başında Kont Marsigli, Samakov'un tersaneye yıllık 1.395 kantar (78.120 kg.) demir gönderdiğini ifade eder. 1869 yılında Hochstetter, Samakov'un toplam demir üretiminin 36.000 Türk kantarı (2.775.000 kg.) olduğunu söyler. Bilhassa XVIII. yüzyılda ve daha sonraları Samakov birkaç kütüphanesi, zengin yazma koleksiyonları ve birkaç meşhur müstensihiyle (bunlardan biri Keşfî Efendi el-Samakovî'dir) İslâmî edebiyatın da faal bir merkezi olmuştur. Samakov, XIX. yüzyılda Rumeli eşkıyasının ve özellikle Kırcalı'nın faaliyetlerine karşı korunmak amacıyla III. Selim zamanında surla çevrildi. Böylece kasaba bölgedeki başka yerlerde görülen yaygın yıkımlardan korundu. 1845 yılı civarında Keşfî Efendi Kütüphanesi, Müşir Mehmed Paşa'nın yeni halk kütüphanesiyle birleşti. Bu kişi aynı zamanda Samakov'un en eski camilerinden birini genişletti (Yukarı Cami) ve zengin duvar boyalarıyla süsletti. Kasabanın hükümet konağını da tekrar inşa ettirdi. Aynı yıl temettüât defterleri Samakov'u 1599 hâneli (680 müslüman, 874 hıristiyan, 45 yahudi), toplam nüfusu 7400 civarında bir kasaba diye gösterir.

Tarihçi Constantin Jireček (1878 yılından sonra Bulgaristan Eğitim bakanı) Samakov'u büyük evleri, geniş ve iyi döşenmiş yolları ile Sofya veya Köstendil'den daha gelişmiş, Bulgaristan'ın ilk Batılı şehri olarak tasvir etmiştir. Samakov ayrıca bir Ortodoks piskoposluk yeri, idarî bir merkez, on

iki camisi, beş kilisesi, bir rahibe manastırı ve Amerikan Metodist Okulu ile kilisesi bulunan bir kasaba durumundaydı. 1878'den önce Samakov demir eritme fırınları, meşhur tabaklanmış deri imalâtı (1869'da toplam 24.000 balya ile Rumeli'de en büyük üretim yeri), ayrıca gittikçe ilerleyen tekstil üretimi (şayak ve aba) bulunan ekonomisi çok canlı bir şehirdi. Hıristiyan tüccarların Saint Petersburg, Leipzig ve İzmir ile irtibatları vardı. XVIII. yüzyılda Samakov seksen iki demir eritme fırınına sahipti (bu sayı 1525'te on sekiz, 1545'te yirmi iki idi). 1878'den sonra her şey düşüşe geçti. Türkler şehrin nüfusunun üçte birini oluştururken bu nüfus 1887'de 187 kişi kaldı. XIX. yüzyıldaki seyyahların notları Jireček'in tasvirini onaylar. Birçok seyyah Samakov demirini bütün Osmanlı Devleti'ndeki en kaliteli ürün diye anar. Ayrıca Jireček de Samakov'un Türk yönetiminde bulunan hıristiyan kültürünün bir merkezi olduğunu söylemiş, bölgede taştan yapılan pek çok küçük kilisenin ve dinî el yazmalarının bulunduğuna işaret etmiştir. XIX. yüzyılda Samakov ağaç oymacılığı ve duvar resimleri (fresk) üretim merkeziydi. Burada üretilen eserler hâlâ Bulgaristan'ın pek çok şehir ve manastırında muhafaza edilmektedir. Kasabanın en ünlü sanatçısı Zahari Zograph idi. Aynı yüzyılda varlıklı yahudi cemaati kendi sinagoglarını (Osmanlı Balkan stilinde) tekrar inşa ettiler.

Osmanlı döneminin son yıllarına ait Tuna Vilâyeti Salnâmesi'ne göre Samakov'da 2200 ev, on cami, dört kilise, bir sinagog, 666 dükkân ve on altı han bulunmaktadır. 1290 (1873) tarihli Tuna Salnâmesi'nde (s. 218-221) şehirde 738 müslüman ve 1482 gayri müslim evi olduğu belirtilir. Evler hesaplandığında müslümanların 1845'teki gibi nüfusun üçte birini teşkil ettiği görülür. Nüfus hesaplandığında müslümanların oranının daha da düştüğü, çünkü sıradan bir müslüman evinin nüfus ortalaması 3,9 iken, hıristiyan evinin 5,4 olduğu dikkati çeker. 1876'da Aubaret, kasabanın nüfusunu en azından 2500'ü müslüman olan 11.000 kişi olarak tahmin eder. Bu rakamlar salnâmedeki rakamlara çok yakındır. Kasabadaki müslümanların yüzdesi, Batı Bulgaristan'daki genel eğilimi izlercesine 1570'te % 57'den 1845'te % 40 civarına ve 1873'te % 26 civarına gerilemiştir. 1873'te Samakov kazası kırk üç köye sahipti. Ancak sadece bunların dördünde (Banya-i Has, Banya-iKöstence, Çamurlu ve Mûsâ Bey) müslümanlar yaşıyordu. Sayıları 1845 tarihli temettüât kayıtlarındakinden farkedilecek derecede daha azdır.

1877'den sonra Samakov'un Türk nüfusu geride kalan Osmanlı vilâyetlerine gitmek üzere buradan ayrıldı. Hüsrev Paşa Kütüphanesi, Rus ordusu sayesinde imha edilmekten kurtuldu. Daha sonra orada bulunan el yazmaları Sofya'daki Sofya Millî Kütüphanesi'ne aktarıldı. 1960 ve 1970'lerde Samakov nihayet biraz genişledi ve tekrar yapılandı. Kasaba merkezi tekrar inşa edilerek yenilendi, ayakta kalan iki Osmanlı eseri, Bayraklı (Yukarı) Cami 1845 yılında yapıldığı gibi 1660'tan kalma Emin Mahmud Efendi Çeşmesi de itinalı bir şekilde onarılarak asıl haline benzetildi. 1970'li yıllarda oldukça güzel bir şekilde dekore edilen sinagog bir fanatik tarafından yakıldı. Gorna ve Dolna Banya köylerindeki XVI. yüzyıl Osmanlı kaplıcaları hâlâ ayakta olup kısmen hizmet

vermektedir. 1970'lerde mimar Nikola Mushanov tarafından restorasyonu gerçekleştirilen Bayraklı Cami'nin yakınlarında 1845'te Samakov'da ölen Hüsrev Paşa'nın eşi Saide Hanım'ın mermerden yapılmış mezar taşı durmaktadır. Mahmud Efendi Çeşmesi'yle birlikte bu mezar taşı kasabanın Türk-İslâm geçmişiyle ilgili görülebilir en son eserleri oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 71; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 126-127; a.e. (Dağlı), IX, 66-68; C. Jireček, Das Fürstenthum Bulgarien, Wien 1891, s. 502-504; Žečo Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 382-383; Hr. Samardziev, Samokov i okolnostata mu, prinos kam minaloto im ot Turskoto zavoevanie do osvobozdenieto, Sofia 1913; Vasil Zahariev, Zahari Hristović zograf, Bãlgarski Hudožnik, Sofia 1957; Anna Roschkowska, Die Bajrakli-Moschee, Samokow 1977; Mihaila Stajnova, Osmanskite Biblioteki v Balgarskite zemi, Sofia 1977, s. 150-154; Christo Temelski, Samokov prez Vazrazdaneto, Sofia 2000; Stoyanka Kenderova, "Ahmed el-Keşfi Efendi ot Samokov-Edin mesten tvorets i daritel ot kraya na XVII-pãrvata polovina na XVIII vek", Istoriya na Mjusulmanskata Kultura po Bãlgarija (ed. R. Gradeva), Sofia 2001, s. 72-99; St. Kenderova, Knigi i bibliotekinositeli na Mjusjulmanskata kultura po Bãlgarskite zem (Samokov prez XVIII-parvata

polovina na XIX vek), Sofia 2001, tür.yer.; R. Kovačev, Samokov i Samokovskata Kaza prez XVI vek spored opis ot Istanbulskija Osmanski Arhiv, Sofia 2001; B. Kolev, “The Wall Paintings in the Houses and Public Buildings of Samokov from the Time of the National Revival”, Izvestiya na Instituta za Izobrazitelni Iskustva, I, Sofia 1958, s. 45-63; N. Muschanow, “The Bayrakli Mosque-Representative Monument of the Bulgarian Baroque”, Arhitektura, VII, Sofia 1965, s. 6-14.

Machıel Kıel

SÂMÂNÎLER

(السامانيّون)

Mâverâünnehir ve Horasan'da hüküm süren bir İslâm hânedanı (819-1005).

Hânedan adını, Belh şehrinin hâkimi iken düşmanlarının baskısından kaçarak Emevîler'in Horasan valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî'ye sığınan ve onun yardımları sayesinde Belh'i yeniden ele geçiren Sâmânhudât'tan alır. Sâmânîler'in kökeni hakkında iki görüş vardır. İran menşeli olduklarını savunan görüşün en önemli dayanağını, Behram Çubin'e ve İranlılar'ın efsanevî hükümdarı Keyûmers'e kadar uzanan soy kütükleri oluşturmaktadır. Buna karşı çıkanlar, şecerelerde Guzek (İbn Hurdâzbih, s. 39), Tamgaç (Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 454) gibi Türk isimlerinin de geçtiğini, Behram Çubin'in İran kisrâsına karşı başarısız bir isyan girişiminin ardından Göktürk hakanının yanına giderek onun kızıyla evlendiğini, kaynaklarda birbirinden farklı şekilde Sâmânîler'in ortaya çıktığı yer adları olarak geçen Semerkant, Belh ve Eşnas şehirlerinin Akhunlar döneminden beri Türkler'in hâkimiyetinde bulunduğunu, ailenin atası Sâmân'ın unvanı olan "hudât" kelimesinin Farsça'da "sahip", eski Uygur Türkçesi'nde "unvan ve rütbe" anlamında kullanıldığını belirterek Türk kökenli olduklarını ileri sürerler (Caferoğlu, s. 83; Usta, s. 59-76). Ailenin İran kökenine dayandığını söyleyenlerin diğer bir delili de İran dili ve edebiyatının bu hânedan devrinde zirveye çıkmış olmasıdır. Ancak bu gelişmeyi sadece Sâmânîler dönemine bağlamak doğru değildir. Çünkü Sâmânîler, Farsça yazan şair ve edipler kadar Arapça yazanları da himaye etmişler, divanlarında resmî dil olarak Arapça'yı kullanmışlardır. Sâmânîler'in Türk kökenli olduğunu söyleyen Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî onların Oğuzlar'dan (Türkmen) geldiklerini ileri sürmüş, ancak bu görüş kendisinin Sâmânîler'den birkaç yüzyıl sonra yaşamış olması ve kaynak belirtmemesinden ötürü şüpheyle karşılanmıştır. Yukarıda verilen bilgiler yanında bazı kaynaklarda "Sâmânî Türkleri" tabirinin geçtiği (Makdisî, s. 358; İbn Miskeveyh, II, 140-141) dikkate alınarak Sâmânîler'in Türk asıllı olmaları ihtimalinin çok daha yüksek olduğu söylenebilir.

Sâmânhudât'ın 724-727 yılları arasında Horasan valiliği yapan Esed b. Abdullah'ın teşvikiyle Müslümanlığı kabul ettiği ve oğluna onun adını verdiği bilinmektedir. Bu tarihten 204 (819) yılına kadar kaynaklarda Sâmânîler'e yer verilmemiştir. Râfi' b. Leys'in Abbâsîler'e karşı Mâverâünnehir'de başlattığı isyanın bastırılmasındaki hizmetlerinden ötürü Abbâsî halifesi Me'mûn'un emriyle Esed b. Sâmânhudât'ın oğullarından Nûh Semerkant'a, Ahmed Fergana'ya, Yahyâ Şâş'a, Ebü'l-Fazl İlyas Herat'a vali tayin edildi; bu tayinlerle Sâmânîler hânedanının temelleri atıldı (204/819) ve aile dört kola ayrıldı. Ailenin Herat kolu, İlyas'ın oğlu İbrâhim'in Tâhirîler adına 253'te (867) Saffârîler'e karşı yaptığı savaşı kaybedip Ya'kūb b. Leys es-Saffâr'a esir düşmesiyle birlikte ortadan kalktı. Ailenin reisi durumundaki Semerkant valisi Nûh, Tâhirîler ve Abbâsîler'le iyi geçinerek Sâmânîler'in Mâverâünnehir'deki hâkimiyetini sağlamlaştırdı. Bu sırada gözden düşmüş olan Abbâsî kumandanı Afşin'in (Haydar b. Kâvûs) oğlu Hasan'ın yakalanmasında Abbâsîler'e yardım eden Nûh, İsfîcâb civarındaki Türkler'e karşı başarılı bir sefer düzenledi. Şehir ve etrafındaki bağlar Nûh'un emriyle Türk akınlarına karşı bir surla çevrildi. Onun ölümünün (227/841-42) ardından aile reisliği kardeşi Ahmed'e geçti. Yirmi yılı aşkın bir süre valilik yapmasına rağmen faaliyetleri hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ahmed'in ölümünden (250/864) sonra yerini oğlu Nasr aldı. Halife Mu'temid-Alellah, 261 (874-75) yılında Mâverâünnehir'in idaresini bir fermanla Nasr b. Ahmed'e verdi. Sâmânîler'in bölgedeki hâkimiyetlerinin halife tarafından onaylandığı bu tarih bazı araştırmacılarca devletin kuruluş tarihi olarak kabul edilmektedir.

Nasr, aynı yıl Buhara halkının isteği üzerine kardeşi İsmâil b. Ahmed'i bu şehre vali tayin etti. Buhara'da asayişi sağlayan ve Hüseyin b. Ali et-Tâî yönetimindeki Hârizmliler'in saldırısını bertaraf eden İsmâil, daha sonra Tâhirîler'in Horasan valisi Râfi' b. Herseme'nin desteğiyle ağabeyine karşı isyan etti. Fakat hareketi başarısız oldu ve Nasr'ın ileri sürdüğü şartları kabul etmeye, yıllık 500.000 dirhem haraç vermeye mecbur oldu. İsmâil ağabeyine bir defa daha isyan etti. 275 (888) yılında Semerkant yakınlarında Nasr'ı yenilgiye uğratıp esir aldı, ancak ona çok iyi davrandı ve makamında bırakıp Semerkant'a gönderdi. Nasr'ın ölümüyle (279/892) hâkimiyet İsmâil b. Ahmed'in eline geçti ve Buhara başşehir yapıldı.

İsmâil b. Ahmed, ertesi yıl Mâverâünnehir topraklarını gayri müslim

Türkler’in akınlarından korumak üzere doğuya Taraz’a (Talas) kadar uzanan bir sefer düzenleyerek şehri ele geçirdi. Sâmânîler bu dönemde doğudaki en geniş sınırlarına ulaştı. Fetihlerin istikametini batıya çeviren İsmâil, Saffârî Emîri Amr b. Leys’i Belh savaşında yenerek esir aldı ve onu Bağdat’a gönderdi (287/900). Bu başarısından dolayı kendisine halife tarafından Horasan, Taberistan ve Deylem’in hâkimiyet menşurları verildi. Ancak İsmâil, Taberistan ve Deylem’e hâkim olmak için buranın hâkimi konumundaki Ali evlâdı ile mücadele etmek zorunda kaldı. Taberistan ve Deylem 287 (900) ve 291 (904) yıllarında yapılan iki seferle Sâmânîler’e bağlandı. 295’te (907) vefat eden İsmâil b. Ahmed’in yerine oğlu Ahmed geçti. Yeni hükümdar, halifenin onayını alıp Amr b. Leys’in ölümünün ardından karışıklıklar içine düşmüş olan Sîstan’a Hüseyin b. Ali el-Merverrûzî kumandasında bir ordu gönderdi (298/911). Başşehir Zerenc’e giren Sâmânî ordusu bütün eyalete hâkim oldu.

Ertesi yıl çıkan isyan üzerine bir ordu yollayarak Sîstan’ı tekrar Sâmânî hâkimiyetine aldı. Bu arada Taberistan’da başlayan Seyyid Nâsır-ı Kebîr liderliğindeki isyan bütün eyalete yayıldı. Ahmed b. İsmâil buna karşı sefer hazırlığındayken Sîstan valiliğine tayin edilmediği için kendisine kırgın olan Hüseyin b. Ali el-Merverrûzî ve devletin başına geçmek isteyen Mansûr b. İshak tarafından teşvik edilen kendi gulâmlarınca öldürüldü (301/914). Yerine henüz çocuk yaştaki Nasr b. Ahmed hükümdar oldu. II. Nasr’ın ilk yılları tahtı ele geçirmek amacıyla çıkarılan iç isyanları bastırmakla geçti. Bu arada Sîstan bir isyan neticesinde elden çıktı. Taberistan’da babasının döneminde başlayan isyan daha da büyüdü; Zeydîler’den Hasan b. Kāsım’ın emriyle harekete geçen Leylâ b. Nu‘mân kumandasındaki ordu 308’de (921) Nîşâbur’u ele geçirdi. Bununla birlikte aynı yıl Sâmânî kumandanı Hâmûye b. Ali, Leylâ b. Nu‘mân’ı mağlûp ederek Horasan’daki durumu yeniden Sâmânîler’in lehine çevirdi. 314’te (926) Rey üzerine yürüyen II. Nasr saltanatının ilk yıllarında elinden çıkmış olan bu önemli şehri tekrar ele geçirdi. Bu arada Taberistan’da yeniden Sâmânî hâkimiyeti sağlandı. 323’te (935) Mâkân b. Kâkî’nin düzenlediği seferle Kirman bir süreliğine de olsa Sâmânîler’e bağlandı. Sâmânîler, Büveyhîler’le ittifak yaparak Ziyârîler’e büyük bir darbe vurdular (329/940-41). Saltanatının sonlarına doğru devleti batıdaki en geniş sınırlarına ulaştıran II. Nasr döneminin bir diğer önemli olayı Horasan ve Mâverâünnehir’de gelişen Bâtınî-İsmâilî hareketidir. II. Nasr’ın adı geçen

bölgelerde kendisine birçok taraftar bulan bu mezhebe girdiği rivayet edilirse de (İbnü'n-Nedîm, s. 234; Nizâmülmülk, s. 285-300) bu doğru değildir.

II. Nasr'ın ölümünün (331/943) ardından yerine geçen oğlu I. Nûh, Bâtınîler'e karşı harekete geçip onları bertaraf etti ve Hârizm'de çıkan bir isyanı bastırdı. I. Nûh'un saltanatının bundan sonraki yılları ağırlıklı olarak eski Horasan valisi Ebû Ali b. Muhtâc'ın çıkardığı isyanlar ve Büveyhîler'e karşı mücadele ile geçti. Bu arada Muhtâcoğulları'nın devlet içinde giderek artan nüfuzunu kırma çabasının sonucunda başlayan ve 337 (948-49) yılına kadar süren mücadelenin ardından Ebû Ali'nin isyanını güçlükle bastıran Nûh tekrar Büveyhîler'le mücadeleye girişti. Sâmânîler adına bu mücadeleyi yürüten Horasan Valisi Mansûr b. Kara Tegin bu görevden affedilmesini isteyince Ebû Ali b. Muhtâc yeniden Horasan valiliğine getirildi (341/952). Büveyhîler'in üzerine sefere çıkan Ebû Ali, Sâmânî ordusuyla karşılaşmaya cesaret edemeyen Büveyhî Emîri Rüknüddevle'nin yaptığı yıllık 200.000 dinar vergi ödeme teklifini kabul etti. Ancak Sâmânî ordusu bölgeden ayrılır ayrılmaz Rüknüddevle, Taberistan ve Cürcân'ı geri aldı (342/ 953). Ebû Ali, Büveyhîler'le yaptığı antlaşmadan memnun olmayan I. Nûh tarafından görevinden azledilince ikinci defa isyan etti ve Rüknüddevle'ye sığındı. Bu arada I. Nûh öldü, yerine oğlu I. Abdülmelik geçti (25 Rebîülâhir 343 / 28 Ağustos 954). I. Abdülmelik, Büveyhîler'in nüfuzu altındaki Halife Mutî'-Lillâh'tan aldığı menşurla bağımsızlığını ilân eden Ebû Ali'nin üzerine yeni Horasan valisi Bekir b. Mâlik'i gönderdi. Bekir isyanı bastırdı ve Büveyhîler'le yeni bir antlaşma yaptı. I. Abdülmelik b. Nûh dönemi, devlet içinde Alp Tegin gibi Türk kumandanlarının nüfuzunun ve idarî işlere müdahalelerinin başladığı bir devir oldu. Alp Tegin'in nüfuzundan kurtulmak için onu Horasan'a vali tayin eden I. Abdülmelik 350 (961) yılında ölünce yerine Alp Tegin'in tavsiyesiyle oğlu Nasr geçirildi. Henüz çok küçük olan Nasr'ın yerini birkaç gün sonra amcası I. Mansûr b. Nûh aldı. Alp Tegin, Nasr'ı yeniden başa geçirmek için Buhara üzerine yürüdüyse de daha sonra başına geleceklerden korkarak emrindeki kuvvetlerle Gazne'ye çekildi. I. Mansûr devrinde Sâmânîler Devleti toparlanma sürecine girdi. Alp Tegin'in nüfuzunun bertaraf edilmesinin ardından Horasan Valisi Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk'ın çıkardığı isyan bastırıldı. Mansûr, Halef es-Sâffâr'ın ödemekte olduğu vergileri göndermeyince Saffârîler'e karşı yedi

yıl süren çeşitli seferler düzenledi ve sonunda Halef, Sâmânîler adına hutbe okutmayı kabul etti (361/972). İbnü'l-Esîr, Halef'in isyanını Sâmânîler'de ortaya çıkan ilk zaaf alâmeti diye gösterir ve bu olayın ardından çevredeki emîrlerin Sâmânî topraklarına göz dikmeye başladığını söyler (el-Kâmil, VIII, 564). Batıdaki mücadele, dönemin güçlü kumandanlarından Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim es-Simcûrî'nin gayretleri sayesinde Büveyhî Emîri Adudüddevle ile yapılan bir antlaşmayla sona erdirildi (361/972). I. Mansûr 365'te (976) öldü. Halefi ve oğlu II. Nûh'un iktidarının ilk yılları annesiyle Vezir Ebû Abdullah el-Ceyhânî ve Ebü'l-Hüseyin (Ebü'l-Hasan) Abdullah (Ubeydullah) b. Ahmed el-Utbî'nin tahakkümü altında geçti. Bu arada kumandanlar arasındaki nüfuz mücadelesi daha da şiddetlendi. Sîstan'da Sâmânîler'in aleyhine yeni gelişmeler oldu. Ebü'l-Hasan es-Simcûrî kumandasında buraya gönderilen bir ordu geçici olarak durumu kontrol altına almayı başardı. Taberistan ve Cürcân'ı ele geçiren Büveyhîler'e karşı Horasan Valisi Ebü'l-Abbas Hüsâmüddevle Taş kumandasında yapılan sefer Cürcân önlerinde başarısızlığa uğradı (372/982-83). Bu durumu fırsat bilen Ebû Ali es-Simcûrî, babası Ebü'l-Hasan'ı ve Hâcib Fâik el-Hâssa'yı yanına alıp kendisine rakip olarak gördüğü Horasan valisine karşı harekete geçtiyse de taraflar herhangi bir mücadele olmadan anlaştılar. Ancak bir süre sonra Sâmânîler'le arası tekrar bozulan Ebû Ali es-Simcûrî ve Fâik el-Hâssa bu defa Karahanlı Hükümdarı Hârun Buğra Han ile Sâmânî topraklarının paylaşımı konusunda gizli bir anlaşma yaparak onu Mâverâünnehir üzerine yürümeye teşvik ettiler. Hârun Buğra Han harekete geçip Buhara'yı ele geçirdi (Rebîülevvel 382 / Mayıs 992). Buğra Han'ın kısa bir süre sonra hastalanarak vefat etmesinin ardından II. Nûh Selçuklu Türkmenleri'nin de yardımıyla tekrar Buhara'ya hâkim oldu (15 Cemâziyelâhir 382 / 18 Ağustos 992). Karahanlı tehlikesinin son bulmasının ardından II. Nûh âsi kumandanlarına karşı Gazne Hükümdarı Sebük Tegin'in yardımına başvurdu. Bu sayede onların isyanını bastırmayı başardı. Sebük Tegin'den sağlanan bu yardım Sâmânîler'i Gazneliler'in nüfuzu altına soktu. Ancak Gazneliler şeklen de olsa Sâmânîler'e tâbi olmayı sürdürdüler. Sebük Tegin, 386'da (996) yeniden Mâverâünnehir'e yürüyen Karahanlılar'la Sâmânîler adına Katvân çölü sınır olmak üzere bir anlaşma yaptı. II. Nûh 387'de (997) öldü. Yerine geçen oğlu II. Mansûr, Gazne Hükümdarı Mahmud'un elinde bulunan Horasan valiliği görevini Hâcib Begtüzün'e verdi. Bu durum Gazneliler'le Sâmânîler arasındaki dostluğun bozulmasına yol açtı. Taraflar savaşmak

için harekete geçtikleri sırada II. Mansûr, Begtüzün ve Fâik el-Hâssa tarafından düzenlenen bir komplo ile tahttan indirildi ve gözleri kör edilerek Buhara'ya gönderildi. Yerine kardeşi II. Abdülmelik getirildi. Bu olayın ardından Gazne ordusuyla yapılan savaş Sâmânîler'in yenilgisiyle sonuçlandı (389/999). Bu yenilgi sonrasında Sâmânîler, Horasan topraklarını kaybettiler. II. Abdülmelik'in Fâik el-Hâssa ve Begtüzün'ün denetimindeki kısa saltanatı Karahanlılar'ın Buhara'yı işgaliyle son buldu (Zilkade 389 / Ekim 999). Şehirde bulunan Sâmânî ailesi mensupları Özkent'e götürülüp hapsedildi. Bunlardan II. Abdülmelik'in kardeşi Ebû İbrâhim İsmâil b. Nûh,

ertesi yıl hapisten kaçarak Hâcib Arslan Balu ve Sâmânîler'in tarafını tutan halkın yardımıyla Buhara'yı yeniden ele geçirdi. Müntasır lakabıyla Sâmânî tahtına çıkan İsmâil b. Nûh'un Sâmânîler Devleti'ni yeniden toparlamak için Mâverâünnehir'de Karahanlılar'la, Horasan'da Gazneliler'le yaptığı mücadeleler neticesiz kaldı. Özellikle kendisine yardımcı olan Ziyârî Hükümdarı Kâbus'un, Rey'i ele geçirmesi hususunda yaptığı teklifi fazla ciddiye almaması onun için büyük bir hataydı. Son olarak gittiği Mâverâünnehir'de kendisini mağlûp eden Karahanlı kuvvetlerinin takibinden kurtulmak üzere Ceyhun nehrini geçtikten sonra Merv civarında girdiği çölde sığındığı bir Arap kabilesi tarafından öldürüldü (395/1005). Onun ölümüyle Sâmânîler Devleti tarihe karışmış oldu.

İdarî ve Askerî Teşkilât. Sâmânî emîrleri I. Nûh'tan itibaren "melik" lakabını almış, II. Nûh b. Mansûr ise "şâhânşâh" unvanını kullanmıştır (Nizâmülmülk, s. 218). Sâmânî hükümdarları para basmak, hutbe okutmak, lakap, menşur, sancak ve hil'at vermek gibi hükümdarlığın bütün yetkilerine sahipti. Sâmânîler, Abbâsî halifeleriyle iyi ilişkilerine rağmen onların Büveyhîler'in nüfuzunda bulundukları dönemde halifeyi tanıma konusunda günün şartlarına göre davranmışlar, zaman zaman zaafa düşmekle birlikte devletlerarası ilişkilerde başarılı olmuşlardır. Bu durumu Büveyhîler ve Gazneliler'le yaptıkları antlaşmalarda açık bir şekilde görmek mümkündür. 389 (999) yılına kadar basılan Gazneli paralarında metbû olarak Sâmânî hükümdarlarının isimlerinin bulunması onların bu alandaki başarılarının bir göstergesidir. Dış siyasetteki bu olumlu havaya rağmen iç siyasette hükümdarların kumandan ve devlet adamlarının tahakkümü altında kaldıkları ve buna karşı herhangi bir önlem alamadıkları

görülmektedir.

Sâmânîler'in hüküm sürdüğü topraklar Mâverâünnehir ve Horasan olmak üzere iki bölgeden oluşmaktaydı. Horasan, II. Nasr döneminde ihdas edilen Horasan valisi unvanına sahip kumandanlar tarafından yönetiliyordu ve merkezi Nîşâbur şehriydi. Mâverâünnehir ise hükümdarların tasarrufundaydı. Horasan valiliği görevi genelde Muhtâcoğulları ve Simcûrîler gibi ünlü kumandan ailelerinin elinde kalmıştır. Bunlar hükümdar adına sefere çıkmak, eyaletin vergilerini toplayıp idarî ve askerî işleri düzenlemekle görevliydiler. Sâmânîler'in batı komşularıyla olan askerî mücadeleleri Horasan valilerince idare ediliyordu. Devletin sınırları içerisinde yer alan ve Ceyhun'un her iki yakasında toprakları bulunan Hârizm eyaleti Sâmânîler'e bağlı Afrigoğulları (Ferîgûnîler) tarafından yönetilmekteydi. Burada hâkimiyet son dönemlerde Me'mûnîler'in eline geçmişti. Eyaletin merkezi Kat (Kâs) şehriydi. Bağlı bir diğer eyalet de Üsrûşene idi. Buranın hâkimleri Sâmânîler'e sembolik olarak yıllık 4 akçe gönderirlerdi. Sâmânî vezirleri genellikle ilim ehlinden seçilirdi. Bel'amîler, Ceyhânîler ve Utbîler bu görevde bulunmuş ünlü vezir aileleridir. Özellikle devletin son dönemlerinde vezirler kumandanlarla birlikte nüfuz mücadelesine girmiştir. Nitekim II. Nûh'un veziri Ebü'l-Hüseyin el-Utbî'nin dönemin en güçlü kumandanı Ebü'l-Hasan es-Simcûrî ile giriştiği mücadele Sâmânîler'i yıkılışa götüren olayların başlangıcı olmuştur.

Hükümdarla diğer saray görevlileri ve halk arasındaki bağlantıyı sağlayan hâcibler Alp Tegin örneğinde olduğu gibi zaman zaman vezirin de üstüne çıkmışlar, II. Mansûr b. Nûh, Hâcib Begtüzün ve Fâik el-Hâssa'nın komplosu sonucu tahttan indirilmiştir. Hâcibü'l-hüccâblar (başhâcib) Alp Tegin ve Ebü'l-Abbas Hüsâmüddevle Taş'ta görüldüğü üzere bir üst görev olarak Horasan valiliğine tayin edilebilirdi. Sâmânî divanları II. Nasr döneminde Vezir Ceyhânî'nin çabalarıyla teşkilâtlandırılmıştır. Abbâsî örneğine göre düzenlenen divan teşkilâtı başlıca şu divanlardan oluşuyordu: Dîvân-ı Vezâret, Dîvân-ı İstîfâ, Dîvân-ı Resâil, Dîvân-ı Şurta, Dîvân-ı Muhtesib, Dîvân-ı İşrâf, Dîvân-ı Evkāf, Dîvân-ı Kazâ, Dîvân-ı Emlâk-i Hâssa, Dîvân-ı Berîd, Dîvânü arzı'l-ceyş. Divanlarda resmî dil Arapça'ydı. Abbâsîler'den farklı olarak su kanallarında ve nehirlerdeki suyun kullanımını düzenlemek üzere Dîvânü'l-ma' oluşturulmuştu. Vezirin başkanlığında toplanan Dîvân-ı Vezâret diğer bütün divanların üzerinde bir

konuma sahipti.

Başlıca unsurunu Türkler'in oluşturduğu Sâmânî ordusunun mevcudu 40-60.000 arasında değişmekteydi. Ordunun önemli bir kısmını süvariler teşkil ediyordu. Süvarilerin dışında Horasan vilâyeti sınırları dahilinde iktâlı askerler ve gulâmlar ordunun diğer unsurlarıydı. İktâ düzeni, askerin maaşlarının ödenmesi için iktâ olarak verilen toprağın vergisinin askerlere iltizam edilmesi şeklindeydi ve vergi toplanması sırasında oluşabilecek çeşitli suistimallere açıktı. Seferlerde gerektiğinde komşu ve bağlı devletlerin gönderdiği yardımcı kuvvetlerden ve gayri nizâmî gönüllülerden faydalanılırdı. II. Nasr döneminde Taberistan'daki mücadelelerde Karahanlı, Büveyhîler'le yapılan mücadelelerde Ziyârî kuvvetlerinden faydalanılmış, gönüllüler ise daha çok doğuya yapılan seferlerde kullanılmıştır. Batıdaki seferlerde orduya Horasan valileri kumanda eder, hükümdarlar nâdiren sefere katılırdı.

Sosyal ve Kültürel Hayat. Buhara, Nîşâbur ve Semerkant dönemin en önemli kültür merkezleriydi. İpek yolunun getirdiği zenginliğin yanında Buhara ve Nîşâbur idarî merkez olmanın avantajlarına sahipti. Bu sebeple Buhara halkı ile Mâverâünnehir'in eski merkezi Semerkant'ın halkı arasında gizli bir çekişme vardı. Klasik İslâm şehircilik tarzını yansıtan bu şehirlerin oldukça gelişmiş bir su kanalı ağı bulunuyordu. Kanalların sağladığı verimlilik özellikle Semerkant ve Buhara'yı yeşil bir örtüyle kaplamıştı. Buhara'da doğal güzellikleriyle meşhur Cûyimûliyân'da hükümdarlara ait saraylar ve bahçeler mevcuttu.

Buhara'da Sâmânîler'den günümüze kalan tek yapı İsmâil b. Ahmed'in türbesidir. Türbede İsmâil'in sandukasının yanında iki sanduka daha olup bunlardan biri torunu II. Nasr'a aittir. II. Nasr'ın Rîgistan Meydanı'nda yaptırdığı saray bir yangında harap olmuş ve I. Mansûr tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Semerkant'taki İsfîzar mahallesinde Sâmânîler'e ait başka bir sarayın varlığından bahsedilmektedir. Doğuya yapılacak seferlere katılan gönüllülerin ikametine tahsis edilen ribâtlar panayırların dışında sosyal etkileşimin ve ticarî faaliyetlerin en yoğun merkezleriydi. İbn Havkal'e göre sadece Mâverâünnehir'de 10.000'in üzerinde ribât bulunmaktaydı.

Sâmânî topraklarında müslüman halkın yanı sıra Mecûsî, Budist, Maniheist, yahudi ve hıristiyanlar da yaşamaktaydı. Müslüman nüfusun çoğunluğunu Hanefî ve Şâfiîler'le Şiîliğin çeşitli kollarının mensupları oluşturuyordu. II. Nasr devrinde Sâmânî topraklarında çok sayıda taraftar bulan Bâtınîler, I. Nûh döneminde takibata uğramış, liderleri Muhammed b. Ahmed en-Nesefî idam edilmiştir. Kadılar genellikle Hanefî ve Şâfiîler'den seçilirdi. Şiî ve Sünnîler arasında zaman zaman çatışmalar yaşandığı gibi özellikle Nîşâbur'da Hanefîler'le Şâfiîler arasında siyasete yansıyan çekişmeler oluyordu. Sîstan ağırlıkta olmak üzere başşehir Buhara ve çevresinde yaşayan Hâricîler diğer bir müslüman grubu meydana getiriyordu. Özellikle Buhara'da ikamet eden Mecûsîler eski âdet

ve geleneklerini sürdürmüşlerdir. Semerkant Mecûsîleri, şehirdeki su kanallarının bakım ve muhafazası karşılığında cizyeden muaf tutulmuştur. Dönemin ünlü şairlerinden Dakīkī'nin Mecûsî olduğuna dair rivayetler mevcuttur. Nestûrî hıristiyanları Semerkant ve İsfîcâb'a bağlı yerlerde yaşıyor, Hârizm'de de bir hıristiyan topluluğu bulunuyordu.

244 (858-59) yılında darbedilen ilk fülüs Ahmed b. Esed'e aittir. İsmâil b. Ahmed tarafından bastırılan ilk dirhem onun adına nisbetle İsmâiliyye diye bilinirdi. İlk dinar da aynı hükümdar tarafından darbedilmiştir. Gümüş ve altın paralar Nîşâbur, Semerkant, Mergīnân, Buhara, Şâş, Âmül ve Ma'din'deki darphanelerde basılırdı. Bu dönemde çeşitli madenlerin karıştırılmasından elde edilen gıtrîfî, müseyyebî dirhemler gibi eski mahallî paralar da kullanılmıştır.

İpek yolu Sâmânî topraklarına ticarî bir canlılık getiriyordu. Ayrıca Türk ülkelerinden ve Hindistan'dan yapılan köle ticareti, bunlardan sağlanan vergiler önemli bir gelir kaynağıydı. Devletin tebaası olan Hârizmli tüccarlar çeşitli yerlere ticaret kervanları gönderiyordu. Bunların dışında Buhara'nın Zendecî, Semerkant'ın Veyzâriyye kumaşları, Hârizm'in pamukluları, Buhara'da dokunan halı, kilim ve seccadeler İslâm dünyasının her tarafında rağbet görüyordu. Yine Türk ülkelerinden gelen büyük ve küçük baş hayvanlar, kürk ve deri ürünleri Sâmânî toprakları üzerinden İslâm dünyasına gönderilmekteydi. Geniş bir sulama kanalı ağının sağladığı verimlilik sayesinde ziraî faaliyetler ve hayvancılık da gelişmişti. Semerkant ile Buhara arasındaki Zerefşân vadisi dünyanın dört cennetinden

biri kabul ediliyordu. Mâverâünnehir ve Horasan'da hububat ve pirinç tarımı yapılıyordu. Yetiştirilen çeşitli meyvelerin yanında Kubâdiyân'da çıkarılan kök boyası ile Şûmân ve Vâşecird'den çıkarılan safran önemli ihraç ürünleriydi. Huttel'de yetiştirilen atlar İslâm dünyasında büyük üne sahipti. Sâmânî toprakları özellikle gümüş ve nişadır (amonyak tuzu) madenleri açısından çok zengindi. Nişadır Mâverâünnehir'deki Buttem dağlarında, Îlak ve Fergana eyaletlerinde çıkarılıyordu. Bunların dışında altın, demir, bakır, kurşun, civa, taş kömürü madenleri vardı.

Sâmânîler'in Mâverâünnehir ve Horasan'da sağladığı siyasî istikrar ve yoğun ticarî faaliyetler neticesinde refah düzeyi yükselmiş, bu durum kültürel hayata canlılık kazandırmıştır. Hükümdarların âlim, şair ve ediplere karşı cömertçe davranışı Buhara'yı bir cazibe merkezi yapmıştı. Nîşâbur ve Semerkant'ta da aynı kültürel canlılık hâkimdi. Buhara'daki Sâmânî sarayı İslâm dünyasının en büyük kütüphanelerinden birine sahipti. İbn Sînâ'nın Sâmânîler'e saray hekimliği yaptığı sırada çok faydalandığı bu kütüphane II. Nûh devrinde çıkan bir yangında tamamen yanmıştır. Dönemin kadı ve âlimlerinden İbn Hibbân el-Büstî de memleketinde özel bir kütüphane kurmuştu. Medreselerin henüz teşekkül etmediği dönemde dersler camilerde, âlimlerin evlerinde ve hankahlarda yapılıyordu. İlk medreseler Belh, Nîşâbur, Merv, Buhara, Semerkant gibi Mâverâünnehir ve Horasan'ın önemli şehirlerinde açılmaya başlamıştır.

Bu devirde dinî ve aklî ilimler sahasında pek çok âlim yetişmiştir. Tefsirde İbn Habîb en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr eş-Şâşî; hadiste İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Hâkim el-Kebîr, Hâkim en-Nîsâbûrî; fıkıhta Muhammed b. Nasr el-Mervezî, I. Nûh'un veziri Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl es-Sagīr; kelâmda İbn Huzeyme, Kâ'bî, Mâtürîdî, Hakîm es-Semerkandî, İbn Fûrek; tasavvufta Hakîm et-Tirmizî, Kelâbâzî ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî bunlar arasında sayılabilir. Sâmânî ailesinden Ahmed b. Esed ve oğlu İshak hadis rivayet etmiştir. İbn Sînâ Buharalı olup Sâmânî sarayında yetişmiş, Maḳāle fi'n-nefs'i II. Nûh için kaleme almış ve onun hekimliğini yapmıştır. Ebü'l-Hasan el-Âmirî ve İbn Sînâ'nın hocası Ebû Abdullah Hüseyin b. İbrâhim en-Nâtilî dönemin diğer önemli felsefecilerindendir. Tıp alanında Ebû Bekir er-Râzî, Sâmânîler'den Rey Valisi Mansûr b. İshak adına eṭ-Ṭıbbü'l-Manṣûrî diye bilinen ünlü eserini kaleme almıştır. II. Nûh'un

hekimi, İbn Sînâ'nın hocası Ebû Mansûr Hasan b. Nûh el-Kumrî ve Ebû Sehl el-Mesîhî tıp konusunda dönemin diğer ünlü simalarıdır. IV. (X.) yüzyılın matematik ve astronomi alanındaki en önemli isimlerinden Ebû Ca'fer el-Hâzin uzun süre Sâmânîler'in hizmetinde bulunmuştur. Kûhistan'ın merkezi Kâyin'de gözlemler yapan İbn Bâmşâd, Sâmânîler devrinde yetişmiş önemli bir astronomi âlimi ve matematikçisidir. Sâmânîler döneminde tarih ilmi konusunda yapılan en önemli çalışma, Vezir Ebû Ali el-Bel'amî'nin emriyle gerçekleştirilen Târîḫ-i Ṭaberî'nin Farsça tercümesidir. Târîḫu Buḫârâ'nın müellifi Nerşahî, Târîḫ-i Yemînî müellifi Ebû Nasr Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, eseri günümüze ulaşmayan, ancak Gerdîzî ve İzzeddin İbnü'l-Esîr'in kaynakları arasında yer alan Sellâmî dönemin ünlü tarihçileridir. Coğrafya ile ilgilenen âlimler arasında kendi adıyla anılan bir ekol kuran Ebû Zeyd el-Belhî ve ünlü vezir Ceyhânî sayılabilir.

I. Mansûr b. Nûh'un emriyle oluşturulan bir heyet, Kur'an'ın tamamını Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin Câmiʿ u'l-beyân adlı tefsirinin özetiyle birlikte Farsça'ya çevirmiştir. Günümüze ulaşan en eski Kur'an tercümesi olan eser, aynı zamanda satır arası ilk Kur'an çevirisidir. Hint edebiyatının en güzel örneklerinden Kelîle ve Dimne Sâmânîler devrinde yeni Farsça'ya tercüme edilmiş, Firdevsî, Gazneli Mahmud'a sunduğu Şâhnâme'sini bu dönemde kaleme almış, İran şiirinin önde gelen isimleri Rûdekî, Kisâî-yi Mervezî ve Dakīkī, Arapça yazan Ebû Ahmed el-Kâtib, Ebü't-Tayyib et-Tâhirî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan el-Lahhâm, Ebü'l-Hasan b. Ali b. Matran el-Matranî ve Ebû Bekir el-Hârizmî gibi şairler bu dönemde yetişmiştir. Şâhnâme yazarı Mes'ûdî-i Mervezî, Nûh b. Nasr adına yazılan Âferînnâme sahibi Ebû Şekûr-i Belhî ve Arap seyyahı

ve şair Mis'ar b. Mühelhil de devrin önemli isimleri arasındadır.

SÂMÂNÎ HÜKÜMDARLARI

I. Ahmed b. Esed b. Sâmân (204/819)

I. Nasr b. Ahmed (250/864)

I. İsmâil b. Ahmed (279/892)

II. Ahmed b. İsmâil (295/907)

II. Nasr b. Ahmed (301/914)

I. Nûh b. Nasr (331/943)

I. Abdülmelik b. Nûh b. Nasr (343/954)

I. Mansûr b. Nûh b. Nasr (350/961)

II. Nûh b. Mansûr (365/976)

II. Mansûr b. Nûh b. Mansûr (387/997)

II. Abdülmelik b. Nûh b. Mansûr (389/999)

II. İsmâil b. Nûh el-Müntasır (390-395/1000-1005)

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 454; Ahmet Caferoğlu, Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü, İstanbul 1968, s. 83; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 39; İbn Fadlân, Seyahatname (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, tür.yer.; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1993; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, tür.yer.; Ebû İshak es-Sâbî, el-Müntezeʿ min Kitâbi't-Tâcî (nşr. M. Hüseyin ez-Zebîdî), Bağdad 1397/1977, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1987, s. 234; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, tür.yer.; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, tür.yer.; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I-III, tür.yer.; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr, IV, tür.yer.; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., tür.yer.; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Bayburtlugil), s. 218, 285-300; İbn İsfendiyar, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the Tarikhi

Tabaristān (trc. E. G. Browne), Leiden-London 1905, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III-IX, bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1957, II/4, tür.yer.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXV, 331-370; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1345 hş./ 1966, tür.yer.; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (trc. Harbî Emîn Süleyman), Kahire 1980, s. 212-218; W. Madelung, "The Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 198-250; R. N. Frye, "The Samanids", a.e., IV, 136-161; a.mlf., "Development of Persian Literature under the Samanids an Qarakhanids", Islamic Iran and Central Asia (7th-12th Centuries), London 1979, s. 69-74; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I; T. Lewicki, "Le commerce des sâmânides avec l'Europe orientale et centrale des trésors de monnaies coufiques", Near Eastern Numismatics, Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles (ed. O. K. Kouymjian), Beyrut 1974, s. 219-233; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990; a.mlf., "Ahmed (Ebû Ali)", İA, I, 169; a.mlf., "Alp Tegin", a.e., I, 386; a.mlf., "İsmail b. Ahmed", a.e., V, 1111; W. L. Treadwell, The Political History of the Samanid State (doktora tezi, 1991), University of Oxford; a.mlf., "Shāhānshāh and al-Malik al-Mu'ayyad: The Legitimation of Power in Sāmānid and Būyid Iran", Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung (ed. Farhad Daftary - J. W. Meri), London-New York 2003, s. 318-337; C. E. Bosworth, The History of Saffarids of Sistan and Maliks of Nimruz (247/861 to 949/1542-43), New York 1994; a.mlf., "The Rulers of Chaghaniyan in Early Islamic Times", Iran, XIX, London 1981, s. 1-20; a.mlf., "Sāmānids", EI² (İng.), VIII, 1025-1029; a.mlf., "Āl-e Afrīg", EIr., I, 743-745; Erdoğan Merçil, "Muhtacoğulları", Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 67-93; a.mlf., "Simcûrîler", TD, sy. 32 (1979), s. 71-88; sy. 33 (1982), s. 115-132; a.mlf., "Simcûrîler IV", TTK Belleten, sy. 195 (1985), s. 547-567; a.mlf., "Bânîcûrîler", DİA, V, 59; İhsan Zünûn es-Sâmirî, el-Ḥayâtü'l-ʿilmiyye zemene's-Sâmâniyyîn: et-Târîḫu'ṣ-ṣeḳāfî li-Ḫorâsân ve Mâverâʾinnehr fi'l-ḳarneyni'ṣ-ṣâliṣ ve'r-râbiʿ li'l-hicre, Beyrut 2001; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 2001; a.mlf., "Buhara", DİA, VI, 364; Aydın Usta, Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslâmlaşma Serüveni, Sâmânîler Devleti 874-1005, İstanbul 2007; Nazmiye Togan, "Peygamber Zamanında Şarki ve Garbi Türkistan'ı Ziyaret Eden Çinli Budist Hüen-

Çang’ın Bu Ülkelerin Siyasî ve Dinî Hayatına Dair Kayıtları”, İTED, IV/1-2 (1964), s. 21-64; Azîzullah Bayât, “Evdâʿ-ı İdârî-yi Sâmâniyân”, Berresîhâ-yi Târîḫî, IX/5, Tahran 1353, s. 139-158; Abdülhalık Bakır, “Ortaçağ İslam Dünyasında Madenler ve Maden Sanayi”, TTK Belleten, LXI/232 (1997), s. 519-595; a.mlf., “Ortaçağ İslam Dünyasında Dokuma Sanayi”, a.e., LXIV/ 241 (2000), s. 749-826; A. Atakhodiaeu, “Notes de numismatique Samanide”, SIr., XXXI/2 (2002), s. 257-266; Hasan Kurt, “Devlet Kurma Sürecinde Sâmânoğulları”, AÜİFD, XLIV/2 (2003), s. 109-129; Mirza Bala, “Buhara”, İA, II, 761-766; V. F. Buchner, “Sâmânîler”, a.e., X, 140-143; Sadi Kucur, “İsmâil b. Ahmed”, DİA, XXIII, 84-85; a.mlf., “İsmâil b. Nûh”, a.e., XXIII, 115-116; A. Sh. Shahbazi, “Bahrām VI Čobīn”, EIr., III, 520-522.

Aydın Usta

SAMED

(الصمد)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “bir şeye yönelmek” anlamındaki samd (sumûd) kökünden türeyen samed “ihtiyaçların giderilmesi için kendisine başvurulan kimse” demektir. Samed ayrıca içi boş olmayan kütle halindeki şeyler için kullanılır. Allah’a nisbet edildiğinde “ihtiyaçlarını gidermesi için herkesin başvurduğu, yaratılmışlara özgü acz ve ihtiyaçtan münezzeh ebedî ve bâkī yüce varlık” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, “ṣmd” md.; İbnü’l-Esîr, III, 52).

Samed Kur’an’da İhlâs sûresinde (112/ 2), Allah’ın birliği ilkesinin anlatılması sırasında O’nun yaratılmışlık özelliği taşımayıp herkesin sığınacağı yegâne varlık olduğu ifade edilirken geçmektedir. Samd kavramı “yönelmek” şeklindeki anlamıyla hadislerde kullanılmış (Müsned, VI, 4; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 104), samed ismi İbn Mâce ve Tirmizî’nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almıştır (“Duʿâ ͗”, 10, “Daʿavât”, 82). Bir kutsî hadiste Cenâb-ı Hak insanoğlunun âhireti inkâr etmek suretiyle kendi zâtını yalanladığını, çocuk sahibi olduğunu söyleyerek kendisine dil uzattığını ifade ettikten sonra, “Halbuki ben bir ve tekim, samedim, ne evlât sahibiyim ne de herhangi bir ebeveynden doğdum, kimse benim dengim ve benzerim değildir” buyurmaktadır (Buhârî, “Tefsîr”, 112/1-2). Samed başka hadislerde de Allah’a izâfe edilmiştir (Müsned, IV, 538; V, 154; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 23; Nesâî, “Sehiv”, 58, “Cenâ͗iz”, 117).

Âlimler samedin iki temel mânasına vurgu yapar. Bunlardan biri “ihtiyaçların giderilmesi için herkesin başvurduğu ulu ve yüce varlık” şeklinde olup Maʻmer b. Müsennâ ve Zeccâc’dan itibaren müfessir ve lugatçılarca bu mâna öne çıkarılmıştır. Mâtürîdî yaratılmışların Allah’a olan ihtiyaçlarını varlık âlemine gelme, varlığını esenlik içinde sürdürebilme, öldükten sonra ikinci ve ebedî hayata dönüş yapma noktasında özetlemiştir (Âyât ve süver, s. 107). Samed ismine verilen bu anlam, putların insana

hiçbir zarar ve fayda sağlamadığını belirten âyetlerle paralellik göstermektedir. İkinci mâna, "canlıların iç organlarını ihtiva eden karın ve göğüs gibi bir iç boşluğu bulunmayan" biçiminde tesbit edilmiştir. Bununla anlatılmak istenen şey, Allah'ın yoğunlaştırılmış ve sıkıştırılmış cevherlerden oluşan kütlesel bir varlık niteliği taşıdığı değil genelde puta tapanların, mâbudlarını karnı ve iç organları bulunan nesneler şeklinde tahayyül etmeleri, Allah'ın ise böyle bir niteliğe sahip olmadığıdır. Nitekim İhlâs sûresinin devamında Allah'ın evlâdı ve ebeveyni olmadığı belirtilmektedir. Esasen bazı âlimlere göre samedin mânası sûrenin üçüncü ve dördüncü âyetlerinde zikredilen hususlardan ibarettir (a.g.e., s. 108). Samedin bu iki anlamı Allah'ın yetkin sıfatlara sahip bulunduğu ve yaratılmışlardaki âcizlik ve eksiklik içeren niteliklerden münezzeh olduğu noktasında birleşir. Fahreddin er-Râzî bu iki anlamdan otuzu aşkın tâli mâna çıkarmaktadır (Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 318-321).

Samed isminden kulun alabileceği nasip, Cenâb-ı Hakk'ın onu din ve dünya işlerinde kendisine başvurulan bir konuma getirmesidir. Allah, kullarının çeşitli sorunlarının

çözümünü kimin eline bağlı kılmışsa onu samed isminden nasiplendirmiş demektir (Gazzâlî, s. 144). Samed "yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh" mânasına alındığı takdirde zâtî-selbî, "herkesin, ihtiyaçlarının giderilmesi için yöneldiği varlık" anlamında yorumlanması halinde fiilî isim ve sıfatlar grubuna girer. Samedin alî, bâkī, melik, kuddûs, selâm, ganî ve muğnî isimleriyle muhteva yakınlığı vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 52; Müsned, IV, 538; V, 154; VI, 4; İbn Ebû Âsım, Kitâbü's-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 297-304; Maʻmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1401/1981, II, 316; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkı Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXX, 448-452; Zeccâc, Tefsîrü esmâʾillâhi'l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 58-59; Mâtürîdî, Âyât ve

süver min Teˀvîlâti'l-Ḳurˀân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 107-110; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu es-mâˀillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 252-253; Hattâbî, Şeˀnü'd-duˁâˀ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/ 1984, s. 85; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 55; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyye), V, 210; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâˀ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 127b-128a; Beyhakī, el-Esmâˀ ve'ṣ-ṣıfât (İmâdüddin), I, 107-110; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 144; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 43b-44b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiˁu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1396/1976, s. 317-321; İbn Teymiyye, Mecmûˁu fetâvâ, XVII, 214-234; U. Rubin, "Al-Samad and the High God an Interpretation of Sura CXII", Isl., LXI/2 (1984), s. 200-201; A. A. Ambros, "Die Analyse von Sure 112", a.e., LXIII (1986), s. 228-244.

Bekir Topaloğlu

SAMED VURGUN

(1906-1956)

Azerbaycan şairi ve tiyatro yazarı.

21 Mart 1906'da Azerbaycan'da Kazak kasabasının Yukarı Salahlı köyünde doğdu. Vekilovlar diye bilinen bir aileye mensup olup Vurgun lakabını sonradan almıştır. İlk öğreniminden sonra Kazak Tatar Öğretmen Okulu'nda okudu (1918-1924). Bu okulun müdürü ve Âzerî edebiyat tarihçisi Feridun Bey Köçerli'nin etkisinde kaldı. Mezun olunca bir süre Kazak, Kuba ve Gence'de öğretmenlik yaptı. Moskova Devlet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde (1929-1931) ve Azerbaycan Devlet Pedagoji Enstitüsü'nde (1931-1934) yüksek öğrenimini tamamladı. Azerbaycan Yazarlar Birliği'nin sekreteri (1934-1937), ardından başkanı (1941-1948) oldu. Azerbaycan'ın Dış Ülkelerle İlişkiler Kurumu'nun başkanlığı ve Azerbaycan Cumhuriyeti İlimler Akademisi'nin başkan yardımcılığı görevlerinde bulundu (1945-1956).

Bakü Devlet Üniversitesi filoloji ilimleri fahrî doktoru ve Azerbaycan Cumhuriyeti devlet sanatçısı olan, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği devlet ödülünü iki defa alan Samed (1941, 1942) genç yaşta Komünist Partisi Gençlik Kolu'na girerek köyleri dolaştı. 1936'da Sovyet Azerbaycanı'nın 15. kuruluş yıl dönümü münasebetiyle Kremlin'e giden heyette yer alarak Lenin ve ihtilâli hakkında yazdığı "Rehbere Selâm" adlı şiiriyle Lenin nişanı aldı. 1940'ta Komünist Partisi'ne üye oldu. Sovyetler Birliği ile Azerbaycan Parlamentosu'nda bir süre milletvekilliği yaptı. Sovyet Temsil Heyeti içinde Bulgaristan, Polonya, Almanya, Fransa, İngiltere ve Çin'e seyahatlerde bulundu. 27 Mayıs 1956'da akciğer kanserinden Bakü'de öldü ve bir devlet mezarlığı olan Bakü Fahrî Hıyâbânı'na defnedildi. Samed Vurgun'un adına sokak, kolhoz, mektep ve Yukarı Salahlı'da şiir evi bulunmaktadır. Bakü'de yaşadığı ev müze haline getirilmiştir. Ayrıca her yıl Samed Vurgun şiir günleri yapılmaktadır.

Küçük yaşlarından itibaren bulunduğu Kazak çevresinin zengin folkloruna,

halk masallarına ve türkülere ilgi gösteren Samed Vurgun'un aşk konusunda ilk gençlik şiirlerinden ele geçenler ölümünden sonra Çiçek adıyla yayımlanmıştır (1957). 1924-1928 yıllarında yazdığı şiirlerde lirizm, iç acıları ve tabiat temleri yer alırken 1929'dan itibaren Komünist Partisi'nin istekleri doğrultusunda sosyal gerçekçilik akımını benimseyerek o yönde eserler vermiştir. İlk şiir kitapları olan Şairin Andı (1930), Fener (1932) ve özellikle Gönül Defteri'nde (1934) Sovyet toplumlarında işçilerin rolünü, etkinliklerini, problemlerini, kadın haklarını ve devrimci düşünceleri dile getirmiştir. Azerbaycan şairi Molla Penah'ın hayatını konu edinen Vâkıf (1937) adlı manzum dramı 1938'de sahneye konmuş ve büyük ilgi görmüş, Stalin'in aydınlar üzerindeki baskı harekâtının en yoğun olduğu bu dönemde Stalin ödülüne değer bulunmuştur. Daha sonra Ferhâd ve Şîrîn (1941) dramıyla halkların istiklâli ve vatan sevgisi konularını işleyen Samed Vurgun bu eseriyle ikinci defa Stalin ödülünü almıştır. 1941'de Ayın Efsanesi, 1940-1945 yılları arasında Bakü'nün Destanı ve İnsan adlı romantik-felsefî eserleri yayımlanmıştır. Gazelleri de bulunan Samed Vurgun'un aruzla yazdıklarında Edebiyât-ı Cedîde etkisi görülür. Heceyle yazdığı şiirlerin bir kısmında halk şiirinin nazım şekillerini kullanmıştır. Samed Vurgun'un Nizâmî-i Gencevî, Puşkin, Molla Penah, Ahundzâde, Mayakovski gibi şair ve yazarlar hakkında yorum ve değerlendirmelerde bulunan makaleleri vardır.

Samed Vurgun, eserlerinde yalnız kendi halkını değil bütün insanlığı düşünen hümanist karakterde bir şair olup sadakatle bağlı olduğu Komünist Partisi'ni ve Lenin, Stalin gibi liderlerini öven şiirler yazmıştır. Çeşitli nişan ve mükâfatlarla ödüllendirilmesine rağmen eserlerinde Azerbaycan idealini de yansıtması sebebiyle daima şüphe ve takip korkusuyla tedirgin bir hayat sürmüştür. Eserleri 1940 yılından sonra Rus, Ukrayna, Gürcü, Özbek ve Türkmen dillerine çevrilmiştir. Tercüme ile de uğraşmış olan Samed Vurgun'un Âzerî Türkçesi'ne çevirdiği başlıca eserler şunlardır: Maksim Gorki'den Kız ve Ölüm, Puşkin'den Yevgeni Önegin adlı manzum roman (1935-1936), Gürcü yazar Şato Rustavelli'den Pelenk Derisi Giymiş Pehlivan (1935-1937), Nizâmî-i Gencevî'den Leylâ vü Mecnûn (Bakü 1947). Samed Vurgun'un sağlığında basılan kitapları ile bunların dışında kalan diğer şiir ve yazıları ölümünden sonra birkaç defa külliyat halinde yayımlanmıştır: Eserleri (I-VI, Bakü 1960-1972); Seçilmiş Eserleri (I-II, Bakü 1976; I-III, Bakü 1986-1989); Seçilmiş Dram Eserleri ve Poemaları

(Bakü 1974); El Bilir ki Sen Menimsen (Bakü 1970).

BİBLİYOGRAFYA

Azerbaycan Edebiyatı Tarihi, Bakü 1957, I, 337-383; Halk Şairi Samed Vurgun, Bakü 1958, s. 337-383; Mehmed Arif, Samed Vurgun Dramaturciyası, Bakü 1964, s. 175-184; Ahundov Nazım, Samed Vurgun Bibliyografya, Bakü 1965; Mehmed Cafer, Samed Vurgun: Hayat ve Yaradıcılığı, Bakü 1966, s. 337-383; Mehdi Famil Alovlu, Publisist Samed Vurgun, Bakü 1967, s. 118-129;

Azerbaycan Sovyet Edebiyatı Tarihi, Bakü 1967, II, 118-129; R. Vekilov, Samed Vurgun'un Edebi-Tenkidi Görüşleri, Bakü 1982, s. 337-383; Bahtiyar Vahapzade, Samed Vurgun, Bakü 1984, s. 9-29, 118-129; Zeynelâbidîn Makas, Azerbaycan Tiyatro Eserleri Antolojisi: Azerbaycan Dramaları, Ankara 1990, s. 360; Yaşar Vahidoğlu Karayev, "Samed Vurgun", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azerbaycan Türk Edebiyatı IV, Ankara 1993, s. 397-398; Ahmet Bozdoğan, "Samed Vurgun'un Bakış Açısıyla On Bir Türk Şairi", Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 34, Ankara 2005, s. 91-115; Yavuz Akpınar, "Samed Vurgun", TDEA, VII, 448-450.

Bahtiyar Vahapzade

SÂMERRÂ

(سامرّاء)

Bir dönemin Abbâsî başşehri.

Halife Mu‘tasım-Billâh tarafından 221’de (836) Bağdat’ın yaklaşık 100 km. kuzeyinde ve Dicle’nin sol kıyısında kurulmuş, 221-279 (836-892) yılları arasında başşehir olarak kullanılmıştır. İslâm tarihçilerinin çoğu, Sâmerrâ adının “göreni sevindiren” anlamındaki “sürremen reâ” ifadesinden kaynaklandığını ileri sürmekteyse de 1910-1913 yıllarında yapılan arkeolojik kazılar, şehrin olduğu yerde kuruluşu tarih öncesi zamanlara kadar giden bir yerleşim merkezinin bulunduğunu ve ismin muhtemelen Asurlular’ın Sur-Marrati, Grekler’in Souma, Romalılar’ın Sumere, Süryânîler’in Şumasra ve Sâsânîler’in Sâmurra dedikleri bu tarihî şehrin adından geldiğini göstermektedir.

Kaynaklarda kuruluş sebebi olarak Mu‘tasım’ın Türkler’den teşkil ettiği, şehir hayatına uyum sağlayamayan askerî birliklerin zorba tavırlarıyla taşkınlık yapmaları ve Bağdat sokaklarında at koşturarak insanların yaralanmasına ve hatta ölümüne yol açmaları yüzünden halk ile aralarında başlayan gerginliğin tehlikeli boyutlara ulaşması gösterilmektedir. Mu‘tasım çözümü onlar için yeni bir şehir kurmakta bulmuş ve inşaat Türk kumandanlarından Eşnâs başkanlığındaki bir heyetin tesbit ettiği, içinde bir hıristiyan manastırı ile Sâsânîler’den kalma harabelerin yer aldığı alanda başlatılmıştır. Bu iş için Bağdat, Basra, Antakya, Şam ve Mısır bölgelerinden mühendisler, ustalar, işçiler ve çeşitli malzeme getirildi. Şehrin merkezinde ulucami (mescidü’l-câmi‘), etrafında çeşitli mesleklere ait çarşılar yer aldı. Mahallelerin tanziminde ise önceki İslâm şehirlerinde uygulanan kabilevî temelin aksine Türk kumandanları ve onların birlikleri esas alınarak merkezin 4 km. güneyindeki Matîre köyü (Cübeyriye) bu tarihlerde cephede olan Afşin (Haydar b. Kâvûs), 10 km. batısındaki Sâsânî harabeleri (Kerh) civarı Eşnâs ve kuzeydeki çöl tarafları Hâkān Urtûc birliklerine tahsis edildi. Mahalleler geniş caddeler ve boş alanlarla birbirinden ayrılıyordu. Her semtin kendi içinde camisi, hamamı, çarşısı ve

pazar yerleri bulunuyordu. Bu bölgelere daha sonra Vezîriye, İstablât, Belküvârâ, Müşerrefe ve Mütevekkiliye semtleri de eklenince şehir sekiz ana bölümden oluşur hale geldi. Başlangıçta bir hilâfet sarayı planlanmadı; Mu'tasım orada oturmaya karar verince Hâkān Urtûc'un yaptırdığı ve çok beğendiği Hâkān Sarayı'nı (el-Cevsaku'l-Hâkānî) kullanmaya başladı (DİA, I, 51-52). Sâmerrâ altı büyük ana cadde üzerine kurulmuştu. En büyük caddesi, üzerinde Hâkān Sarayı'nın, Dîvânü'l-harâc gibi kamu binalarının, üst düzey sivil bürokrat evlerinin, ulucami ve merkezî çarşının bulunduğu, Bağdat'taki ana caddeden en az beş kat daha büyük olan 54 m. genişliğindeki Şâriu a'zam'dı. Şehir temelde ordugâh mahiyetinde olduğundan Askerü'l-Mu'tasım (Askerisâmerrâ) diye de isimlendirilmekteydi.

Mu'tasım'ın ölümünden sonra yerine geçen Vâsiḳ-Billâh döneminde (842-847) Sâmerrâ ekonomik gelişmeler sonucu askerî bir kamptan gerçek bir şehre dönüştü. Mimarisiyle çok yakından ilgilenen Mütevekkil-Alellah zamanında (847-861) büyük çapta imar faaliyetlerine girişildi. Mütevekkil, Mu'tasım-Billâh tarafından yaptırılan, ancak nüfusun artması sebebiyle yetersiz hale gelen ulucamiyi yeniden inşa ettirdi ve yirminin üzerinde saray ve köşk yaptırdı. Onun zamanında yeni çarşılar kuruldu, boş alanlar doldu ve nüfus çok hızlı bir şekilde arttı; hatta Creswell'e göre 1 milyonu buldu. Ancak Mütevekkil, halifeliğinin son yıllarında aralarında şiddetli ihtilâf bulunan Türk kumandanlarının baskısından kurtulmak için Sâmerrâ'nın 15 km. kuzeyinde Ca'feriye (Mütevekkiliye) adında yeni bir merkez teşkil edip bütün devlet kurumlarını oraya taşıdı (246/860). Sâmerrâ ile Ca'feriye'nin arasındaki boş alan bir süre sonra dolunca iki şehir birleşti. Mütevekkil, Ca'feriye'ye yerleştikten dokuz ay sonra öldürüldü. Onun ardından Türk kumandanlarının müdahaleleriyle Mu'temid-Alellah'a kadar dört halife (Müntasır-Billâh, Müstaîn-Billâh, Mu'tez-Billâh, Mühtedî-Billâh) kısa sürelerle halifelik yaptı. Mu'temid zamanında da (870-892) gerçek güç Türk kumandanlarının elindeydi. Mu'temid, 279 (892) yılında onların nüfuzundan kurtulmak için hilâfet yönetimini tekrar Bağdat'a taşıdı. Böylece Türk kumandanlarının nüfuz mücadelesi, Bâbek ve Zenc isyanları ve ekonomik sıkıntılarla geçen, sekiz halifenin görevde kaldığı elli altı yıllık Sâmerrâ dönemi sona ermiş oldu.

Sâmerrâ'nın mükemmel planı, cami ve saraylarının mimari özellikleri

Ortaçağ İslâm medeniyetinin ihtişamını, o dönemde dünyanın en güçlü devleti olan Abbâsîler'in zenginliğini ve sanata verdikleri değeri yansıtır. Mütevekkil-Alellah tarafından yeniden yaptırılan ulucami, dış avlusuyla birlikte 150.000 m^2 olan alanıyla o devirde dünyanın en büyük camisi idi. Abbâsî saray mimarisinin en önemli örnekleri de Sâmerrâ kazılarında ortaya çıkmıştır. Mu'tasım'ın el-Cevsaku'l-Hâkānî ve Mütevekkil'in Belküvârâ adlı sarayları âbidevî kalıntılarıyla bunların başında gelir. Diğer halifelere, kumandanlara ve devlet adamlarına ait çok sayıdaki saray dolayısıyla Sâmerrâ âdeta bir saraylar ve köşkler şehriydi. Sadece Mu'tasım-Billâh sekiz, Mütevekkil-Alellah yirmi iki saray ve köşk yaptırmıştı. Şehirde at yarışları için 10 km. parkurlu üç hipodrom ve iki hayvanat bahçesi bulunuyordu (bk. ABBÂSÎLER [Sanat]). Sâmerrâ kısa zamanda bir ilim merkezi haline gelmiş ve burada dönemin birçok âlimi yetişmiştir. Âlim vezirlerden Muhammed b. Abdülmelik İbnü'z-Zeyyât ve şair devlet adamı Feth b. Hâkān el-Fârisî, Sâmerrâ'da zengin birer kütüphane kurmuştur.

Ancak şehir, Bağdat'ın tekrar merkez olmasından sonra hızla gerileyerek kısa zamanda küçük bir köy haline geldi. X. yüzyılın ortalarında Sâmerrâ'ya uğrayan Makdisî burasının çok az insanın yaşadığı, herhangi bir bayındırlığı olmayan harap bir köy olduğunu söyler (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 122-123). 1300 yıllarında büyük bölümü yıkılan şehir, bugün 57 km^2'lik bir sahaya yayılan kalıntılarıyla İslâm döneminin en geniş ve en önemli arkeolojik alanlarından biridir (Ernst Emil Herzfeld tarafından gerçekleştirilen kazıların sonuçları Die Ausgrabungen von Samarra adıyla 1923-1948 arasında Berlin'de altı cilt olarak yayımlanmıştır). Sâmerrâ ayrıca, İmâmiyye Şiîliği'nin onuncu imamı Ali el-Hâdî ile on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin türbelerinin bulunması dolayısıyla Şiîler için Irak'taki dört atebâttan biridir. Şiîler'e göre on ikinci imam Mehdî el-Muntazar, türbelerin yanındaki caminin altında Serdâbü'l-Mehdî (Gaybetü'l-Mehdî) adıyla bilinen yerde kaybolmuştur.

XVIII. yüzyılda nüfusu 2000 kadar olan Sâmerrâ, 1867'de 400 aile ve 1000 civarında görevlinin yaşamaya başlaması üzerine Osmanlı yönetimince kaymakamlık haline getirilmiş ve İngiliz mandası dönemine kadar bu şekilde kalmıştır. 1950'de Dicle nehrine yapılan barajın ardından şehrin

nüfusu daha da artmış ve eski şehrin yakınında bugünkü Sâmerrâ kurulmuştur. 2000 yılında nüfusu 200.000'e ulaşan ve önemli bir ticaret ve endüstri merkezi özelliği kazanan yeni Sâmerrâ, Amerika Birleşik Devletleri işgalinden sonra diğer Irak şehirleri gibi gerek bombardımanla gerekse çatışmalar sırasında tahribata uğramış, XIX. yüzyılda Osmanlılar'ın tamir ettiği imamlara ait türbeler de büyük hasar görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 255-269; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), IX, tür.yer.; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 54-55; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 243-244; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 85-86, 122-133; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), III, 195-200; Ḥafriyyâtü Sâmerrâʾ: 1936-1939, Bağdad 1940; K. A. C. Creswell, Early Muslim Architecture, Oxford 1940, II, tür.yer.; E. Herzfeld, Geschichte der Studt Samarra, Hamburg 1948; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Merâḳıdü'l-eʾimme ve'l-evliyâʾ fî Sâmerrâʾ, Bağdad 1967; a.mlf., Târîẖu medîneti Sâmerrâʾ, Bağdad 1968-71, I-II; Tâhir Muzaffer el-Amîd, el-ʿİmâretü'l-ʿAbbâsiyye fî Sâmerrâʾ fî ʿahdeyi'l-Muʿtaṣım ve'l-Mütevekkil, [baskı yeri yok] 1976 (Vizâretü'l-i'lâm); J. R. Strayer, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, X, 641-644; A. Northedge, Samarra, Tübingen 1990; a.mlf., "Sāmarrāʾ", EI² (İng.), VIII, 1039-1041; A Medieval Islamic City Reconsidered (ed. C. F. Robinson), Oxford 2001; M. S. Gordon, The Breaking of a Thousand Swords: A History of the Turkish Military of Sāmarrā, New York 2001, s. 47-74; a.mlf., "The Turkish Officers of Sāmarrā", JESHO, XLII/4 (1999), s. 466-493; H. Kübra Ergun, Abbâsî Başşehri Sâmerrâ (yüksek lisans tezi, 2002), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osman S. A. Ismail, "The Founding of a New Capital: Sāmarrā", BSOAS, XXXI (1968), s. 1-13; Nâcî Ma'rûf, "Taẖṭîṭu medîneti Sâmerrâʾ", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmiyye, XXVII/101, Rabat 1977, s. 101-118; Z. Sâdık A. Samkarî, "Bibliyoġrafyâ ʿan Sâmerrâʾ", Sumer, XXXIX, Bağdad 1983, s. 322-330; İmâd Abdüsselâm, "Sâmerrâʾ fî ḳurûni'l-müteʾaẖẖire", el-Mevrid, XXV/1, Bağdad 1997, s. 51-56; Bahaettin Kök, "Sâmerrâ'nın Kuruluşu", EAÜİFD, sy. 19 (2003), s. 7-48; Mâlik İbrâhim Sâlih,

“Sâmerrâ᾿: Aṣâletü’l-ʿimâre ve ḫizâne li’t-türâş ve’ş-şeḳāfe”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, XI/ 44, Dübey 2003, s. 80-99; H. Viollet, “Sâmerrâ”, İA, X, 144-146; Oktay Aslanapa, “Sâmerrâ”, a.e., X, 146-147; Hüseyin Kerîmân, “Sâmerrâ᾿”, DMT, IX, 33-35; Şerare Yetkin, “Abbâsîler᾿”, DİA, I, 50-52.

Mustafa Demirci

SÂMİ BEY, Arpaeminizâde

(bk. MUSTAFA SÂMİ BEY).

SÂMÎ ed-DEHHÂN

(سامي الدهّان)

Muhammed Sâmî b. İbrâhîm ed-Dehhân el-Halebî (1912-1971)

Suriyeli edip ve âlim.

9 Nisan 1912'de ticaretle uğraşan bir ailenin çocuğu olarak Halep'te doğdu. İlköğrenimini Halep'te el-Medresetü'l-Fârûkıyye'de, liseyi Dımaşk'ta el-Medresetü's-Sâneviyye es-Sultâniyye'de tamamladı. 1936'da yüksek tahsil ve doktora yapmak üzere Sorbon Üniversitesi'ne gönderildi. Sorbon Üniversitesi'nde edebiyat sahasında lisans, tarih ve ilmî araştırma yöntemleri konusunda yüksek lisans yaptı. Ayrıca Doğu Dilleri Okulu'nun Sâmî Dilleri Bölümü'nden mezun oldu. 1946'da Ebû Firâs el-Hamdânî'nin hayatı ve şiirlerine dair hazırladığı devlet doktorasını üstün başarıyla tamamladı. 1947 yılında ülkesine döndü. Dımaşk'taki el-Ma'hedü'l-Fransî'ye (Institut Français de Damas) üye seçildi. Suriye Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde (Dımaşk) ders ve konferanslar vermeye başladı. Muhammed Kürd Ali'nin başkan olduğu dönemde Dımaşk'taki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) üye seçildi (Aralık 1953). 1960'ta Bağdat'taki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī'ye muhabir üye tayin edildi. 1958'de Suriye'deki el-Meclisü'l-âlî li-riâyeti'l-fünûn ve'l-âdâb ve'l-ulûmü'l-ictimâiyye'ye üye seçildi. 1963-1965 yıllarında Rabat'ta öğretim üyeliği yaptı. 1965-1969 yılları arasında Ammân Üniversitesi'nde ders verdi.

Doğu'da ve Batı'daki pek çok ülkeyi gezdi. Hem ilmî araştırmalarda bulundu hem Doğulu âlimlerle ve şarkiyatçılarla tanışma imkânı buldu. Brüksel, Cambridge, Paris ve Münih'te müsteşrikler tarafından düzenlenen kongrelere katıldı. 20 Temmuz 1971'de Dımaşk'ta vefat etti. Cenazesi doğum yeri Halep'e götürülüp orada toprağa verildi. Arapça ve Fransızca yanında İngilizce ve Türkçe bilen Sâmî ed-Dehhân özellikle Arap dili ve edebiyatı sahasında uzman olup Doğu'da ve Batı'da ilmî çevrelerde haklı bir şöhrete kavuşmuştu.

Eserleri. A) Telif Eserleri. Uṣûlü’t-tedrîsi’l-ḥadîs̱e: el-Luġatü’l-ʿArabiyye-Terceme ve iḳtibâs (Halep 1934); el-Kitâbe: Nuṣûṣ ve’l-ḳavâʿid (Halep 1936); Ḥayâtü İbni’l-ʿAdîm ve âs̱âruh (Dımaşk 1370/ 1951); Neşâṭü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-ʿArabî (Dımaşk 1951); Şâʿirü’ş-Şaʿb Ḥâfıẓ İbrâhîm (Kahire 1953); el-Ġazel min fünûni’l-edeb (I-II, Kahire 1954); Muḥammed Kürd ʿAlî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh (Dımaşk 1955); el-Hecâ (Kahire 1957); Muḥaḍarât ʿani’l-Emîr Şekîb Arslan (Kahire 1958); Abdurraḥmân el-Kevâkibî (Kahire 1958); el-Emîr Şekîb Arslan: Ḥayâtühû ve âs̱âruh (Kahire 1379/1959, 1976, 1986); Ḫalîl Merdem Bek (Dımaşk 1959); eş-Şiʿrü’l-ḥadîs̱ fi’l-iḳlîmi’s-Sûrî (Kahire 1960); Ḳudemâʾ ve muʿâṣırûn (Kahire 1961); el-Merciʿ fî tedrîsi’l-luġati’l-ʿArabiyye (Dımaşk 1963); eş-Şuʿarâʾü’l-aʿlâm fî Sûriye (Beyrut 1968); Derbü’ş-şevk (kendi hayatı hakkındadır, Beyrut 1969).

B) Neşirleri. Dîvânü Ebî Firâs el-Ḥamdânî (I-III, Beyrut 1363/1944); Vezîr el-Mağribî, Kitâb fi’s-Siyâse (Dımaşk 1367/ 1948); Dîvânü’l-Veʾvâʾe’d-Dımaşḳī (Dımaşk 1950); İbn Receb, Kitâbü’ẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti’l-Ḥanâbile (Dımaşk 1370/ 1951; Henri Laoust ile birlikte); İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-Ḥaleb min Târîḫi Ḥaleb (I-III, Dımaşk 1951-1968); Hâlidiyyân, et-Tuḥaf ve’l-hedâyâ (Kahire 1956); İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu’l-ḫaṭîre fî ʿulemâʾi’ş-Şâm ve’l-Cezîre (Dımaşk 1956, Dımaşk kısmı; Dımaşk 1963, Lübnan, Ürdün, Filistin ile ilgili bölümleri); Risâletü İbn Faḍlân (Dımaşk 1959; Beyrut 1987); Dîvânü’l-Ḫâlidiyyeyn (derleme ve tahkik, Kahire 1956; Beyrut 1412/1992).

BİBLİYOGRAFYA

Ziriklî, el-Aʿlâm, III, 74; “Ârâʾ ve enbâʾ: Vefâtü ʿużvi’l-Mecmaʿi’l-ʿâmil ed-Duktûr Muḥammed Sâmî ed-Dehhân”, MMLADm., XLVI (1971), s. 815-818; “ed-Dehhân es-Sâmî”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, IX, 384-385; “Sâmî b. İbrâhîm ed-Dehhân”, Mv.AU, IX, 341-344.

Abdülkerim Özaydın

SÂMİ EFENDİ, Hâfız

(bk. HÂFIZ SÂMİ).

SÂMİ EFENDİ, İsmâil Hakkı

(1838-1912)

Osmanlı celî ta‘lik ve celî sülüs hattının son büyük üstadı.

16 Zilhicce 1253 (13 Mart 1838) tarihinde İstanbul'da Fatih'in Haydarhâne mahallesinde doğdu. Babası Yorgancılar kethüdâsı Hacı Mahmud Efendi, annesi Nefise Hanım'dır. Kurban bayramı sonrasında doğduğundan kendisine İsmâil Hakkı adı verildi. Mahallesindeki sıbyan mektebine devam etti. Aksaray'da Pertevniyal Vâlide Sultan Camii'nin yerinde bulunan Kâtib Mustafa Efendi Camii Mektebi'nin hat hocası Boşnak Osman Efendi'den sülüs-nesih yazılarını meşke başladı, icâzet aldı. Bu iki nevi yazıda başka hocası olmamıştır. Kısa bir süre Arapça ve Farsça dersleri aldıktan sonra 14 Temmuz 1853'te 10 kuruş maaşla Maliye Kalemi'ne girdi. Burada kendisine Mehmed ismi ve Sâmi mahlası verildi. Eserlerinde asıl adını hiç kullanmamış, gençlik yazılarında bazan Yorganîzâde lakabına yer vermiştir. Bu sıralarda Mümtaz Efendi'den Bâbıâli tarzı rik‘a, Dîvân-ı Hümâyun'un hat muallimi Nâsıh Efendi'den divanî, celî divanî yazmasını ve tuğra çekmesini öğrendi. Sülüs celîsini de Mustafa Râkım'ın talebelerinden Mehmed Şâkir Recâi Efendi'den ilerletti. Ayrıca Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin meclislerine katılarak kendisinden faydalandı. Ta‘lik hattını Kıbrısîzâde İsmâil Hakkı Efendi'den meşkedip 1857'de icâzet aldı. Hocasının 1862'de vefatının ardından Melekpaşazâde Ali Haydar Bey'e celî ta‘lik hattı için devam etti. Ancak fıtrî istidadı eski üstatların yazılarına bakarak feyiz almasını sağladı. Bu arada kâğıt terbiyesini öğrendi. Ebru kâğıdı imalini Özbekler Tekkesi şeyhi Edhem Efendi'den (bir rivayete göre ta‘lik hocası Kıbrısîzâde'den) öğrenerek eserler verdi. Kalemtıraş yapımında ve mühür hakkinde çok başarı gösterdi. Mûsiki tahsiline başladığında Kapalı Çarşı İmâmeli Han'daki Hacı Efendi'den ney meşkettiyse de sonradan bıraktı.

Resmî vazifesinde terfi ederek Dîvân-ı Hümâyun Mühimme Kalemi'ne nâmenüvis olarak tayin edilen Sâmi Efendi, 18 Nisan 1878'de Nâsıh Efendi'den boşalan Dîvân-ı Hümâyun Dairesi hutût-ı mütenevvia

muallimliğine getirildi. Daha sonra Nişân-ı Hümâyun Kalemi hulefalığından aynı kalemin mümeyyizliğine kadar yükseldi. Sadrazam Cevad Paşa'nın Dîvân-ı Hümâyun'da açılmasını istediği ta'lîm-i hat şubesinin muallimliğine ilâve maaşla tayin edildi (1894). Fakat XX. asrın başlarında bu şube kapatıldı. Uzun müddet Topkapı Sarayı'ndaki Enderûn-ı Hümâyun'da ve Çarşıkapı'daki Mustafa Paşa Medresesi'nde meraklılara hüsn-i hat öğretti. Meşrutiyet'in ilânından sonra emekliye ayrıldı. Son bir yılını felçli geçirip 1 Temmuz 1912'de Horhor'daki evinde vefat eden Sâmi Efendi'nin cenazesi ertesi günü Fâtih Camii hazîresine defnedildi. Kabrinin kitâbesini talebelerinden Hacı Kâmil Efendi (Akdik) celî sülüsle yazdı; taşın tezyinatı Tuğrakeş İsmâil Hakkı Bey'indir.

Sülüs-nesih hatları ile fazla uğraşmayan ve az sayıda kıta bırakan Sâmi Efendi bu hat nevilerinde çok beğendiği

Mehmed Şevki Efendi ile onun dayısı ve hocası Mehmed Hulûsi Efendi'den teberrüken icâzet aldı (1281/1864). Sanat şahsiyetini hattın en geç ve güç kemale ermiş şekli olan celîde ortaya koydu. Genellikle siyah kâğıda sarı renkli zırnık mürekkebiyle yazılan celî yazılar iğnelenip kalıp yapılır ve bunlar müzehhipler tarafından altınla işlenir. Zamanının en iyi müzehhipleri olan Hüsnü, Nûreddin ve Bahâeddin efendilerin kalıptan tebeşir tozuyla koyu renkli zemine silkip geçirerek zerendûd olarak işledikleri Sâmi Efendi'nin bu levhaları pek beğenilirdi. Bu sebeple kendisinin is mürekkebiyle yazılmış hattı çok azdır.

Sâmi Efendi, bir yazıyı yazdıktan sonra şeklinin hâfızadan silinip kusurlarının gözükmesi için uzun bir müddet ona bakmaz ve aradan zaman geçince yazısını çıkartıp tekrar elden geçirirdi. Sanatında onun kadar titiz hattat azdır. Önceden zerendûd olarak hazırlanmış yazılarını da bir daha sipariş edildiğinde kalıbı üzerinde tekrar tashih ederdi. Zaman içindeki tekâmülü ve mutlak güzeli arayış gayreti böylece eserlerinde de görünür. Bir yazı ile aylarca, hatta yıllarca uğraştığı olurdu. Bir yazısını altı ayda bitirdiğinin söylenmesi üzerine, "Altı ayda yazıldı demezler, Sâmi yazdı derler, zaman mühim değil" demiştir.

Sâmi Efendi sülüs celîsi ve tuğrada Mustafa Râkım, ta'lik celîsinde Yesârîzâde Mustafa İzzet vadisinde yazmayı tercih etmiş, âdeta onlarda

kalan noksanlıkları tamamlamıştır. 1893 Nisanında dostlarından Tevfik Paşa tarafından diş kirası olarak kendisine verilen İsmâil Zühdü murakkaından aldığı ilhamla, Zühdü Efendi'nin sülüs şivesinden zevkine uygun gelen harfleri seçip Râkım Efendi'nin celî vadisine tatbik ederek "Sâmi Efendi şivesi"ni ortaya çıkarmıştır. Celî hattına hâkimiyeti o derecededir ki bazı yazılarını celî kalemiyle yazmayıp tek kurşun kalemle resmederek bitirirdi (Yazır, II, rs. 199). "Celî yazmadan es-râr-ı hatta vâkıf olunmaz" ve, "Celî benim hem elimde hem kafamda mevcuttur" sözleriyle kendisi de bu kalem hâkimiyetine işaret etmiş; "Râkım'ı geçtiniz" diyenlere de, "Râkım geçilmez, onu geçtim diyen geri döner" cevabı ile bu dahi hattatın hakkını teslim etmiştir.

Celî sülüs hattının okunmasına olduğu kadar bezenmesine de yardımı bulunan hareke, tezyin ve mühmel işaretleri ile eserin yazıldığı yılı gösteren rakamları Sâmi Efendi en mükemmel şekline koymuş, kendisine gelinceye kadar hiçbir hattat bu işaretleri böylesine güzel ve muntazam yapamamıştır (a.g.e., III, rs. 259). Ancak celî divanî yazıyla fazla uğraşmış olması sebebiyle eski hattatlara göre işaretleri daha sık kullanmıştır. Zira celî divanî yazısında zemin tamamen işaretlerle doldurulur.

Sâmi Efendi sanat hayatı boyunca birçok talebe yetiştirmiştir. Kızı Saadet Hanım'ın 20 Ocak 1903'te bir yetim bırakarak vefat etmesi üzerine üzüntüsünden yazı meşketmeye son vermiştir. Üsküdar Özbekler Tekkesi şeyhi Edhem Efendi'nin tavassutu ile ömrünün son yıllarında yeniden birkaç talebe yetiştirmiştir. Kışın Fatih'in Horhor semtinde, yazın Çengelköy'de oturur ve talebesine salı sabahları evinde ders gösterirdi. O gün devrin bütün yazı üstatları ziyaretine gelir ve evi âdeta bir medresetü'l-hattâtîn olurdu. Sâmi Efendi hem sağlığında hem ölümünden sonra kıymeti bilinen nâdir sanatkârlardandır. Sultan Abdülaziz, II. Abdülhamid ve Sultan Reşad'ın tuğralarını da en mükemmel şekilde çeken Sâmi Efendi bilhassa Sultan Abdülhamid'in şahsî teveccühüne nâil olmuş, Bâbıâli'deki resmî vazifesi esnasında mühim şahıslara verilen menşurları celî divanî ile yazmıştır.

Hat sanatına kazandırdığı hattatlar arasında en fazla tanınanları şunlardır: Hacı Kâmil Efendi (Akdik): Sülüs, nesih, divanî, celî divanî, tuğra, ta'lik ve celî sülüs; Hulûsi Efendi (Yazgan): Ta'lik ve celî ta'lik; Tuğrakeş Hakkı

Bey (Altunbezer): Divanî, celî divanî, celî sülüs, tuğra; Hacı Mehmed Nazif Bey: Celî sülüs ve celî ta‘lik; Ferid Bey: Divanî, celî divanî, tuğra; Hasan Rızâ Efendi: Ta‘lik; Rifâî Aziz Efendi: Celî sülüs, celî ta‘lik, tuğra; Müfessir Elmalılı Hamdi Efendi (Yazır): Ta‘lik; Ömer Vasfi Efendi: Ta‘lik, celî ta‘lik, celî sülüs, tuğra; Re’fet Efendi: Celî sülüs; Neyzen Emin Efendi (Yazıcı): Celî sülüs; Sofu Mehmed Hamdi Efendi: Sülüs ve celîsi; Mehmed Necmeddin Efendi (Okyay): Ta‘lik, celî ta‘lik, celî sülüs; Enderunlu Ahmed Râkım Efendi (Boren): Ta‘lik; Suud Bey (Yavsî): Celî divanî; Ahmed Ziyâ Bey (Akbulut): Celî sülüs, ta‘lik. Bu hattatların bir kısmı 20 Mayıs 1915’te açılan Medresetü’l-hattâtîn’de muallim olarak vazife almış ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında hat sanatının devamına katkıda bulunmuştur.

Eserlerinden zerendûd olarak veya yapıştırma altınla hazırlanan celî sülüs ve celî ta‘lik levhalarına Altunîzâde, Aksaray Pertevniyal Vâlide Sultan, Râmi, Edirnekapı Mihrimah Sultan, Erenköy Zihni Paşa ve Galib Paşa camilerinde, ayrıca Topkapı Sarayı, Türk ve İslâm Eserleri, Türk Vakıf Hat Sanatları müzelerinde ve hususi koleksiyonlarda rastlanır. Cihangir Camii’ndeki levhaları birkaç yıl önce Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi’ne nakledilmiştir.

Kendisine kitâbe sipariş edildiğinde ancak Edirnekapı’daki Süslü Ali Usta’ya yaptırılması şartıyla bunu kabul eden Sâmi Efendi’nin kitâbelerinden bazıları şunlardır: Kapalı Çarşı’nın Fesçiler Kapısı üstünde, “Çalışıp kazananı Allah sever” meâlindeki celî ta‘lik hadîs-i şerif (1320); Nuruosmaniye Kapısı’nda II. Abdülhamid’in tamir kitâbesi, büyük kapı üstündeki tuğra (1314); Erenköy’de Zihni Paşa (1320) ve Galib Paşa (1316) camilerinin celî ta‘lik kitâbeleri; Bâbıâli’deki Nallı Mescid’in batı kapısı üstünde celî sülüsle, “Namaz dinin direğidir” meâlindeki hadîs-i şerif; Kantarcılar (1313), Rami (1313), Şehzade (1314)

ve Çemberlitaş Atik Ali Paşa (1314) camilerinin kapılarında celî sülüsle namaz hakkındaki âyet-i kerîme (en-Nisâ 4/103); 1956’da Tophane’den Maçka’ya nakledilen Hamidiye Çeşmesi’nin celî ta‘lik kitâbesi (1319); Şişli Etfal Hastahanesi’nin celî sülüs ve celî ta‘lik kitâbeleri; Yıldız Sarayı bahçesindeki Hamidiye Çeşmesi’nin tuğrası, celî muhakkak ve celî sülüs kitâbesi (1321); Yenicami arkasında Bahçekapı’da bulunan Yeni Vâlide Çeşme ve Sebili celî sülüs istifli kitâbesi (altında 1074 tarihi bulunmakla

beraber 1325'te yazılan bu kitâbenin on iki satırlık kalıbı yazılışından bugüne kadar celî sülüsle uğraşan hattatlara hocalık etmektedir); Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî türbesinin celî ta'lik tamir kitâbesi (1294); Medine'de II. Abdülhamid'in inşa ettirdiği misafirhanenin kitâbesi (bina ile birlikte yok edilmiştir). Ayrıca Eyüp, Süleymaniye ve Sünbül Efendi camilerinin hazîrelerinde, Karaca Ahmed (a.g.e., III, rs. 298), Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresinde hocası Ali Haydar Bey'in mezar kitâbesi (1287) ve Sahrâyıcedid Kabristanı'nda yazdığı birçok kabir kitâbesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 355-365; Yazır, Kalem Güzeli, II, rs. 199, 230-232, 259, 276; III, rs. 295, 298, 307-308, 310, 316-317, 337-339; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 239-241; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, lv. 32, 33, 36, 37; a.mlf., Letters in Gold, New York 1998, s. 142-149; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 192-201; a.mlf., "Hattat Sâmi Efendi'nin Diş Kirası", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 12, İstanbul 1969, s. 20-22; a.mlf., "Büyük Bir Hat Sanatkârımız: Sâmi Efendi", a.e., sy. 5 (1969), s. 4-10; a.mlf., "Yeni Câmi Sebîlinin Kitâbesi", Lâle, sy. 4, İstanbul 1986, s. 14-17; a.mlf., "Hat Sanatının Büyük İsimlerinden: Sâmi Efendi", Akademik Araştırmalar Dergisi, sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 473-484; İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 217, 218, 220, 221, 223; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 122-125; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 187-194; A. Süheyl Ünver, "Zât-ı Sâmî'lerini Ziyâret", San'at ve Kültürde Kök, sy. 12, İstanbul 1982, s. 14-15; sy. 13 (1982), s. 16-18; sy. 14 (1982), s. 41-43; sy. 15 (1982), s. 42-43; Necmeddin Okyay'ın Hâtıra Defteri, M. Uğur Derman özel kitaplığı, Yenişehr-i Fenârî Hüseyin Hâşim Bey'in Notları (Türkpetrol Vakfı Arşivi); Nurullah Pertev Bey'in notları, M. Uğur Derman özel kitaplığı.

M. Uğur Derman

SAMİ EFENDİ, Mahmut

(bk. RAMAZANOĞLU, Mahmut Sami).

SÂMİ NECMEDDİN

(1911-1933)

Türk tezhip, ebru ve cilt sanatkârı.

23 Ocak 1911'de Üsküdar'da doğdu. Babası hattat Mehmed Necmeddin Okyay, annesi Seniye Hanım'dır. Ölümü soyadı kanunundan önce olduğu için ailenin Okyay soyadını kullanamamıştır. İlk, orta ve lise öğrenimini Üsküdar'da tamamladıktan sonra Sultanahmet'teki Yüksek İktisat ve Ticaret Mektebi'nden mezun oldu. Çocukluk yıllarında babasından ve onun geniş sanat çevresinden ebru, cilt ve tezhip dersleri almaya başladı. Kısa zamanda üstün yeteneğiyle bu sanatlarda öne çıktı ve klasik tarzda başarılı eserler ortaya koydu. Cilt sanatında "deri oygu" adını verdiği müşebbek şemse tarzını yeniden canlandırdı. Aynı zamanda klasik gömme kitap kapları hazırladı. Mücellit ve müzehhip Bahaeddin Efendi'den (Tokatlıoğlu) ders alarak tezhip ve ruganî cilt yapımını ilerletti. 1931 yılında cilt ve tezhip sanatında hocasından icâzet aldı. Bahaeddin Efendi, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan bazı kitapların tamiri için görevlendirildiğinde Sâmi Necmeddin hocasına yardımcı oldu. Bu çalışmaları sırasında ve ders aldığı yıllarda hocasının kitap sanatlarıyla ilgili görüş ve bilgilerini, özellikle tezhip ve cilt sanatında kullanılan terim ve tabirleri kaydederek bunların doğru bir şekilde günümüze ulaşmasında önemli rol oynadı. 12 Haziran 1933 tarihinde vefat eden Sâmi Necmeddin, Üsküdar Yeni Vâlide Camii'nde babasının kıldırdığı cenaze namazının ardından Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi. Cilt ve tezhip sahasında yaptığı pek çok eser arasında bilinenler şunlardır: Esad Fuad (Tugay) Bey için Kâmil Akdik'in 1931'de yazdığı en'âm-ı şerifin bezemesi (TTK Ktp., nr. Y 298); Neyzen Emin Efendi'nin 1933'te yazdığı sülüs, nesih kıta bezemesi ve iki takım deri oygu kabı (Türk Petrol Vakfı Ktp., nr. 57, 114, 115); Şeyh Hamdullah tarafından yazılmış mushaf-ı şerifin hâtime sayfası tezhibi (TSMK, Yeniler, nr. 913).

BİBLİYOGRAFYA

Sâmi Necmeddin metrûkâtı, M. Uğur Derman özel kitaplığı; Necmeddin Okyay'ın Hâtıra Defteri, M. Uğur Derman özel kitaplığı, M. Uğur Derman, Türk Sanatında Ebrû, İstanbul 1977, s. 48; a.mlf., "Hezârfen Hattat Üsküdarlı Necmeddin Okyay", Üsküdar Sempozyumu I: 23-25 Mayıs 2003: Bildiriler (haz. Zekeriya Kurşun v.dğr.), İstanbul 2004, II, 182-194; a.mlf., "Toygartepesi'ndeki Ev", Türk Edebiyatı, XXXIII/ 389, İstanbul 2006, s. 24-32; Hasibe Mazıoğlu, Ahmet Remzi Akyürek ve Şiirleri, Ankara 1987, s. 263-264.

F. Çiçek Derman

SÂMİH RİFAT

(1874-1932)

II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devri şairi, yazar ve dil âlimi.

Mustafa Sâmih Rifat İstanbul'da doğdu. Babası askerî kaymakamlardan Hasan Rifat Bey, annesi Ayşe Hanım'dır. Bestekâr Ali Rifat Çağatay ve Yahudilik tarihine dair eserleriyle tanınan Cevat Rifat Atilhan'ın kardeşidir. Garip akımı temsilcilerinden Oktay Rifat ise (Horozcu) oğludur. Önce babasından özel dersler aldı; daha sonra Kocamustafapaşa Askerî Rüşdiyesi ile Dârüttedrîs'e devam etti, ancak sağlığı elvermediği için bu okulları bitiremedi. Bir süre Denizlili müderris Şâkir Efendi'den Arapça, Camcızâde Rızâ Efendi'den Farsça okudu, ayrıca kendi çabasıyla Fransızca öğrendi.

1892'de Kantar İdaresi'nde memur olarak çalışmaya başladı, 1894'te Şehremâneti Muhasebesi'nde görev aldı. 1897'de evlendi; bir süre sonra eşinin vefat etmesi üzerine Enver Celâleddin Paşa'nın kızı Münevver Hanım'la ikinci evliliğini yaptı. 1899'da Dahiliye Nezâreti Matbuat Kalemi'ne girdi. 1905'te Tesrî-i Muâmelât mümeyyizi tayin edildi. 1908'de Dahiliye Mektûbî Kalemi mümeyyizliğine getirildi, aynı zamanda Mercan İdâdîsi'nde edebiyat dersleri vermeye başladı. II. Meşrutiyet'in ardından Biga mutasarrıflığına gönderildi. Daha sonra Konya (1912), Trabzon (1913), Erzurum (1914) valiliğine getirildi; bu sonuncu görevine gitmeyince bir yıl boşta kaldı. 1915'te ikinci defa Konya valiliğine tayin edildi. Talat Paşa'nın nâzırlığı sırasında Dahiliye Nezâreti'ne müsteşar oldu.

Millî Mücadele'nin başlaması üzerine Hareket Ordusu kumandanı Hüseyin Hüsnü Paşa ile birlikte Anadolu'ya geçerek çeşitli cephelerde dolaştı ve yaptığı konuşmalarla askere moral verdi. Bu arada Ankara'da çıkmakta olan Hâkimiyeti Milliye ve Yenigün gazetelerinde millî meseleler hakkında makaleler yayımladı. 1921'de Garp cephesini ziyaret edip İnönü mevkiinde savaşan askerlere bir konuşma yaptı ve yaptığı diğer konuşmalarla Millî Mücadele'nin tanınmış hatipleri arasında yer aldı. Aynı yıl Maarif Vekâleti Telif ve Tercüme Heyeti'ne üye ve ardından başkan tayin edildi; daha sonra

da vekâlet müsteşarı oldu. II (1923-1927) ve III. (1927-1931) dönem Çanakkale milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Daha çok

Türk tarihi ve Türk diliyle meşgul oldu. Atatürk'ün arzusuna rağmen, 1931'de kurulan Türk Tarihi Tedkik Cemiyeti'nin çalışmalarına katılamadı. 2-11 Temmuz 1932'de İstanbul'da toplanan I. Türk Tarih Kongresi'nde başkan vekili oldu ve ağır hasta olmasına rağmen burada bir bildiri sundu. Temmuz 1932'de kurulan Türk Dili Tedkik Cemiyeti'nin başkanlığına getirildi. 29 Eylül - 6 Ekim 1932 tarihlerinde İstanbul'da Dolmabahçe Sarayı'nda toplanan I. Türk Dili Kurultayı'na ancak sedye üzerinde katılabildi. 3 Aralık 1932'de Ankara'da öldü, kabri Cebeci Mezarlığı'ndadır.

Babasının da şair olması dolayısıyla küçük yaştan itibaren divan şiirine ilgi duyan Sâmih Rifat 1890'lı yıllardan itibaren eski şiir anlayışını sürdüren Eşref Paşa, Üsküdarlı Hakkı Bey, Muallim Nâci ve Yenişehirli Avni Bey'in tesiri altında klasik tarzda şiirler yazmaya başlamıştır. Fuzûlî'ye nazîre olarak kaleme aldığı ilk şiirleri Hazîne-i Fünûn'da yayımlanmış (1893), İkdam gazetesinde sekreterlik yaparken edebiyat dünyasından yeni arkadaşlar edinmiştir. 1896'da İsmâil Safâ'nın bırakması üzerine haftalık Maârif dergisinin yayımını 27. sayıdan itibaren üstlenmiştir. 1897'den sonra özellikle Recâizâde Ekrem ve Abdülhak Hâmid gibi yeni tarz şiir anlayışını savunanların etkisi altında yeni şiire

yönelen Sâmih Rifat bu tarihten sonra manzum ve mensur eserlerini Mekteb, Maârif ve Terakkî dergilerinde yayımlamayı sürdürmüştür. Ayrıca Resimli Gazete, Sabah, İkdam ve İrtikā gibi yayın organlarında yazıları çıkıyordu. Bir ara Sabah gazetesinin başyazarlığını yapmış, burada Rauf Yektâ Bey ile klasik Türk mûsikisi üzerine bir tartışmaya girişmiş, Serveti Fünûncular'a yöneltilen meşhur "dekadanlık" tartışmasına katılmıştır. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine İttifak adlı bir gazete çıkarmıştır. 1918'den itibaren Celâl Nuri'nin (İleri) yayımlamakta olduğu Âtî gazetesiyle Muhibbân ve Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası'nda yazılar yazmış, burada Süleyman Nazif ve Rıza Tevfik'le tarihî ve fikrî meselelerle ilgili uzun tartışmalara girişmiştir.

II. Meşrutiyet'ten önce klasik tarzda oldukça etkili Bektaşî nefesleri yazan Sâmih Rifat, Mütareke yıllarında "Akdeniz Kıyılarında" ("Yaslı gittim şen geldim"), 1919'da Aydın'ın Yunan ordusu tarafından işgali üzerine "Güzel Aydın", "Ya İstiklâl ya Ölüm!", "Asker Koşması" ve "İnönü Kapılarında" gibi millî duyguları terennüm eden sade dille şiirler kaleme almıştır. Ölümü üzerine Sadettin Nüzhet Ergun tarafından hakkında yazılan eserde basıma hazır durumda "Nâdim" adlı bir roman denemesiyle "Selâm Nedir", "Türk Parkları", "Osmanlılar'da Din Telakkileri", "Tarihten Evvelki Devirlerin Tedkikinde Müracaat Olunacak Menbalar", "Milliyet Düsturları", "Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi" (I. cilt) ve "Türk Lugatı" gibi çalışmalarından bahsedilmekle beraber bugüne kadar bunların hiçbiri yayımlanmamıştır. Sadettin Nüzhet'in eserine alınan şiirleri ise "Divan Edebiyatı", "Bektaşî Edebiyatı", "Teceddüt Edebiyatı", "Millî Edebiyat" ve "Vatanî Şiirler" başlıkları altında toplanmıştır.

Sâmih Rifat'ın şiirleri arasında özellikle Yahya Kemal'in (Beyatlı) "İthaf" şiirine ilham kaynağı olan, "Hezâran per açıp reng ü ziyâdan" mısraıyla başlayan, yayımlandığı zaman büyük ilgi gören, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Alevî ilhamın son şaheserlerinden" dediği nefesi, şairin kendisi tarafından devr-i hindî usulünde ve hüzzam makamında bestelenmiştir. İyi bir tamburî olan Sâmih Rifat'ın ayrıca güftesi kendisine ait, "Nedir sende ey dil bu dâğ-ı elem?" mısraıyla başlayan rast, "Ezelden âşıkım ben Muhammed Mustafâ'ya" mısraıyla başlayan uşşak nefesleri de bestekârlıktaki yeteneğinin göstergelerindendir.

Yayımlanmış eserleri şunlardır: Nefâyisü'l-enfâs (İstanbul 1904, çok az sayıdaki nefesini bir araya getirdiği, sadece sekiz adet basılan şiir kitapçığı); Türkçe'de Tasrîf-i Hurûf Kanunları ve Tekellümün Menşei (Ankara 1926, bir rapor şeklinde hazırlanmış olup yayımlandığı zaman oldukça ağır eleştirilere uğramıştır); Halkiyat (İstanbul 1927, ancak iki forması basılabilmiştir); Şarkın Masal Anaları (Ankara 1927).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1673-1676; İsmail Habip [Sevük], Edebî Yeniliğimiz, İstanbul 1932, II, 447-449; Türk Musikisi Klasiklerinden Bektaşî Nefesleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1933, IV, 150-151, 160-161; Sadettin Nüzhet Ergun, Sâmih Rifat: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1934; a.mlf., Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 639, 684-686; Meserret Diriöz, "Sâmih Rifat Üzerinde Hacı Bektaş-ı Velî Tesiri", Hacı Bektaş Velî Anma Töreni: 16-18 Ağustos 1984, Hacıbektaş 1986, s. 52-61; Veled Çelebi İzbudak, "Sâmih Rifat", Vakit, İstanbul 11-13 Kânunuevvel 1932; Abdullah Uçman, "Sekiz Adet Basılan Bir Şiir Kitapçığı: Nefâyisü'l-enfâs", TT, sy. 63 (1989), s. 57-58; a.mlf., "Sâmih Rifat'ın Nefesleri: Nefâyisü'l-enfâs", MÜTAD, sy. 8 (1997), s. 535-554; a.mlf., "Zerdüşt Münakaşası Üzerine", TDED, XXVIII (1998), s. 511-524; Adnan Akgün, "Edebiyatçılarımızın Resmî Hal Tercümeleri: Mustafa Sâmih Rif'at", İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 229-246; Öztuna, BTMA, II, 261; "Sâmih Rifat", TDEA, VII, 455-456; "Sâmih Rifat", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 716-717.

Ayşegül Celepoğlu

SÂMÎLER

(الساميّون)

Hz. Nûh'un büyük oğlu Sâm'a nisbet edilen kavimler.

Sâmî (Semitic) terimi başta Arabistan, Suriye, Irak ve Afrika'nın bazı bölgeleri olmak üzere geniş bir coğrafyada benzer özelliklere sahip diller konuşan Akkadlar,

Bâbilliler, Asurîler, Amurîler (Amurrular), Ârâmîler, Süryânîler, Ken'ânîler, Nabatîler, Fenikeliler, İbrânîler, Araplar ve Habeşler gibi kavimleri kapsar. Günümüzde dünyadaki en kalabalık Sâmî kavmi Araplar'dır. Tevrat'a dayandırılan terim (Tekvîn, 10/1, 21) Batı'da ilk defa Semitic şeklinde 1781'de Avusturyalı bilim adamı August Ludwig Schlözer tarafından kullanılmıştır. Hz. Peygamber de bir hadisinde Araplar'ın babasının Sâm olduğunu söyler (Müsned, V, 9-11; Tirmizî, "Tefsîr", 37; "Menâḳıb", 69). Sâmîlik kavramı esasen kültürel çevreyi ifade eder. Bu sebeple Sâmî toplulukları arasındaki yakınlık, daha çok konuştukları diller ve kültürleri arasındaki benzerliklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Sâmîler arasındaki akrabalık, ancak XIX. yüzyılda bazı yazılı belgelerin çözülmesi ve Sâmî kabul edilen kavimlerin dilleri arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapılmasıyla anlaşılmaya başlanmıştır.

Sâmîler'in anavatanının neresi olduğu hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Tevrat'ta yer alan beşeriyetin menşeiyle ilgili ifadelere, bir kısmı ise Sâmî dilleriyle ilgili çalışmalara dayanmaktadır ve başlıcaları söz konusu anavatanın Arap yarımadası, Irak, Suriye, Afrika, İrmîniye, Avrupa, Kafkasya veya Akdeniz'de batmış bazı adalar olduğu yolundadır. İleri sürülen tezlerden Arap yarımadasını savunanlar çoğunluktadır. Ancak bunlar arasında da yarımadanın hangi bölgesinden çıktıkları hususunda Necid, Arûz, özellikle Bahreyn ve karşısındaki sahiller yahut Güney Arabistan gibi görüşler vardır. Anayurdun Arabistan olduğunu kabul edenler, Sâmîler'in buradan Bereketli Hilâl'e göç ederek oraya kendi damgalarını vurduklarını, oradan da başka bölgelere gittiklerini savunur.

Aralarından bazıları kesin deliller bulunmamakla birlikte burasının milâttan önce X. binyıla, bir kısmına göre V. binyıla kadar çok verimli bir yer olduğunu söylerler. Onlara göre Tevrat'ta tasvir edilen Aden cenneti Arap yarımadasındadır. İklimin değişmesiyle birlikte toprakların yapısı değişmiş ve bahçeler çöllere dönüşmüştür (Cevâd Ali, I, 243-244). Sâmî göçlerinin Arap yarımadasından kuzeye doğru yapıldığına dair ileri sürülen görüşlerin yanında bazı Sâmî topluluklarının kuzeyden güneye gittikleri, meselâ İbrânîler'in Irak'tan Suriye'ye, oradan Mısır'a ve sonra tekrar Suriye'ye, Adnânîler'in atası kabul edilen Hz. İsmâil'in Filistin'den Hicaz'a ve yine bazı yahudilerin de Filistin'den Hicaz'a göç ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Sâmî göçlerinin yalnız Arap yarımadasından dışarıya yönelik olmadığı, ayrıca bunun kabileler arasında ortaya çıkan savaşlar sebebiyle ya da dinî, siyasî ve ekonomik sebeplerle gidiş gelişler şeklinde meydana geldiği düşünülmektedir.

Sâmî dilleri arasındaki benzerlikler bu dillerin bir ana dilden (proto-Semitic) türediğini göstermektedir. Mevcut belgelere göre bu ana dilden türeyen en eski dil milâttan önce III. binyılın ortalarında Mezopotamya'da (Irak) çivi yazısıyla kil tabletler üzerine yazımına başlanan Akkadca'dır. Akkad İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra siyasî gelişmelere bağlı olarak bu dil II. binyılın başlarında kuzeyde Asurca ve güneyde Bâbilce adlarıyla iki ana lehçeye ayrılmıştır. 1975 yılında Halep yakınlarında Ebla (Tel Mardih) kazılarında 15.000 tabletlik bir arşiv bulunmuş ve bu keşif Kuzey Suriye'de Akkadca ile çağdaş Ebla dili denilen eski bir Sâmî dilinin daha varlığını ortaya çıkarmıştır.

Bugün kabul edilen son tasnife göre Sâmî dilleri ailesi ölü dillerle birlikte şu grup ve dallara aırılmaktadır:

A) Batı Sâmî Dilleri Grubu

1. Kuzeybatı Dalı

a) Ebla dili

b) Ugaritçe

c) İbrânîce

d) Amurîce

e) Fenikece

f) Ârâmîce-Süryânîce

g) Moabca

h) Edomca

2. Güneybatı Dalı

a) Kuzey Arapçası

b) Güney Arapçası

c) Habeşçe (Tigre dili, Tigrinya [Tigrina] dili, Amhara dili)

B) Doğu Sâmî Dilleri Grubu

Akkadca (Asurca + Bâbilce).

Arap âlimleri Hz. Âdem'in, Hz. Nûh'un ve oğlu Sâm'ın konuştukları dilin hangi dil olduğu konusuyla ilgilenmişler, bazıları bunun Süryânîce, bazıları Arapça (Dîneverî, s. 2-3) olduğunu ileri sürmüşlerdir (başlıca Sâmî dilleri için bk. ÂRÂMÎCE; ARAP [Dil]; İBRÂNÎCE; SÜRYÂNÎCE).

Sâmî topluluklarının sosyal yapısında temel öğeyi ortak çıkar sahibi kan bağına dayalı akrabaların oluşturduğu kabileler teşkil eder. Kabileler ataerkil aile yapısına sahiptir. Miras genelde erkeklerin hakkıdır; çok kadınla evlilik geleneği vardır. Kabilenin başında eşit düzeydeki ileri gelenlerin kendi aralarından seçtikleri bir lider bulunur. Mutlak bir otorite yoktur; lider sınırlı yetkilere sahiptir. Ekonomik durum hayvancılık, tarım ya da ticarete bağlıdır (bk. KABİLE).

Bazı şarkiyatçılar, Avrupa'da Batı aklının Doğu aklından üstün olduğu tezinin ileri sürülmesinden sonra Sâmî aklın özellikleriyle ilgili tasvirler ortaya koymuşlardır; başlıcaları şunlardır: Sâmîler göç etmeyi severler; savaşa ve intikam almaya meyillidirler; duygusallığın hayatları üzerindeki etkisi büyüktür; çabuk kızar ve kızgınlıklarında aşırı giderler, ancak öfkeleri çabuk geçer; sevgilerinde de aşırıya kaçarlar; ferdiyetçidirler ve bu sebeple kabileler halinde yaşarlar; hukuk mantıkları kabilevî esaslara ve kısas fikrine dayanır. Uzun bir dönem göçebe hayatı yaşadıkları için düşünceleri yüzeyseldir; meselâ Yunanlılar gibi eşyayı derinlemesine incelemeye, künhüne ve özüne ulaşmaya yönelmezler. Karmaşık işleri anlama yetenekleri yoktur; düşüncelerinin basitliğinden dolayı kararları da basittir. Bu anlayışları dolayısıyla birden çok ilâha inanmayı içeren Ârî dinlerden farklı olarak tek tanrı inancına sahiptirler (Cevâd Ali, I, 256-259).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 9-11; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 2-3; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 201; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, I, 222-260; Şevkī Dayf, Târîḫu'l-edeb, I, 22-29; Ali Abdülvâhid Vâfî, Fıḳhü'l-luġa, Kahire 1973, s. 6-24; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1393/1973, I, 378-381; Hitti, İslâm Tarihi, I, 23-30; S. Moscati, An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology, Wiesbaden 1980, tür.yer.; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1982, s. 2-4; Osman Sa'dî, ʿUrûbetü'l-Cezâʾir ʿabre't-târîḫ, Cezayir 1982, s. 12-17; Şemseddin Günaltay, Türk Tarihinin İlk Devirlerinden Yakın Şark: Elâm ve Mezopotamya, Ankara 1987, s. 282-292; a.mlf., Yakın Şark III: Suriye ve Filistin, Ankara 1987, s. 52-62, 134-141; Tevfîk Burrû, Târîḫu'l-ʿArabi'l-ḳadîme, Dımaşk 1988, s. 38-48; Faruk Bozgöz, "Dil-Toplum İlişkisi ve Ari-Sami Polemiğinde Dil ve Sami Dilleri", EKEV Akademi Dergisi, VIII/20, Erzurum 2004, s. 277-294; A. Rippin - W. P. Heinrichs - J. Huehnergard, "Sām", EI² (İng.), VIII, 1007-1011; G. B. Gragg, "Semitic Languages", The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, IV, 516-527.

Adnan Demircan

SÂMİPAŞAZÂDE SEZÂİ

(1859-1936)

Tanzimat sonrası Türk edebiyatının ikinci nesline mensup hikâye ve roman yazarı.

Sultan III. Ahmed devrinde ordu ile Mora'ya gitmiş ve orada Tripoliçe'de tekke kurmuş bir aileye mensuptur. Büyük babası Halvetî şeyhlerinden Ahmed Necib Efendi, babası Abdurrahman Sâmi Paşa'dır. Annesi Gülârâyiş Hanım, Kafkasya'dan kaçırılmış bir Çerkez kızıdır. Kardeşi Hazîne-i Evrâk mecmuasının kurucularından Sâmipaşazâde Abdülbâki'dir. Mora isyanı sırasında isyanın bastırılmasında görev alan babası adada rehin kalan ailesini kurtardıktan sonra Mısır'a iltica eder ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın hizmetine girer. Bu isyanın sebeplerini ve gelişmesini anlattığı eserini beğenen Mehmed Ali Paşa onu Bulak Matbaası müdürlüğüne ve başmâbeyinciliğe getirir (1831). Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'nın ölümünden sonra hidiv olan Abbas Paşa ile anlaşamayınca 1849'da Mısır'dan ayrılmak zorunda kalan Sâmi Paşa kalabalık ailesiyle birlikte İstanbul'a gider ve Osmanlı Devleti'nin hizmetine girerek Rumeli müfettişliği, Trabzon, Vidin, Edirne ve Girit valilikleriyle Maarif nâzırlığı, Meclisi Vâlâ, Meclisi Aliyye ve Meclisi A'yân üyelikleri gibi önemli görevlerde bulunur.

Sâmipaşazâde Sezâi babasının İstanbul Aksaray'da Taşkasap'taki konağında doğdu. Bir mahalleyi andıran konak Ziyâ Paşa, Ahmed Vefik Paşa, Ali Suâvi, Osman Nevres, Yenişehirli Avni Bey ve Üsküdarlı Hakkı Bey gibi devrin önemli fikir adamı ve edebiyatçılarının devam ettiği bir kültür merkezi hüviyetindedir. Tahsilini bu konakta özel olarak yapan Sezâi'nin hocaları arasında Çankırılı Hâşim, Mehmed Galib, Resul Mestî ve Muallim Feyzî bulunmaktadır. Sezâi'ye burada devrin şairlerinden Osman Nevres, Üsküdarlı Hakkı ve Yenişehirli Avni şiir ve edebiyat zevki verirken Mösyö Fabre adlı bir Fransız hoca Fransızca dersleriyle birlikte 1789 Fransız İhtilâli vesilesiyle onda hür düşünce fikrini uyandırdı. Sezâi henüz çocuk yaşta, babasının Çamlıca'daki yazlık köşküne komşu köşklerde

oturan ve ömür boyu dostlukları devam edecek Abdülhak Hâmid ve Recâizâde Ekrem'le tanıştı.

1879'da Evkāf-ı Hümâyun Mektûbî Kalemi'ne giren Sezâi, bir yıl sonra Londra Sefâreti ikinci kâtipliğine tayin edildiyse de babası izin vermediğinden bu göreve ancak babasının ölümünden sonra gidebildi. 1885'te izinli olarak geldiği İstanbul'da görevinden azledildi. 1885 kışını Paris'te geçirdi, orada Tunuslu Mahmûd b. Ayat'ın kızı Latife Hanım'la kısa süren bir evlilik yaptı. 1886'da teklif edilen Viyana Sefâreti ikinci kâtipliğini kabul etmedi; 1901'e kadar Hariciye Nezâreti İstişare Odası muavinliğinde çalıştı.

1888'de Sergüzeşt'i yayımlaması ve bu romanda esaret konusuyla birlikte hürriyet kavramını işlemesinden dolayı sıkı bir takibe alındı. Bunun üzerine yakın akrabalarından Âyetullah ve Bâki beylerin aracılığı ile İstanbul'daki Jön Türk mensuplarıyla tanıştı ve yurt dışına kaçma çareleri aramaya başladı. Maceralı bir yolculuktan sonra Jön Türkler'in lider kadrosunun yanına Paris'e kaçmayı başardı (1901). Paris'te II. Meşrutiyet'in ilânına kadar Ahmed Rızâ Bey'in yönetiminde çıkan İttihat ve Terakkî'nin yayın organı Şûrâ-yı Ümmet gazetesinde Osmanlı Devleti'nin iç ve dış politikası ile mevcut rejimi ağır bir dille eleştiren yazılar yayımladı.

II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine İstanbul'a döndü ve 1909-1921 yılları arasında Madrid sefiri olarak görev yaptı. Ancak 1914'te hastalanınca uzun süreli izinlerle sık sık görevinden ayrılmak zorunda kaldı; 1916-1918 yıllarını tedavi amacıyla İsviçre'de geçirdi. 1921'de görevinden azledildi; İstanbul'a döndükten sonra hayatını çeşitli gazete ve dergilere yazdığı yazılarla güç şartlar altında sürdürdü. 1927'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kendisine "hidemât-ı vataniyye" tertibinden cüzi bir maaş bağlandı ve ölümüne kadar İstanbul Belediyesi'nce Kadıköy Mühürdar'da kiralanan bir evde yaşadı. 26 Nisan 1936'da vefat etti, kabri Küçüksu Mezarlığı'ndadır.

Bir yandan küçük yaştan itibaren eserlerini okuduğu Nâmık Kemal'in, diğer yandan aile fertleri arasındaki Jön Türkler'in etkisiyle ikinci Tanzimat nesli içinde politikayla en çok uğraşan Sezâi hikâye, roman, tiyatro ve edebî tenkitle çok sayıda siyasî ve sosyal muhtevalı makale yazmış olmasına

rağmen edebiyat tarihinde daha çok Sergüzeşt yazarı olarak tanınmış, bu romanın getirdiği şöhret onun diğer eserlerini gölgede bırakmıştır. Henüz on dört yaşında iken edebiyata ve edebiyatçılığa heves eden Sezâi'nin ilk yazısı Kamer dergisinde yayımlanmıştır. Resmî görevle henüz Avrupa'ya gitmeden önce Victor Hugo, Alphonse de Lamartine ve Musset gibi Fransız romantiklerini okumuş, onlardan belli ölçüde etkilenmiş, Londra yıllarında İngiliz edebiyatını ve özellikle Shakespeare'i tanıma imkânı bulmuştur.

Paris'te Jön Türkler'e katıldıktan sonra Sezâi'nin Şûrâ-yı Ümmet gazetesindeki yazılarında önemli dış meselelere ilgi duyduğu görülmektedir. Uzakdoğu'da Japonya'nın Rus ordusunu ve donanmasını yenilgiye uğratması Jön Türkler'i heyecanlandırmış, Sezâi, Rus-Japon savaşı ve bu savaşın büyük kahramanı Amiral Togo ile ilgili yazılar kaleme almıştır. İran şahının meclisi feshetmesi üzerine çıkan ayaklanmaları fırsat bilen İngilizler'le Ruslar'ın ticarî menfaatlerini koruma bahanesiyle İran'a ordu sevketmeleri, ayrıca Azerbaycan'daki Rus tehlikesi onun dikkatinden kaçmamıştır. Ancak II. Abdülhamid ve rejimini Batılı politikacıların görüşleri doğrultusunda değerlendiren Sezâi'nin bu konudaki eleştirilerinde tarafsız ve ileri görüşlü olduğu söylenemez. Başlangıçta Hazîne-i Evrâk'ta yazıları çıkan Sezâi'nin yazar kadrosunda yer aldığı yayınlar arasında İkdam, İleri, Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası da vardır. Trablusgarp, Balkan, I. Dünya savaşları ve Millî Mücadele yıllarını Avrupa'da geçiren Sâmipaşazâde Sezâi'nin, vatanının uğradığı haksız hücum ve işgaller karşısında o zamana kadar savunduğu ve örnek aldığı Batı medeniyeti hakkındaki düşünce ve kanaatlerini değiştirdiği görülür.

Sâmipaşazâde Sezâi, Türk edebiyatı tarihinde Halit Ziya'dan (Uşaklıgil) önce yetişen ilk büyük üslûpçu olmakla birlikte cümleleri onun cümleleri kadar sağlam değildir. Hayatı boyunca Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan yeni edebiyatı savunmuş, bu edebiyata yapılan hücumlar karşısında daima yeninin ve yeniliğin yanında yer almıştır. Millî Edebiyat akımı başladıktan sonra Türk dilinin sadeleşmesi fikrini desteklemiş, çeşitli yazılarıyla Mehmet Emin'i (Yurdakul) ve onun açtığı çığırı savunmuş, bunu Türklüğün mânevî varlığını gösterecek tek yol olarak görmüştür.

Eserleri. 1. Sergüzeşt (İstanbul 1305). Esas olarak Tom Amca'nın Kulübesi adlı romanla XIX. yüzyılda bütün dünyada aktüel bir tem haline gelen

esaret konusunun işlendiği eserde daha çok romantik bakışla toplumdaki sosyal bir yara gündeme getirilir. Amacı esaret kurumunun insanlık dışı yönü üzerinde okuyucuyu düşündürmektir. Romanda yazar olaylara, konaklarında bir arada yetiştiği câriyeler dolayısıyla hayatını ve ıstıraplarını çok yakından bildiği güçsüz kahramanı Dilber'in gözüyle bakar. Bu suretle ezen-ezilen, kuvvetli-zayıf tezadını çarpıcı şekilde dile getirdiği gibi Dilber'in başından geçen olaylar vasıtasıyla toplumun merhamet duygularını harekete geçirmek ister. Romanın eleştirilecek bir yönü esaret meselesini sadece Doğu'ya aitmiş gibi göstermesi, Avrupa'daki serf sistemini ve Amerika'daki köleliği âdeta görmezlikten gelmesidir. 2. Küçük Şeyler (İstanbul 1308). Çeşitli hikâye, deneme ve tercümelerden meydana gelen bu eserinde Sezâi, mukaddimede belirttiği gibi Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid çizgisinden kısmen uzaklaşmakla birlikte yine de tasvirlerine şahsî duygularını katmak suretiyle romantizmden tamamen kopamadığını göstermektedir. Özellikle realist tasvirleri dolayısıyla devrinde bir çığır açan eser Serveti Fünuncular üzerinde büyük ölçüde etkili olmuş, gerek devrinde gerekse daha sonraki yıllarda takdirle karşılanmıştır. 3. Şîr (İstanbul 1296). Yazarın yirmi yaşlarında iken kaleme aldığı bu oldukça zayıf ve acemice eser üç perdelik bir trajedi olup devrinde bir yankı uyandırmamıştır. 4. Rumûzü'l-edeb (İstanbul 1316). Hikâye, hâtıra, gezi notları ve sohbet yazılarından meydana gelmiştir. 5. İclâl (İstanbul 1924). Tek bir hikâye ile hâtıra, gezi notları ve denemelerden oluşmuştur. 6. Konak. Yazarın 1934-1935 yıllarında yazmaya başlayıp tamamlayamadığı bir roman müsveddesi olup Güler Güven tarafından yayımlanmıştır (TDED, XXI [1973], s. 97-113). Sezâi'nin eserlerinin büyük kısmını Zeynep Kerman Sâmipaşazâde Sezâi'nin Hikâye-Hatıra-Mektup ve Edebî Makaleleri (İstanbul 1981) ve Sami Paşazâde Sezai-Bütün Eserleri (I-III, Ankara 2003) adıyla neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Ferhan Oğuzkan, Samipaşazâde Sezai: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1954; Güler Güven, Sami Paşazâde Sezai ve Eserleri (doktora tezi, 1970), İÜ Ed. Fak.; Mehmet Kaplan, Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar,

İstanbul 1976, I, 369-383; R. P. Finn, The Early Turkish Novel: 1872-1900, Istanbul 1984, s. 37-50; Zeynep Kerman, Sami Paşazâde Sezai, Ankara 1986; a.mlf., “Sami Paşazâde Sezai”, Tanzimat Edebiyatı (haz. İsmail Parlatır v.dğr.), Ankara 2006, s. 557-584; a.mlf., “Sezâi (Samipaşazâde)”, TDEA, VII, 562-563; Ahmet Ö. Evin, Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi (trc. Osman Akınhay), İstanbul 2004, s. 197-215; Kh. Kyamilev, “Sami Pashazade Sezai v isterii turetzkoy prozvi”, Kratkie Soobščenija Instituta Naradov Azii, LXV, Moskva 1864, s. 98-104; Mehmed Murad (Mizancı), “Üdebâmızın Numûne-i İmtisalleri: Sergüzeşt”, Mîzan, sy. 64, İstanbul 1888, s. 625-626; sy. 66 (1889), s. 50, sy. 68 (1889), s. 672; Güzin Dino, “Samipaşazâde Sezai Bey’in Sergüzeşt İsimli Romanında Gerçekçiliğin Payı”, DTCFD, XII/1-2 (1954), s. 139-152; Fevziye Abdullah Tansel, “Sami Paşazâde Sezai”, TM, XIII (1958), s. 1-30; Talat Sait Halman, “Sezāʾī”, EI[2] (İng.), IX, 150.

Zeynep Kerman

SÂMİRÎ

(السامري)

Hz. Mûsâ Tûr'a çıktığında İsrâiloğulları'nı altından yaptığı buzağıya tapmaya sevkeden kişi.

Sâmirî adı, Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın önderliğinde İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışından sonra yaşanan olaylar anlatılırken Tâhâ sûresinde birkaç yerde geçmektedir. Allah'ın, Mûsâ'ya kavminin Sâmirî tarafından saptırıldığını haber vermesi üzerine (20/85) Mûsâ halkının yanına gelerek verdikleri sözden neden dönüp altın buzağıyı ilâh edindiklerini sormuş, onlar da bu işin sorumlusu olarak Sâmirî'yi göstermiştir (20/87-88). İlgili âyetlerde, Mûsâ Tûr'a Allah ile konuşmaya gittiğinde (el-A'râf 7/142-143) Sâmirî'nin, İsrâiloğulları'nı Mısırlılar'dan almış oldukları ziynet eşyalarından buzağı şeklinde bir put yapmaya ve buna tapınmaya ikna ettiği belirtilmektedir. Ayrıca Mûsâ'nın Sâmirî'ye amacının ne olduğunu sorduğu (Tâhâ 20/95), Sâmirî'nin de şu cevabı verdiği bildirilmektedir: "Ben onların görmediklerini gördüm, bu yüzden elçinin (Mûsâ) öğretilerinden bir tutam alıp fırlattım. Nefsim beni böyle yapmaya sevketti" (Tâhâ 20/96). Bunun üzerine Hz. Mûsâ Sâmirî'ye, "Defol git!, artık hayatın boyunca 'Bana dokunmayın!' diyeceksin; ayrıca seni kaçıp kurtulamayacağın bir ceza günü beklemektedir" diyerek bedduada bulunmuştur (Tâhâ 20/97). İsrâiloğulları'nın buzağıya tapmalarına Sâmirî'den bahsetmeksizin Kur'ân-ı Kerîm'in başka yerlerinde de atıf yapılmakta (el-Bakara 2/51, 54, 92, 93; en-Nisâ 4/153; el-A'râf 7/148, 152) ve İsrâiloğulları bu davranışlarından dolayı kınanmaktadır.

Zemahşerî, Sâmirî'nin adını Mûsâ b. Zafer olarak kaydetmektedir (el-Keşşâf, II, 549). Fahreddin er-Râzî, İbn Abbas'tan onun Kirmanlı olduğu rivayetini aktarır. İbn Abbas'tan Zeccâc ve Atâ'nın rivayet ettiği diğer bir anlayışa göre Sâmirî, Hz. Mûsâ'nın komşusu bir Kıptî olup ona iman etmiş ve kendisiyle birlikte Mısır'dan çıkmıştı. Âlimlerin çoğu onun Sâmira kabilesinden ve İsrâiloğulları'nın ileri gelenlerinden olduğu görüşündedir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XXII, 87). Şeceresi hakkında aynı bilgiyi veren Taberî'ye

göre Sâmirî, İsrâiloğulları ile denizi geçtikten sonra münafık olan bir Allah düşmanıdır (Câmiʿ u’l-beyân, IX, 206). Zemahşerî ayrıca Sâmirî’nin aslen ineğe tapan bir topluluktan geldiğini ve bir münafık olduğunu söylemektedir (el-Keşşâf, II, 549). Bu bilgiler ışığında Rippin’in, “Sâmirî’nin yahudi ve hıristiyan gelenekleri tarafından bilindiği şekliyle Sâmirîler’den olduğu konusunda İslâm geleneğinin hiçbir şüphesi yoktur” şeklindeki yargısının (EI2 [İng.], VIII, 1046) onun mensubiyeti hakkındaki gerçeği tam yansıtmadığı görülmektedir.

Tâhâ sûresindeki kıssanın bir benzeri Tevrat’ta (Çıkış, 32) Sâmirî ismi geçmeden yer almaktadır. Her iki kıssada İsrâiloğulları’nın Hz. Mûsâ’nın yokluğunda ziynet eşyalarından yapılan buzağı şeklindeki bir ilâha tapmaya başladığı aktarılmaktadır. Ancak Kur’an ile Tevrat arasında iki temel farklılık mevcuttur. Öncelikle Kur’an’da buzağının ses çıkarma (ḫuvâr) özelliğinden bahsedilirken Tevrat kıssasında böyle bir özellik söz konusu edilmemektedir. İkinci olarak Kur’an’daki kıssada buzağı heykelinin Sâmirî tarafından yapıldığı belirtilirken Tevrat’a göre heykeli Hz. Mûsâ’nın kardeşi Hârûn yapmıştır. Kur’an’a göre Hârûn altın buzağının yapımında rol almadığı gibi

bunun bir imtihan olduğunu belirterek İsrâiloğulları’nın ona tapmasına engel olmaya çalışmıştır (Tâhâ 20/90-94).

Batılı araştırmacılar, Tevrat’ın aslı gibi Kur’an’ın da ilâhî kaynaktan geldiği gerçeğini göz ardı edip kıssanın Kur’an ve Tevrat’ta yer alan anlatımı arasındaki benzerliklerden yola çıkmış ve Kur’an’ın bu kıssayı yahudi geleneğinden aktardığını ileri sürmüştür. Hatta bazıları, Hz. Peygamber’in bu kıssayı yahudilerden öğrenip ilgi çekici hale getirerek Kur’an’a eklediğini iddia etmiştir. Reformist Yahudiliğin öncülerinden Abraham Geiger, A‘râf sûresinin 150. âyetiyle Talmud’da zikredilen Hur hikâyesi arasında ilişki kurarak hikâyenin yahudi kaynaklarından alınmış olduğunu söylemiştir (Judaism and Islam, s. 130).

Bâbil Talmudu’na göre Hur’un cesedini gören Hârûn onların isteklerini yerine getirmediği takdirde kendisinin de öldürüleceğini düşünür ve İsrâiloğulları’na itaat eder (Sanhedrin, 7a). A‘râf sûresinin 150. âyetine göre, “Benden sonra arkamdan ne kötü işler yapmışsınız!” diyerek

kardeşini İsrâiloğulları'nın buzağıya tapmasına engel olmamakla suçlayan Mûsâ'ya karşı Hârûn'un, "Kavmim beni güçsüz buldu; az kalsın beni öldürüyordu" diyerek kendisini savunmasını Geiger, Kur'an'ın da Tevrat gibi buzağı heykelini yapanın Hârûn olduğuna işaret ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Halbuki Kur'an'da altın buzağının söz konusu edildiği âyetlerin hiçbirinden heykeli Hârûn'un yaptığı sonucunu çıkarmak mümkün değildir.

Geiger, iki kıssa arasındaki temel ayrılığı oluşturan buzağının Sâmirî tarafından yapılmasını ve ses çıkarması olayını Pirke Rabbi Eliezer isimli bir Midraş kitabında yer alan rivayetlere dayandırmaktadır. Ancak Emevî hânedanı hakkında bilgiler içeren bu tamamlanmamış eserin IX. yüzyıl başında Filistin'de yazılmış olduğu bilinmektedir (Strack, s. 226). Nitekim Jeffery de Kur'an'daki Sâmirî kıssasının Pirke Rabbi Eliezer'e dayanmasının çok uzak bir ihtimal olduğunu belirtmektedir (The Foreign Vocabulary, s. 158). Rippin de bu hikâyeleri içeren yahudi kaynaklarının İslâm'ın doğuşundan sonra ortaya çıkmış olduğuna dikkat çekmekte, dolayısıyla Kur'an'ın anlatımının bu kıssaların en eski kaydını oluşturduğunu ifade etmektedir (EI2 [İng.], VIII, 1046).

Sâmirî kıssası Türk-İslâm edebiyatında kısas-ı enbiyâ, Hz. Mûsâ hakkında kaleme alınmış mesneviler, Envârü'l-âşıkīn ve Mârifetnâme gibi eserlerle dinî-destanî metinlerde İsrâiloğulları'nı tevhid inancından saptırması bakımından yer almış, ayrıca divan şairlerinin çeşitli beyitlerinde de ondan bahsedilmiştir. Bu bakımdan Sâmirî'yi klasik Türk şiirinde Kārûn, Firavun gibi kısas-ı enbiyâ kaynaklı olumsuz tiplerin dahil olduğu grup çerçevesinde ele almak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, IX, 206; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1403/1983, II, 549; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXII, 87; A. Geiger, Judaism and Islam (trc. F. M. Young), Madras 1898, s. 130; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 158; H. L.

Strack, Introduction to the Talmud and Midrash, Philadelphia 1959, s. 226; Moshe David Herr, “Pirke De-Rabbi Eliezer”, EJd., XIII, 559; B. Heller - [A. Rippin], “al-Sāmirī”, EI^{2} (İng.), VIII, 1046.

Mahmut Salihoğlu

SÂMİRÎLER

(السامريّون)

Yahudilerle benzer inanç ve ibadetlere sahip olan, ancak ayrı bir grup olarak varlığını sürdüren dinî-etnik topluluk.

Arapça'da Sâmire veya Sâmiriyyûn şeklinde isimlendirilen Sâmirîler'in gerek adı gerekse kökeni hususunda biri yahudi, diğeri Sâmirî kaynaklarına dayanan iki farklı görüş mevcuttur. Yahudiler bu grubu, Filistin topraklarının kuzeyindeki Sâmiriye şehri ve çevresi için kullanılan İbrânîce Şomron kelimesine nisbetle Şomronim diye adlandırır. Şomronim ismi Eski Ahid'de dinî ve etnik açıdan karışık bir topluluğu ifade etmek üzere bir yerde geçer (II. Krallar, 17/29). Şamerim (Şomerim) ismini benimseyen Sâmirîler ise kendilerini olumsuz çağrışımı olan Şomronim ile ilişkilendirmeyip İsrâil (Yûsuf ve Levi) soyundan gelen ve kohenliği devam ettiren bir topluluk diye kabul eder. İbrânîce'de şamerim "gözetenler, koruyucular" mânasına gelir. "Tanrı ile yapılan ahdin ve hakikatin muhafızları" anlamında kullanılan kelime bu anlamıyla diğer İsrâiloğulları'nın ahdi korumadaki gevşekliği imasını da içerir.

Sâmirî kaynaklarına göre İsrâiloğulları, Ken'ân topraklarına yerleştikten sonra üç yüzyıl boyunca kuzeydeki Şekem bölgesinde (bugünkü Nablus'un doğusu) bir yer olan Gerzîm dağını kutsal mekân kabul etmiş ve takdimelerini burada sunmuştur. Fakat başkohen Uzzi döneminde yaşayan Eli isimli bir kohen İsrâiloğulları'ndan bir kısmını Şilo'ya göçmeye ikna etmiş ve burada yeni bir sunak kurmuştur (M. Kürd Ali, VI, 214; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, II, 250-251). Bu anlayışa göre İsrâiloğulları'nın ana gövdesini Sâmirîler temsil etmekte olup Asurlular'ın kuzeydeki İsrâil Krallığı'nı ele geçirmesinin ardından buradaki varlıklarını devam ettirmişlerdir. Kohen Eli'ye uyup ayrılık çıkaranlar daha sonra yahudi diye isimlendirilen topluluğu oluşturmuştur.

Sâmirîler'in kökeniyle ilgili yahudi kaynaklarında yer alan görüş ise II. Krallar kitabındaki pasaja dayanır (17/24-41). Buna göre Asur Kralı II.

Sargon kuzeydeki İsrâil Krallığı'nı ele geçirince buradan sürdüğü İsrâil kabileleri yerine Bâbil, Kuta, Ava, Hamat ve Sefarvayim'den getirdiği grupları Sâmiriye diye bilinen bu bölgeye yerleştirdi. İsrâil Tanrısı'na tapınmadıkları için Tanrı bu karışık grup üzerine aslanlar göndererek bazılarını yok etti. Ardından Asur kralının isteğiyle sürgün edilen kohenlerden biri gelip bu topluluğa Tanrı'ya nasıl ibadet edeceklerini öğretti, böylece aslanların saldırısından kurtuldular. Fakat eski politeist inançlarını gizlice uygulamayı sürdürdüler. Yahudi telakkisinde Sâmirîler bu topluluğun devamı sayılmış ve sürgün sonrasında mâbedin tekrar inşasını engellemeye çalışan Ezra kitabındaki (bab 4) ayrılıkçı grupla özdeşleştirilmiştir. Rabbânî literatürde Sâmirîler, Bâbil tanrısı Nergal'e tapınma merkezi olan Kuta'ya nisbetle Kutim diye isimlendirilmiştir (Baba Kamma, 38b; Sanhedrin, 85b). Sâmirîler ile yahudiler arasındaki ayrılık ve hizipleşmenin ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekte, arkeolojik kazılar, Gerzîm dağında milâttan önce IV. yüzyılda inşa edilen ve milâttan önce II. yüzyılda yıkılan bir Sâmirî mâbedinin varlığına işaret etmektedir.

İslâm kaynaklarından Makdisî, Şehristânî ve Kalkaşendî, Sâmirîler'i yahudilerin bir grubu olarak değerlendirir. Kalkaşendî Karâîler'in ve Rabbânî yahudilerin Sâmirîler'i yahudi saymadıklarını kaydeder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIII, 270-271). Makdisî, Sâmirîler'in yahudi şeriatının büyük bir kısmını ve Yeşû'dan sonra gelen peygamberleri Tevrat'ta yer almadıkları gerekçesiyle kabul etmediklerini belirtir (el-Bedʾ ve't-târîḫ, IV, 34). Şehristânî, Sâmirîler'in temizlenmeye (tahâret) özel bir önem verdiğini, kıblelerinin Gerzîm dağı olduğunu söyler. Onun kaydettiğine göre Sâmirîler, Allah'ın Dâvûd'a Nablus dağında (Cebelinablus veya Tûr) bir mâbed (beytülmakdis) yapmasını emrettiğine, Dâvûd'un buna karşı çıkarak zalim olduğuna inanmaktadır. Sâmirîler diğer İsrâiloğulları'ndan ayrı

olarak Allah'ın gösterdiği bu kıbleye yönelmektedir (elMilel ve'n-niḥal, s. 219-220). Belâzürî ise Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın, müslümanlara yardımlarından dolayı Ürdün ve Filistin'deki Sâmirîler'le cizye ödemeyeceklerine dair bir antlaşma yaptığını kaydeder (Fütûh, s. 226). Daha sonraki dönemde belirlenen cizyeyi ödemede zorluk çeken Nablus'taki Sâmirîler'e düşen cizye miktarını devrin halifesinin (246/860) 5 dinardan 3 dinara indirdiği nakledilmiştir (a.g.e., s. 227).

Aynı kutsal kitaba (Tevrat), aynı peygambere (Hz. Mûsâ) ve ortak tarihî geçmişe sahip olan Sâmirîler ile yahudiler arasındaki ihtilâfın kaynağı genellikle farklı kutsal mekânlar, yani Şekem ile Kudüs arasındaki tarihî rekabete atıfla açıklanmıştır. Öte yandan Sâmirî-yahudi ihtilâfını her iki grubun kullandığı takvimlerdeki farklılığa, dolayısıyla dinî bayramların farklı günlerde kutlanmasına dayandıranlar da vardır. Yahudiliğin inançtan çok pratiğe önem veren bir din olduğunu vurgulayan P. R. Weis, en önemli dinî pratik konumundaki bayramların hesaplanmasıyla ilgili farklı takvim uygulamalarının yahudi grupları arasındaki ihtilâfın ana sebebi olduğunu söyler (Bulletin of the John Rylands University, XXX/1 [1946], s. 144).

Sâmirî İnanç ve Ritüelleri. Sâmirîler'in inanç sistemi şu prensipler üzerine kuruludur: 1. Tek tanrı: İsrâil Tanrısı (Şema = İsim); 2. Tek peygamber: Hz. Mûsâ (Mûsâ b. Amram); 3. Tek kutsal kitap: Sâmirî Tevratı; 4. Tek kutsal mekân: Gerzîm dağı. Kudüs yerine Gerzîm dağını kutsal mekân kabul eden Sâmirîler, Şekem'in Süleyman Mâbedi'nin bulunduğu Kudüs'ten çok daha eskiye giden dinî öneme sahip olduğunu iddia ederler (Purvis, II, 594). Hz. Mûsâ'dan çok önce Hz. İbrâhim (Tekvîn, 12/6-8) ve Hz. Ya'kūb (Tekvîn, 33/18-20) Şekem'de sunak inşa etmiştir. Yeşû peygamber orada İsrâil ile Tanrı arasındaki ahdi yenilemiştir (Yeşû, 24/1). Rehoboam'ı kral ilân etmek için bütün İsrâiloğulları Şekem'de toplanmıştır (I. Krallar, 12/1). Sâmirî kaynaklarına göre burası aynı zamanda Hz. İbrâhim'in oğlu İshak'ı kurban etmek üzere götürdüğü yerdir.

Sâmirîler'le yahudiler arasında peygamberlik ve kutsal kitap konularında da farklılık mevcuttur. Hz. Mûsâ'dan sonra peygamberlik silsilesinin devam ettiğini kabul eden yahudiler çeşitli peygamberlerin almış olduğu vahiyleri Kitâb-ı Mukaddes'e dahil ederler. Mûsâ'nın ardından peygamberliğin son bulduğuna inanan Sâmirîler ise ilâhî vahiy olmadığı gerekçesiyle Tevrat'ın dışındaki kitapların kutsallığını kabul etmezler. Dolayısıyla sadece kendi Tevrat nüshalarını kutsal sayıp Rabbânî ve Karâî geleneğine mensup yahudilerin benimsediği şekliyle Kitâb-ı Mukaddes'in üç bölümünden (Tora, Neviîm ve Ketuvim) son ikisini reddederler.

İbrânîce yazılmış olan Sâmirî Tevratı ile yahudilerin kullandığı ve Masoretik metin diye bilinen Tevrat arasında farklılık vardır. Gesenius 1815'te yayımladığı De Pentateuchi Samaritani Origine adlı eserinde Sâmirî

Tevratı ile Masoretik metin arasında 6000 noktada farklılık tesbit etmiştir (Macdonald, s. 264). Ayrıca Origen, Sâmirî Tevratı'nın Samareitikon isimli bir Yunanca tercümesinden bahsetmektedir. Günümüzde Sâmirî Tevratı'nın Ârâmîce tercümesi olan bir Targum mevcuttur. Bunun IV. yüzyılda Markah tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Sâmirî Tevratı'nın XIII. yüzyılda Ebû Saîd veya XIV. yüzyılda Ebü'l-Feth tarafından gerçekleştirilen bir Arapça tercümesi olduğu da bilinmektedir. Batılı ilim adamlarına Sâmirî Tevratı ilk defa 1616 yılında Pietro Della Valle aracılığıyla ulaşmıştır (EJd., XIII, 268). Sâmirîler ayrıca Taheb diye bilinen bir mesîhin geleceğine inanırlar. Yahudilerin Kudüs'teki mâbedinin milâttan sonra 70'te yıkılmasından sonra bir itikad prensibi olarak kabul edilen Taheb'in gelişi Sâmirîler tarafından Tesniye'de (18/15-18) yer alan, Hz. Mûsâ'nın ardından onun gibi bir peygamber geleceği şeklindeki müjdeye dayandırılır (Sassoni, s. 13).

Yahudiler ile Sâmirîler arasında öldükten sonra dirilme hususunda da ihtilâf bulunduğu bilinmektedir. Rabbânî geleneğe ait bir risâle olan Masseket Kutim'in (Sâmirîler risâlesi) sonunda yer alan bir diyalogda Sâmirîler'in ne zaman yahudilerin arasına geri alınacağı şeklindeki bir soruya, "Onlar Gerzîm dağını reddedip Kudüs'ü ve ölülerin tekrar dirilişini kabul ettiklerinde bundan sonra bir Sâmirî'yi soyan bir İsrailli'yi soyan gibi olacaktır" şeklinde cevap verilmiştir (Montgomery, s. 203). Her ne kadar Sâmirîler, Gerzîm'i terkedip Kudüs'ü kutsal mekân kabul etmemiş olsalar da XI. yüzyılda başlayıp XIV. yüzyılda tamamlanan bir sürecin ardından ölülerin tekrar dirilişine inanmaya başlamışlardır, bu inanç günümüz Sâmirîler'inde de yaşamaktadır (Pummer, s. 8070).

Sâmirîler tarafından hazırlanan bir el kitabında Sâmirîler ile yahudiler arasında mevcut olan temel farklılıklar listelenmiştir (Sassoni, s. 29-31). Bu listede kutsal mekân, kutsal kitap ve takvimle ilgili farklılığın yanı sıra ibadet, dinî otorite ve neseple ilgili bazı farklara işaret edilmiştir. Sâmirîler'e göre Tevrat'ın otoritesi hahamlara (rabbi) değil kohenlere aittir; Mesîh de Yahuda kabilesinden değil Yûsuf veya Levi soyundan gelecektir; nesep de anne değil İbrânî ataları (İbrâhim, İshak, Ya'kūb) tarafından uygulandığı üzere baba yoluyla sürmektedir. Ayrıca Sâmirîler Fısıh (Pesah) kurbanı uygulamasını devam ettirme, Tevrat'a dayanmayan Purim ve Hanuka bayramlarını kutlamama, Şabat süresince kandil yakmama ve cinsel

ilişkiye girmeme, ibadet için herhangi bir cemaat sayısını şart koşmama gibi uygulamalarıyla yahudilerden ayrılır. Sâmirîler, Çıkış kitabında (bab 12) anlatıldığı gibi Gerzîm dağında Fısıh kuzusu kurban eder ve Tevrat'ta emredildiği gibi ateşte pişirip yerler. Yahudiler ise Kudüs'teki mâbedin milâttan sonra 70'te yıkılmasından sonra kurban ve takdime ibadetinin askıya alındığını kabul ederler.

Günümüzde Sâmirîler. Tevrat merkezli bir din anlayışını benimseyen Sâmirîler, benzer inanç esaslarına ve dinî ritüellere sahip bulunmalarına rağmen en azından milâttan önce IV. yüzyıldan beri yahudilerden ayrı bir dinî gelenek olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Tarih boyunca Filistin'de Sâmirî cemaati hep olagelmiştir. Geçmişte Atina, İstanbul, Halep, Beyrut, Trablusgarp, Kahire ve Şam gibi bölgelerde varlık gösteren Sâmirîler bugün sadece Filistin topraklarında yaşamaktadır. IV-V. yüzyıllarda yaklaşık 1.200.000 kişilik bir cemaate sahip olan Sâmirîler'in sayısı 1917'de 146'ya kadar düşmüştür (Sassoni, s. 2). 2000'li yıllar itibariyle sayılarının 600 civarında olduğu tahmin edilen Sâmirîler, Nablus'taki Kiryat Luza'da ve Tel Aviv yakınındaki Holon'da ikamet etmektedir (bk. NABLUS). Konuşma dili olarak Sâmirî İbrânîcesi ve Arapçası'nı benimseyen bu grup ibadet dili olarak Sâmirî Ârâmîcesi'ni devam ettirmektedir. İsrail'deki Rabbânî otoriteler yahudilerle Sâmirîler arasındaki evliliği onaylamamakla birlikte, nesebin baba yoluyla devam ettiğini kabul eden Sâmirîler, kadın nüfusun azlığı sebebiyle Sâmirî bir erkekle yahudi bir kadının evliliğini Sâmirî geleneğinin takip edilmesi şartıyla geçerli saymaktadır. Sâmirî cemaatinin liderliğini başkohenler yapmaktadır. 2004'te vefat eden başkohen Şalom b. Amram b. Yitzhak'ın yerine günümüzde başkohenlik görevini Elazar b. Tsedaka b. Yitzhak yürütmektedir.

Literatür. Sâmirîler tarafından oluşturulup zamanımıza kadar gelen önemli bir literatür mevcuttur. Yahudilerden farklılıklarını tarihsel olarak ispat etmek için yazılmış tarih kitapları ile kendi dinî ve hukukî uygulamalarını konu edinen "halaha" kitapları Sâmirî literatürünün temelini teşkil eder. Tevrat'ın çeşitli bölümleri üzerine yapılan tefsirler, ibadet esnasında okunan dua kitapları ve Sâmirî İbrânîcesi'ne yönelik gramer çalışmaları da bu kapsamda değerlendirilebilir. Tarih kitapları genellikle Sâmirîler'in kullandığı şekliyle İbrânîce, Ârâmîce ve Arapça kaleme alınmıştır. Günümüze ulaşan tefsirler ve dinî-hukukî kitaplar ise daha çok Sâmirîler'in

Arapça’yı benimsediği döneme ait olduğu için Arapça yazılmıştır. Sâmirîler tarafından çeşitli alanlarda meydana getirilmiş kitaplardan bazılarını şöylece sıralamak mümkündür: A) Dua kitabı. İbadet esnasında okunan dua ve ilâhilerin derlendiği Defter isimli bir Sâmirî dua kitabı bugüne kadar gelmiştir. Defter’in IV. yüzyılda derlendiği ve daha sonra çeşitli vesilelerle genişletildiği kabul edilmektedir. B) Tarih kitapları. 1. Esâṭîr. Ârâmîce yazılmış olan kitap X veya XI. yüzyılda derlenmiştir. 2. ha-Tolidah. İbrânîce olan bu kitap genel olarak Hz. Âdem’den itibaren nesep bilgileri içermekte ve Sâmirî başkohenlerinin bir listesinin yanı sıra önemli Sâmirî ailelerinin nesebini vermektedir. 3. Sefer Yûşaʿ b. Nûn. XIII. yüzyılda Arapça kaleme alındığı kabul edilen kitap, Yeşû’nun Hz. Mûsâ tarafından görevlendirilmesinden itibaren Sâmirî tarihini içermektedir. 4. Kitâbü’t-Târîḫ. Ebü’l-Feth tarafından 1355’te yazılmıştır. C) Halaha kitapları. 1. Kitâbü’l-Kâfî. Yûsuf el-Askerî tarafından 1042’de telif edilmiştir. 2. Kitâbü’ṭ-Ṭabbâḫ. Ebü’l-Hasan es-Sûrî tarafından XI. yüzyılda yazılmıştır. 3. Kitâbü’l-Ḫilâf. Müneccâ b. Sadaka tarafından XII. yüzyılda kaleme alınmış olup Sâmirîler’le Rabbânî yahudiler ve Karâîler arasındaki farkları konu edinir. 4. Kitâbü’l-Ferâʾiż. Sâmirî hukuku üzerine Ebü’l-Ferec b. İshak tarafından XIII-XIV. yüzyıllarda yazılmış önemli bir kitaptır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 226-227; Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîḫ, IV, 31; Şehristânî, elMilel ve’n-niḥal (nşr. Abdülazîz M. el-Vekîl), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), s. 219-220; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), XIII, 270-273; J. A. Montgomery, The Samaritans, The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature, Philadelphia 1907; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, Bilâdünâ Filisṭîn, Amman 1975, II, 249-269; M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü’ş-Şâm, Beyrut 1403/1983, VI, 213-219; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companion, Oxford 1995, s. 441-442; M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, New York 1996; Shomron & Osher Sassoni, The Samaritan-Israelites and their Religion, Holon/Israel 2004; J. D. Purvis, “The Samaritans”, The Cambridge History of Judaism, Cambridge 2005, II,

591-613; A. S. Halkin, “Samaritan Polemics Against the Jews”, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, VII, New York 1935-36, s. 13-59; P. R. Weis, “Abu’l-Hasan al-Suri’s Discourse on the Calender in the Kitab al-Tabbakh, Rylands Samaritan Codex IX”, Bulletin of the John Rylands University Library Manchester, XXX/1, Manchester 1946, s. 144-156; M. Gaster, “Sâmirîler”, İA, X, 148-167; John Macdonald, “Pentateuch, Samaritan”, EJd., XIII, 264-268; Ayala Loewenstamm, “Samaritans, Language and Literature”, a.e., XIV, 752-757; S. Noja Noseda, “al-Sāmira”, EI[2] (İng.), VIII, 1044-1046; Reinhard Pummer, “Samaritans”, Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, XII, 8067-8071.

Mahmut Salihoğlu

SÂMİT

(الصامت)

Bâtınî İsmâilîler’in yedili sisteminde nâtık ismi verilen peygamberden sonraki altı imamdan her birine verilen isim

(bk. BÂTINİYYE; İSMÂİLİYYE).

SAMORİ TURE

(1830-1900)

Batı Afrika'da devlet kurucusu (1861-1898).

Batı Afrika'da Mandingler'in (Mandingolar) yaşadığı, Gine sınırları içinde kalan, putperestliğin yaygın olduğu bir çevrede Konyan'a bağlı Manyambaladugu'da doğdu. Mandingler'in müslüman Soninke kolundan olan babası ticaret, tarım ve hayvancılıkla uğraşıyordu. Kankan'dan Milo'ya taşınan aile burada aynı etnik gruptan putperest Kamara kabilesiyle birlikte yaşamaya başladı. On beş yaşında iken ticarete başlayan Samori bu yıllarda âlimlerle yakınlık kurarak kendilerinden etkilendi ve ticarî faaliyetlerinde onlardan öğrendiği dinî kurallara uydu. 1853'te annesinin Sise (Cisse) kabilesinin lideri tarafından esir alınması üzerine onu kurtarmak için ticareti bırakıp bu liderin hizmetine girdi. Yedi yıl yedi ay yedi gün süren hizmetinin ardından annesinin serbest bırakılmasını sağladı. Bu süre içerisinde Kur'an eğitimine devam etti, bazı âlimlerin derslerine katılarak dinî bilgilerini geliştirdi. Ayrıca ateşli silâhların kullanılmasıyla ilgilendi. Ardından Berete Emirliği'nin ordusunda askerî bilgilerini ilerletti ve iki yıl sonra kendi yurduna döndü.

Samori Ture, 1861'de Kamara kabilesinden topladığı gönüllülerin başında dinî ve askerî bir mücadele başlattı. Komuta kademelerinde arkadaşlarını ve yakınlarını görevlendirdiği bir askerî güç oluşturdu ve dört yıl içinde Milo bölgesinin en kuvvetli lideri haline geldi. 1871'de bütün Toron bölgesini hâkimiyeti altına alarak Bissandugu'yu yönetim merkezi yaptı. 1875 yılına kadar Mandingler'in yaşadığı bölgelerin tamamını egemenliği altına almayı başardı. 1878'de Yukarı Nijer bölgesini, 1881'de Dyula'nın en önemli ticarî merkezi Kankan'ı ele geçirdi. Böylece idaresindeki toprakların sınırlarını kuzeyde bugünkü Mali şehirlerinden Sikasso'ya, doğuda el-Hâc Ömer'in oğlu Ahmedü'nün ülkesine, batıda Futa Calon'a ve güneyde ormanlık bölgeye kadar genişletti. Hâkim olduğu toprakları 162 idarî bölgeye ayırdı ve her birinin başına yakın akrabalarından birini tayin etti. Din âlimlerini hükümet görevlilerine danışman yaptı.

Kankan’ı ele geçirmesinin ardından buranın önde gelen dinî önderlerinden Kur’an ve tefsir dersleri almaya devam eden Samori’ye ilmî bir pâye olan “fode” unvanı verilerek hayatı boyunca başında taşıdığı sarık giydirildi. 25 Temmuz 1884’te “almami” (imam ve emîrü’l-mü’minîn) unvanını alan Samori Ture yaklaşık 40.000 (bazı kayıtlara göre 60.000) kişilik bir ordu oluşturdu. Askerlerinin büyük kısmını piyade birlikleri teşkil ediyordu. Bu arada İngiliz kolonisi Sierra Leone’den tüfek ithal etti. İngiliz ve Fransız sömürge birliklerinde bulunduktan sonra kendisine katılan yerli askerlerin yardımıyla silâh yapımı için atölyeler kurdurdu. Sierra Leone-Gine sınırındaki altın madenlerinin olduğu bölgeyi ele geçirmesi maddî gücünü arttırdı.

Mandingler’in çoğunluğunu idaresine alan ve tarihî Mali Sultanlığı’nı yeniden

kurmaya çalışan Samori Ture ülkesinin sınırlarına ulaşan Fransız sömürge ordularıyla ilk savaşı 1881’de yaptı. 1882 yılında onlara karşı büyük bir direniş gösterdi. Savaş tekniği ve cesareti bakımından Fransızlar tarafından Napolyon’a benzetildi. Bununla birlikte 1883’te Bamako’nun işgali önlenemedi. 1885 yılında Fransız birlikleri karşısında Bure’de büyük kayıp verdi. Batı Afrika’yı işgal etmeye kararlı olan Fransızlar’la ilerleyen yıllarda nüfuz bölgelerini belirleyen üç anlaşma yaptı. Mart 1886’daki ilk anlaşmayla Bure bölgesini, bir yıl sonra ikinci anlaşmada Nijer’in batı yakasını Fransızlar’a bırakmayı kabul etti. Anlaşmalardan faydalanarak Senufo kabilesinin idaresinde bulunan Sikasso’yu kuşatan (1887), ancak kuşatmanın uzaması üzerine ülkesinde isyanlar çıkınca geri dönen Samori, Fransızlar’la son anlaşmasını 13 Şubat 1889’da yaptı ve Tisinko’dan Nijer nehrine kadar olan kısmı onlara bırakmak zorunda kaldı.

Samori 1891’de topraklarına saldıran Fransızlar’la yeniden savaşa tutuştu. Ancak başşehri dahil ülkesinin en önemli merkezlerinin Fransızlar tarafından işgalini önleyemedi. Tehlikenin büyüklüğü karşısında Yukarı Fildişi Sahili’nin doğusuna çekilen Samori geçtiği güzergâhı tamamıyla tahrip etti. Fransızlar’la iş birliği yapan müslümanların üzerine saldırılar düzenlemekten çekinmedi. 1891-1898 yılları arasında kendisine tâbi olan halkıyla birlikte devamlı yer değiştirdi. 1897’den itibaren elinde kalan

toprakları hızla kaybetmeye başladı. Bu yıllarda İngiltere de ona silâh satmaktan vazgeçmişti. Son olarak Liberya'ya çekilmek üzere harekete geçen Samori Fransız birliğine esir düştü (29 Eylül 1898) ve Gabon'un Ndjole şehrine götürüldü. 2 Haziran 1900 tarihinde sürgünde vefat etti. Samori'nin soyundan geldiğini iddia eden Gine'nin ilk devlet başkanı Seku Ture onun kemiklerini getirterek ülkesine defnettirdi. Hâkimiyet alanını Mali, Burkina Faso, Gine, Gana ve Fildişi Sahili'nin bir kesimini içine alacak şekilde genişleten Samori Ture, Avrupa emperyalizmine karşı Mande millî direnişinin sembolü olarak görülmektedir. 1886'dan itibaren Kankan âlimlerinin teşvikiyle ülkesinin yönetiminde şer'î kuralları uygulamaya başlaması dolayısıyla Samori'nin kurduğu devlet yeni bir dönemin başlangıcı kabul edilmektedir.

Dindarlığı ve güzel ahlâkıyla meşhur olan Samori Ture din âlimlerine itibar eder, önemli meselelerde onların fikrini alırdı. Geniş topraklara sahip ülkesinde nüfusun büyük bir kesimini teşkil eden putperestlerin İslâm'a girmesini sağlamak için büyük gayret göstermiş ve bunda başarılı olmuştur. Bütün köylere maaşlı Kur'an öğreticileri göndermiş, kırsal kesimlerden binlerce çocuğu Kur'an okumayı öğretmek ve temel dinî bilgileri vermek için önemli merkezlerdeki medreselerde toplamıştır. Ayrıca kabile reislerine ve zenginlere çocuklarına İslâmî eğitim aldırmalarını mecbur kılmıştır. Kur'an kurslarında başarılı olanları bizzat kendisi imtihan eder ve mükâfatlandırırdı. Bu okullarda yetişen gençler, daha sonra Fransız sömürgesi döneminde İslâmiyet'i tebliğ faaliyetlerini devam ettirmiştir. Böylece Gine'nin tamamına yakını ile Fildişi Sahili, Mali, Sierra Leone ve Liberya'da İslâm yayılıp büyük bir güç kazanmış, animist kültür bölgeden büyük oranda silinmiştir. Samori Ture, İslâm dininin öğrenilmesini ve putperestler arasında yayılmasını sağladığı gibi ticarî hayatla da yakından ilgilenmiş, bunun için ticaret yollarının güvenliğine büyük önem vermiştir. Samori Ture'nin mücadelesi konusunda araştırmalar yapılmış, Yves Person onun hakkında üç ciltlik bir tez hazırlamıştır (Samori, une Révolution Dyula, I-III, Dakar 1968-1975). Ayrıca hayatı Batı Afrika sözlü edebiyatında önemli bir yer tutan destanlara konu olmuş ve onunla ilgili destan XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazıya geçirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

G. de Bosschère, Autopsie de la colonisation, Paris 1967, s. 215-217; J. S. Trimingham, A History of Islam in West Africa, Oxford 1975, s. 189-192; J. Ki-Zerbo, Histoire de l'Afrique noire, Paris 1978, s. 371-392; Y. Person, "Samori and Islam", Studies in West African Islamic History (ed. J. R. Willis), London 1979, s. 259-277; a.mlf., "Samori: construction et chute d'un empire", Les africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, I, 253-385; V. Monteil, l'Islam noir, Paris 1980, s. 129-132; P. B. Clarke, West Africa and Islam, London 1982, s. 137-140; M. Hiskett, The Development of Islam in West Africa, London 1984, s. 238-241; Mamadi Koba, "L'état de Wassolon", Culture et civilisation islamiques: La Guinée, Rabat 1408/1988, s. 48-54; a.mlf., "L'almami Samori Toure", a.e., s. 102-104; Charles Abdoulaye Danioke, "L'almamy Samori Toure", Culture et civilisation islamiques: Le Mali, Rabat 1988, s.177-181; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, Dictionary of African Historical Biography, London 1989, s. 203-204; H. Fisher, "Batı ve Merkezi Sudan ile Doğu Afrika" (trc. Kemal Kahraman), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1989, III, 266-268; E. M'Bokolo, Afrique noire, histoire et civilisations, Paris 1992, II, 62-68; L. Kesteloot - B. Dieng, Les épopées d'Afrique noire, Paris 1997, s. 192-200; J.-L. Triaud, "Samori Ture", EI² (Fr.), VIII, 1084-1085.

Ahmet Kavas

SAMOYLOVIÇ, Aleksandr Nikolaeviç

(1880-1938)

Rus şarkiyatçısı.

Nijni-Novgorod'da doğdu. Petersburg Üniversitesi'nde Melioranskiy, Smirnov, Barthold, Jukovskiy ve Rozen gibi hocalardan şarkiyat ve Doğu dilleri okudu. Mezuniyetinin (1903) ardından hocası Türkolog Melioranskiy'nin yönlendirmesi ve öğrencilik yıllarında Türkmenistan'da bilimsel bir geziye katılmış olmasının etkisiyle Türkmen lehçesi üzerinde çalışmaya başladı ve Melioranskiy'nin ölümünden sonra üniversitede onun derslerini okuttu (1906). Ertesi yıl doçent olarak Tatar Edebiyatı Kürsüsü'ne tayin edildi. 1908'de Rus Arkeoloji Derneği, ardından Rus Coğrafya Derneği üyeliğine seçildi. Aynı dönemde Doğu Müzesi'nde memurluk (konservatör) yaptı. 1910'da Petersburg'da kurulan Doğu Dilleri Akademisi'nde Türk dili hocalığına getirildi. Ertesi yıl, öğrenciyken gittiği Anadolu'ya tekrar giderek incelemelerde bulundu. 1912'de Kırım'da öğretmenlere Tatarca grameri öğretti; bu lehçe üzerinde çalışıp dil ve etnografya malzemesi topladı. Budapeşte, Viyana, Paris ve Berlin'e bilimsel geziler yaptı (1913). 1917 yılında profesörlüğe yükseltildi. 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Rusya'da şarkiyat öğretimi alanında yapılan reformlarda aktif rol aldı. 1922'de Petrograd Yaşayan Doğu Dilleri Enstitüsü müdürlüğüne seçildi ve bu enstitüde Türk lehçeleri üzerine ders verdi. 1924 yılında burada bir Türkoloji semineri kurulmasına önayak oldu.

1925'te Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği Bilimler Akademisi muhabir üyeliğine, 1929'da aslî üyeliğe seçildi. 1926 yılında Bakü'de toplanan I. Türkoloji Kongresi'nin tertip komitesinde yer aldı. Türkiye'de yapılan Türk dili kurultaylarına katıldı. Petersburg ve Berlin üniversiteleri arasında W. Radloff ile W. Bang'ın çevresinde yıllarca süren ilmî tartışmalarda derleme ve yayın yaptığı dönemin şartlarını vurgulayarak Radloff'u savundu. 1927'de Radloff'un sözlüğünün düzeltilerek ilâvelerle

yeniden yayımlanması düşüncesi doğrultusunda Türkiye’ye gönderildi, ancak yapılan iş birliği görüşmelerinden sonuç alınamayınca bu amaçla Rusya Bilimler Akademisi’nde kurulan komisyonda yer aldı. 1934 yılında Bilimler Akademisi’ne bağlı Doğu Bilimleri Enstitüsü müdürlüğüne tayin edildi. 13 Şubat 1938’de öldü.

Samoyloviç Türkler’in dili, edebiyatı, folkloru, etnografyası ve tarihi üzerine yaptığı

çalışmalarla Türkoloji alanına büyük katkılar sağlamıştır. Özellikle onun ses denkliklerini ölçü alarak Türk lehçelerini r grubu (Bulgar), d grubu (Uygur-Kuzeydoğu), Tav grubu (Kıpçak-Kuzeybatı), Tağlık grubu (Çağatay, Güneydoğu), Tağlı grubu (Kıpçak-Türkmen, Orta), ol-grubu (Türkmen-Güneybatı) adlarıyla beş ana dalda tasnif ettiği Nekotorye dopolnenija k klassifikacii tureckix jazykov (Türk dillerinin sınıflandırılması üzerine bazı ilâveler; Petrograd 1922) başlıklı eseri Türkoloji alanında önemli bir yere sahiptir. Samoyloviç’in Opyt kratkoj krymsko-tatarkoj grammatiki (kısa bir Kırım-Tatar grameri denemesi; Petrograd 1916); Rukovodstvo dlja praktičeskogo izučenii osmansko-tureckogo jazyka (Osmanlı dilini pratik olarak öğrenme kılavuzu; Petrograd 1916); Sobraine stixotvorenij imperatora Babura (İmparator Bâbür’ün şiirleri; Petrograd 1917) adlı eserleriyle Kırgız ve Kazak dillerinde evli kadınlara yasak olan sözler, Altay Türkleri’nde kadınlara özgü kelimeler, Türkçe’deki asıl sayılar ve yorumlarının özeti, Türk dillerindeki zengin ve fakir, Türk halklarında hafta günlerinin adlandırılması konularında kaleme aldığı makaleleri, Türk dili ve edebiyatıyla ilgili özgün çalışmalar olmaları bakımından ayrı bir öneme sahiptir.

Samoyloviç’in “Hoton Türkleri ve Dilleri” (trc. Abdullahoğlu Hasan, AYB, sy. 33-34 [İstanbul 1934], s. 321-324); “Orta Asya Edebi Türkçesi’nin Tarihine Dair” (trc. Abdülkadir İnan, AÜ DTCF Yıllık Araştırmalar Dergisi, I [İstanbul 1944], s. 73-95); “Türk Lehçeleri: Tasnif, Umumi Vasıfları, Yazılar ve Edebî Lehçeleri Türk Olan ve Olmayan Diller Arasında Karşılıklı Tesirler” (trc. Şerif Hulusi, TD, sy. 6-7 [1946], s. 591-608); “Kazak Kelimesi Hakkında” (trc. Saadet Çağatay, TDAY Belleten [1957], s. 95-104); “Kırım-Türk Yazı Dilinin Tarihçesi” (trc. Rasime Uygun, TDAY Belleten [1960], s. 373-379); “Altay Türkleri’nde Kadınlara Özgü

Kelimeler” (trc. Vahid Zahidoğlu - Selahaddin Bekki, TK, XXXIX/459 [2001], s. 388-396) gibi makaleleri Türkçe’ye tercüme edilmiştir (eserlerinin bir listesi için bk. Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü, s. 295-296).

BİBLİYOGRAFYA

Reşid Rahmeti Arat - Ahmet Temir, “Türk Şivelerinin Tasnifi”, TDEK, s. 305-327; Ahmet Temir, Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri, Ankara 1991, s. 29, 53, 61, 62, 64, 65 vd.; Hasan Eren, Türklük Bilimi Sözlüğü I: Yabancı Türkologlar, Ankara 1998, s. 293-296; a.mlf., “Samoyloviç, Aleksandr Nikolaeviç”, TA, XXVIII, 99-101; Talat Tekin, “Türk Dil ve Diyalektlerinin Yeni Bir Tasnifi”, Erdem, V/13, Ankara 1989, s. 147-149; Vahid Zahidoğlu - Selahaddin Bekki, “N. A. Samoyloviç (1880-1938) ve Çalışmaları Hakkında”, TK, XXXIX/459 (2001), s. 385-388; Ufuk Tavkul, “Türk Lehçelerinin Sınıflandırılmasında Bazı Kriterler”, Kırım Dergisi, XII/45, Ankara 2003, s. 23-32.

Naciye Yıldız

SAMSUN

Karadeniz bölgesinin Orta Karadeniz bölümünde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Kuzeybatı rüzgârlarına karşı nisbeten korunmuş deniz girintisinin kenarında yer alır. Samsun'un ortaya çıkışı milâttan önce VI. yüzyılda Miletliler tarafından kurulan Amisos'a bağlanır. Ancak bu mevkide yerleşme tarihinin çok daha eskilere gittiği bilinmektedir. Samsun adının Yunanca "amisos" kelimesinden geldiği ileri sürülür. Ayrıca bu kelimenin kökeninin eski Yunan öncesi döneme dayanması ve bu adın bölgeye deniz yoluyla gelen Yunanlılar tarafından verilmeyip Amasia gibi Anadolu menşeli bir kelime olduğu ihtimali üzerinde de durulur. Roma İmparatoru Pompeius milâttan önce 64 yılında Amisos'a geldiği zaman şehrin ismini Pompeiopolis'e çevirmekle birlikte bu isim kalıcı olmamış ve Amisos adı bundan sonraki dönemlerde de varlığını korumuştur. Bugünkü Samsun adının ortaya çıkışı Türkler'in buraya hâkim olmasından sonradır. XII ve XIII. asırlardaki Türk kaynaklarında Samsun ismi kullanılırken aynı yıllardaki Batı kaynaklarında Sampson adı geçer. Samsun'un Sam'ın torunları, Tevrat'ta geçen Samson adlı kahraman, Türkçe'de "av köpeği" anlamındaki samson gibi kelimelerden geldiği iddiaları yakıştırmadır. Hıristiyanlarla meskûn kısım Türk devrinde "Kâfir" veya "Kara Samsun" diye yaşamaya devam etmiş, bu dönemde şehrin adı Samsun olarak anılmakla birlikte sancak ismi için Canik kullanılmıştır.

Tarih, Sosyal ve Ekonomik Yapı. Samsun ve çevresindeki yerleşim tarih öncesi devirlere kadar uzanır. Yörede Tekkeköy, Dündartepe, Kaledoruğu gibi eski yerleşim yerleri tesbit edilmiştir. Prehistorik çağda Samsun şehri etrafında on bir yerleşim biriminin varlığı belirlenmiştir. Eldeki bulgular ilk yerleşenlerin Gaskalar (Kaşkalar) olduğunu, buraya daha önce gelenlerle birleşerek Mert ırmağı ağzında küçük bir şehir kurduklarını gösterir. Şehir daha sonra Hitit ve Frigler'in hâkimiyetine girdi. Bazı eski Yunan kaynaklarında Samsun ve civarında Amazon adı verilen savaşçı kadınların yaşadığı ve kendi topraklarına yabancı erkek sokmadıkları yazılıdır. Amazonlar'ın bugünkü Çarşamba ve Terme ovalarında bulundukları iddia

edilir. Frigler'in ardından Doğu Karadeniz kıyı şeridinde Kimmerler hâkim oldu. Lidyalılar'ın Kimmerler'i yenmesinden sonra Ege'nin denizci kavimlerinden Miletliler buraya gelip yerleşti ve mevcut eski yerleşim yerine Amisos adını vererek yeniden kurdu. Enetê adlı eski yerleşim yeri Amisos adını aldı (Strabon, s. 15, 20, 28). Anadolu hâkimiyeti yüzünden Lidyalılar'la Persler arasında meydana gelen savaştan (m.ö. 546) sonra Pers hâkimiyetine girdi. Amisos'a gelen Pers İmparatoru Darius şehrin yerini beğenmeyerek 3 km. batısındaki Toramantepe'de yeniden kurdu ve burası daha sonra Kara Samsun adıyla anılmaya başlandı. Bir ara Yunan Kralı Perikles'in ele geçirdiği Amisos tekrar Persler tarafından alındı. Bu hâkimiyet milâttan önce 331 yılına kadar sürdü. Büyük İskender'in Persler'i yenmesi üzerine Makedonyalılar'ın hâkimiyetine girdi. İskender'in ölümünün ardından Pers Kralı Mitridates milâttan önce 255'te Amasya, Sinop ve Amisos'u ele geçirerek bölgede Pont Krallığı adıyla bir devlet kurdu. Milâttan önce 64 yılında Romalılar'ın eline geçince ticarî önemi giderek arttı. Ticarî gelişme şehrin zenginleşmesini sağladı ve bir süre sonra Hıristiyanlık yayılmaya başladı. Roma İmparatorluğu ikiye bölününce Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun idaresi altına giren Amisos piskoposluk merkezi haline getirildi. Bizanslılar'la müslüman Araplar arasında başlayan savaşlar şehri de etkiledi. Nitekim Malatya Emîri Ömer b. Abdullah'ı yenen Bizans ordusu Amisos'u geri aldı ve şehir Türkler tarafından fethedilinceye kadar Bizans hâkimiyetinde kaldı.

1150 veya 1155'te Dânişmendliler'in Sivas-Amasya Emîri Yağıbasan Samsun'a yönelik akınlarda bulundu. Şehrin Türkler tarafından alınışı II. Kılıcarslan devri (1155-1192)

sonlarındadır. Ancak onun ülkeyi oğulları arasında paylaştırması üzerine çıkan kardeş kavgası döneminde şehir ve çevresindeki dağlık bölgeler tekrar Komnenoslar'ın kontrolüne girdi. II. Rükneddin Süleyman Şah, Samsun'a kadar Doğu Karadeniz topraklarını tekrar ele geçirdi (590/1194). İmparator III. Aleksios'un 1200'de şehri zaptetme girişimi başarısız kaldı ve Canik kesimi kontrol altına alındı. 1228 yılına kadar Sinop'tan Ünye'ye uzanan sahil boyunda hâkimiyet kuruldu. Selçuklular devrinde özellikle XIII. yüzyılda Çepniler, Sinop'tan Trabzon'a uzanan bölgede yerleşti. Çepniler'in Samsun-Sinop yöresindeki faaliyetleriyle ön plana çıkmaları Muînüddin Süleyman Pervâne'nin ölümünden (676/1277) sonradır. Şehir

bu dönemde Kırım ile ticaret bakımından önemli bir liman haline geldi. İlhanlılar devrinde Samsun'da bir darphâne bulunduğu anlaşılmaktadır.

II. Keykâvus'un torunu Tâceddin Altunbaş Gazi Çelebi'nin kurduğu Kubadoğulları Samsun, Kavak ve Lâdik yörelerinde hüküm sürüyordu. Altunbaş'ın ölümünü (1340-1350 arası) müteakip oğlu Keykubad Samsun, Kavak ve Lâdik'te otoritesini tesis etti. XIV. yüzyılda şehir iki ayrı kısımdan oluşmaktaydı: Müslüman Samsun ve Cenevizliler'e ait Simisso. Schiltberger, Samsun'un surları birbirinden yaklaşık bir ok atımı uzaklıkta birbiri karşısında iki şehir olduğunu, birinde hıristiyanlar ve Cenevizliler'in, diğerinde çevredeki toprakların sahibi olan müslümanların yaşadığını ifade eder (Türkler ve Tatarlar Arasında, s. 48-51). XIII. yüzyılın başlarında muhtemelen Rumlar'ın yerleşmiş olduğu Amisos da şehrin üçüncü kısmını teşkil ediyordu. Ancak bölgenin Türk kontrolüne girmesiyle yalnızca XIII. yüzyılda ticarî amaçlarla kurulan Simisso, Osmanlılar'ın Samsun'u nihaî fethine kadar özerkliğini sürdürdü.

Osmanlılar şehri ilk defa, Akkoyunlular'ın 1398'de Kadı Burhâneddin'i öldürmesinden sonra I. Bayezid'in bölgeye düzenlediği sefer esnasında ele geçirdi. O sırada Samsun'un emîri Kubadoğlu Cüneyd idi. Cüneyd, Yıldırım Bayezid ile hiç karşılaşmaksızın Samsun'dan kaçtı. Simisso ise Cenevizliler'in elinde bırakıldı ve bölgenin valiliği Bulgar Kralı Şişman'ın müslüman olan oğlu Aleksandr'a verildi. Ankara Savaşı'nda Timur'un Yıldırım Bayezid'i yenmesinden sonra Cüneyd Bey Samsun'a dönüp beyliğini yeniden ihya etti. 6 Nisan 1403'te Samsun'dan geçen Katalan elçisi Clavijo buranın Türkler'in elinde, iki kaleden ibaret olup birinde Cenevizliler'in bulunduğu bilgisini tekrarlar (Anadolu, Orta Asya ve Timur, s. 67). Bölgedeki küçük beylikler arasında iktidar mücadelelerinin sonucunda muhtemelen 820-822'de (1417-1419) Niksar ve Çarşamba yöresini ellerinde bulunduran Tâceddinoğulları, Cüneyd'i öldürdü. Bu olay üzerine Candaroğulları Samsun'a hâkim oldu ve İsfendiyar Bey'in oğlu Hızır Samsun valiliğine getirildi. Ardından o sırada Amasya'da sancak beyi olarak bulunan Şehzade Murad'ın (II. Murad) lalası Biçeroğlu Hamza Bey, Kâfir Samsun'un yandığını ve içindekilerin gemilere binerek şehri terkettiklerini duyunca burayı ele geçirdi. Müslüman Samsun ise İsfendiyar oğlu Hızır Bey'den savaşsız teslim alındı. Osmanlı kroniklerinin ifadesinden, Cenevizliler'in şehirden ayrılışının müslüman Samsun'un

Osmanlılar'a teslim olmasından daha önce vuku bulduğu anlaşılmaktadır (Âşıkpaşazâde, s. 152; Neşrî, II, 541). Tarihî takvimlerde bahsi geçen 820 (1417) veya 821 (1418) tarihli Canik seferinde Canik'in Kavak ve Havza gibi güney kısımlarının Osmanlı topraklarına katıldığı, Samsun'un iki yıl sonra (823/1420) ele geçirildiği söylenebilir. Her ne kadar kaynaklarda Cenevizliler'in tamamen şehri terkettikleri belirtiliyorsa da İtalyan kaynakları 1424'te şehirde bir Ceneviz kolonisinin varlığından söz eder. 890 (1485) tarihli Tahrir Defteri (BA, TD, nr. 37) Samsun'da "Frenkpazarı cemaati" adı altında bir grubun varlığına tanıklık eder ki bunların Ceneviz kolonisinin kalıntıları olduğu anlaşılır.

Osmanlı tahrir defterleri, Samsun şehrinin XV-XVII. yüzyıllardaki mahalleleri ve nüfusu hakkında bilgiler içerir. Samsun'da 1485'te bulunan mahalleler şunlardır: Hızır Bey Mescidi (Câmi-i Hızır Paşa), Pazarkapı Mescidi, Köhne Mescid, Meğde Kapısı Mescidi, Yeni Cami (Hacılar / Sadi Bey), Şeyh Hamza, Kethüdâ Hüseyin Mescidi, Has Bey / Hacı Bey Mescidi, Yenice Mescidi (Mehmed Kirişçi) ve Debbâğan. Ayrıca seksen bir neferden (yetişkin erkek nüfus) oluşan Rum ve seksen dört neferden oluşan Ermeni cemaatleriyle Cenevizliler'in kalıntısı olan altı kişilik bir grup mevcuttu. Bunların dışında vergiden muaf Seyyid Kutbüddin Zâviyesi cemaatiyle kalede görev yapan müstahfızlar, pâsbân ve zenberekçiler kaydedilmiştir. Şehrin nüfusu 492 neferden (1500 kişi) ibaretti, 1520'de bu sayı 408'e düştü, 1576'da 542 oldu (tahminen 1800 kişi). XVI. yüzyılda Pazarkapı Mescidi mahallesi ortadan kalkarken Hoca Hayreddin, Girdeciyan, Aslıhan ve Hacılar mahalleleri ortaya çıktı. Kasabadaki gayri müslim nüfus giderek azaldı (1576'da yirmi iki nefer Rum, otuz bir nefer Ermeni). XVII. yüzyıla gelindiğinde 1052 (1642) tarihli avârız hâneleri sayımına göre kasaba yakınındaki Kadıköy'de oldukça kalabalık bir gayri müslim nüfus (doksan dört nefer) varlığını devam ettirirken artık büyükçe bir köy durumuna düşen Samsun'da gayri müslim cemaat kalmamış, sadece bir müslüman mahallesinde iki nefer zimmî yazılmıştır. 1642'de "nefs-i kasaba-i Samsun" olarak kaydedilen kasaba merkezinin yanında Meğde Kapısı, kale içindeki Hatun Camii, Şeyh Hamza, Sâdi Paşa, Has Bey, Girdeciyan, Yenice ve Kırbaç Ali mahalleleri vardı. Kasabada yetmiş altısı askerî ve ulemâ, elli altısı reâyâ hânesi ve ikisi mücerret toplam 134 yetişkin erkek nüfus kaydedilmiştir. Bu dönemde Samsun'un nüfusundaki azalmanın sebeplerinden biri Kazak saldırıları sonucu şehrin yakılmış

olmasıdır (BA, MAD, nr. 3880, s. 7). Öte yandan gayri müslimler önceki dönemde de var olan, büyük ölçüde gayri müslimlerin oturduğu Kadıköy'e çekilmiş olmalıdır. XV-XVI. yüzyıllarda Samsun kasabasının vergi gelirleri içinde en büyük pay hiç şüphesiz liman ve gümrük gelirlerine aitti (1520'de 82.000, 1576'da 160.000 akçe; bu son rakama Terme ve Ünye liman gelirleri dahildir). Trabzon ve Sinop ile karşılaştırıldığında mütevazi bir liman kasabası olan Samsun'da limanın, köle ticareti ve İstanbul'un iâşesi için çevreden sağlanan malların gemilere yüklenmesi dışında uzun mesafe ticaretinden pek fazla pay alamadığı anlaşılmaktadır. Kazak saldırıları yüzünden küçülen kasabanın liman geliri 1642 itibariyle akçe kıymetindeki düşüş de dikkate alındığında çok azalarak 80.000 akçeye geriledi (BA, MAD, nr. 3880, s. 7). Kasabada XV-XVI. yüzyıl kayıtlarına göre boyahane, mumhane, salhane, kapan, ihtisab, pazar bacı, meyhane, damga mukātaaları da vardı. 1485 ve 1520'de görülen bozahane 1576'da kaldırılmıştır. Kasabada oturanların kısmen hububat yetiştirdiği ve bağcılıkla uğraştığı anlaşılmaktadır. Nüfus bakımından olduğu gibi vergi potansiyeli açısından da Samsun küçük ölçüde bir şehir yerleşimiydi. Samsun XVII. yüzyılın ikinci yarısında durumunu korudu. Kâtib Çelebi burayı dağlar içinde havası kötü, evlerinin bir bölümü bataklık arazide kurulu bir kasaba olarak anar. Evliya Çelebi ise limanının açık olduğunu, fakat demir atılabilecek bir durumda bulunduğunu, halkının tamamının gemici ve kendirci olduğunu belirtir. III. Mehmed devrinde kalesinin Urus (Kazaklar)

tarafından yıkıldığını ve daha sonra tamir edildiğini belirtir ki bu 1642 tarihli bir belgede, "Rus-ı menhûs cânibinden zarar târî olup iki defa ihrâk bi'n-nâr olmakla …" şeklinde vurgulanmıştır. Evliya Çelebi ayrıca medrese, imaret ve dârülhadis olmadığını, yalnız sıbyan mektebi bulunduğunu söyler.

XVIII. yüzyıl başlarında Samsun'u gören Tournefort buradan bir köy gibi söz eder. Bu yüzyılda Samsun'da tıpkı diğer yerlerde olduğu gibi âyanlar önem kazandı. Canikli Hacı Ali Paşa ve oğulları sadece Canik'te değil Trabzon, Amasya gibi komşu yörelerde de yöneticilik yaptı. 1808'de II. Mahmud başa geçince Tayyar Mahmud Paşa idam edildi ve Canikli Hacı Ali Paşa ailesinin nüfuzu sona erdi. Bu sülâleden sonra Hacı Ali Paşa'nın hazinedarı olan Süleyman Paşa'nın ailesi bazı kesintilere rağmen XIX. yüzyıl ortalarına kadar yöreyi yönetti. Süleyman Paşa 1841'de ölünce kardeşi Abdullah Paşa Canik muhassılı ve ardından Trabzon valisi oldu.

Abdullah Paşa'nın 1846'da azledilmesiyle bu ailenin dönemi sona erdi ve Canik'te mutasarrıf paşalar dönemi başladı.

Samsun Limanı, XVII ve XVIII. yüzyıllarda Sinop kadar olmasa da Kırım ve Kafkaslar'a pamuklu ihracatı yapılan bir çıkış noktasıydı. Sinop ve Trabzon limanlarının gölgesinde kaldığından Samsun'un ticaret açısından asıl önemi, Anadolu'daki ticaret yollarını Karadeniz'e bağlayan bir geçiş noktasında bulunmasından kaynaklanıyordu. Küçük Kaynarca Antlaşması ile (1774) önce Rus gemilerine, ardından Avusturya, İngiltere, Fransa ve diğer Avrupa devletlerine Karadeniz'de serbest dolaşım hakkı tanınmasıyla ticaret canlandı. Yüzyıl sonlarında Samsun Limanı'ndan mal alıp götüren gemi reislerinin çoğunun müslüman olup Samsun ve çevresinden olduğu anlaşılmaktadır. İhraç mallarının başında Amasya ve Tokat pamukluları ile hayvanî yağlar, deri vb. gelirken ithal malları arasında ham demir, Leh çuhası, sade yağ ve don yağı gibi ürünler vardı.

1813-1814'te Anadolu'yu gezen J. McDonald Kinneir'e göre Samsun'da beş adet minareli cami, bir hamam ve tüccarlar için bir han vardı; nüfusu 2000 kadardı. 1817-1818'de Bıjışkyan, Samsun'da kale ve binalardan, limanı geniş olmakla birlikte emniyetli bir sığınak olmadığından bahseder. Ona göre kasabada değişik milletlere mensup tüccarlar bulunmaktaydı. 1836'da J. Brunt şehir nüfusunu 10.000 olarak tahmin eder. 1838'de şehri ziyaret eden Henry Suter'e göre kasabada 450 Türk, 150 Rum aile vardı; Samsun'un pazarlarında bol mal bulunuyordu. Ancak bunlar mahallî tüketimden ziyade transit ticarete hizmet etmekteydi. Avusturya bandıralı buharlı gemilerle İranlı ve Avrupalı tüccarlar şehre uğruyor ve Karadeniz'i geçerek Rumeli ve Orta Avrupa ile ticaret yapıyordu. Kaynaklarda, şehrin havası ağır olduğundan Rum ve Ermeniler'in yarım saat mesafede yüksekte bulunan Kadıköy'de oturdukları belirtilir. Bununla birlikte daha düşük nüfus tahminleri de vardır. Samsun'u 1847'de ziyaret eden Osmanlı seyyahı Ferruhan Bey'e göre kasabada 500 Türk, 240 Rum, 60 Ermeni ve birkaç Avrupalı hânesi vardı ve toplam nüfus 6000 kadardı. Şehirde her etnik-dinî grubun ayrı mahallelerde oturduğu ve deniz kıyısındaki Türk mahallesinde bedesten, han, hamam, yedi cami ve dört türbe (Seyyid Kutbüddin, Îsâ Baba, Seydi Bey ve Hüseyin Gazi) bulunduğu ifade edilir. XIX. yüzyıl sonlarında Şemseddin Sâmi (1890'ların başında) Samsun nüfusunun 11.000 civarında olduğunu ve bunun üçte birinin müslüman, kalanının Rum,

Ermeni vb.nden oluştuğunu bildirir. Samsun'un buharlı gemi ulaşımına açılmasının ve yüksek vasıflı tütün ekiminin Bafra çevresinden başlayarak yayılmasının şehrin gelişmesine yol açması sonucunda Türk nüfusu arttığı gibi Trabzon'dan ve Ege kıyılarından, İç Anadolu'daki Türkçe konuşan Rum ve Ermeniler'den gelip yerleşenler oldu. Hiç şüphesiz nüfus artışında bu göçler birinci dereceden rol oynadı. Özellikle Rum nüfusun artışında İstanbul ve Batı Anadolu'dan göçlerin önemli katkısının olduğu, Rumlar'ın ve Ermeniler'in tütün ticareti denetimini ellerinde bulundurdukları anlaşılmaktadır. 1841 yılının Temmuz-Aralık aylarında Samsun Limanı'na elli dokuzu Türk, otuz dördü Avusturya bayrağı taşıyan toplam doksan yedi gemi 133.379 sterlinlik mal getirmiş, toplam 103 gemi ise 121.138 sterlinlik mal götürmüştü. İhraç ürünleri arasında Samsun'un yakın çevresinde üretildiği anlaşılan belli başlı kalemler tütün, salyangoz, çeşitli hububat ve baklagiller, bal mumu, keten, kendir vb. yer almaktadır. 1860'lar itibariyle Samsun'un İstanbul-Bağdat yolunun ana limanı olduğu ve yöre tütününün uluslararası pazarlarda müşteri bulduğu görülmektedir. Öte yandan Samsun Limanı XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kafkaslar'dan göçenler için büyük bir önem kazandı. Bu göçmenler iç kesimlere nakledilmekle birlikte bir kısmı Samsun yöresinde yerleşiyordu. 1880 yılında Samsun'da 34.877 kişi karaya çıkmış, bunların 1375'i ölmüş, 6538'i Canik sancağına yerleşirken kalanlar Ankara ve Sivas'a gönderilmiştir (Karpat, s. 111). Şehrin artan demografik ve ekonomik önemine paralel olarak 1865-1875 arasında İngiltere, Sicilya, Rusya, Avusturya, Belçika ve Amerika Birleşik Devletleri gibi devletlerin konsoloslarına rastlanmaktadır. Limanın, yeni yolların, okulların ve telgraf hatlarının açılması girişimleri ve alt yapı çalışmaları devam etse de Islahat Fermanı'ndan sonra yapımı tasarlanan Sivas-Samsun demiryolu projesi sonuçsuz kaldı. Şehrin 1869'da uğradığı yangının ardından vilâyet başmühendisi Briyo ve Hırsan Efendi tarafından yapılan çalışmalar çerçevesinde şehrin yeniden imar ve inşasına girişildi. Mimar Briyo şehri birbirini dik kesen cadde ve sokaklardan oluşacak şekilde planlamıştı. Bu faaliyet bugünkü modern Samsun'un fizikî yapısı üzerinde kalıcı bir etki yaptı. Samsun Limanı'nın ihraç ve ithal faaliyeti Millî Mücadele'nin başlangıç yıllarında biraz azalsa da önemli çapta sürdü. Marsilya, Londra, İtalya, İskenderiye, Liverpool, Amsterdam, New York vb. yerlere özellikle tütün ihraç etme işinin sürdürüldüğü; Hindistan, Amerika, Rusya, Yunanistan ve İngiltere'den kanaviçe çuval, un, tuzlu balık, şarap, kundura boyası, lastik çizme, benzin vb. ithal edildiği

görülmektedir.

Samsun özellikle Millî Mücadele açısından önemli bir mevkiye sahiptir. Daha Balkan savaşları sırasında sadakatlerinin Osmanlı Devleti’ne değil Yunanistan’a olduğunu açıkça ortaya koyan ve Doğu Karadeniz

bölgesinde bir Pontus devleti hayaliyle hareket eden birtakım Rum teşekkülleri (Pontus İdman Kulübü, Samsun Rum Göçmenler Cemiyeti, Mukaddes Rum Anadolu Cemiyeti gibi) ve kiliseler Mondros Mütarekesi’nin ardından faaliyetlerini hızlandırdı. Mustafa Kemal Paşa’nın Dokuzuncu Ordu müfettişi olarak gönderildiği Samsun’a geliş sebebi zâhiren buradaki Rum çeteleriyle müslüman çeteleri arasındaki çatışmalardı. Özellikle Nebyan dağını mesken tutan Rum çetelerinin saldırıları yörenin müslüman halkından tepki görmüş ve Müdâfaa-i Hukuk örgütlenmeleri çerçevesinde faaliyetler ortaya çıkmıştı. Anadolu’nun diğer yerlerinde olduğu gibi Samsun’da da önce mahallî cemiyetler (Cem‘iyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye, Karadeniz Türkleri Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti) kuruldu. Sivas Kongresi’nden sonra Anadolu ve Rumeli Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti etrafında birleşince Samsun’da da Boşnakzâde Süleyman Bey başkanlığında bir şube açıldı. Pontusçuluk faaliyetlerine karşı millî hükümet, askerî ve adlî tedbirlerin yanında sahil kesimindeki Rum halkının göç ettirilmesi gibi idarî tedbirlere de başvurdu. Millî Mücadele’nin son yılında Samsun, Yunan donanması tarafından bombalandı (7 Haziran 1922), hükümet binası ve meskenler tahribata uğradı. Mustafa Kemal Paşa’nın maiyetiyle 19 Mayıs 1919’da Millî Mücadele’yi başlatmak üzere Samsun’a çıkışı Türk tarihi bakımından müstesna bir önemi haiz olduğu gibi Samsun’un tarihinde de unutulmaz bir yere sahiptir.

İdarî Yapı. Eskiçağ’lardan beri meskûn bir yöre olan Samsun havalisi Türkler’in Anadolu’yu fethi sürecinde kısa zamanda Türkleşmiş ve İslâmlaşmıştır. Türkler bu yöreye Canit veya Canik adını vermiştir. Osmanlı devrinde de Vezirköprü, Lâdik ve Havza dışında bugünkü Samsun ile Ordu havalisi Canik olarak adlandırılmıştır. Klasik Osmanlı döneminden Cumhuriyet’e kadar günümüzdeki Kavak, Yakakent, Alaçam, Bafra, Samsun merkez, Tekkeköy, Asarcık, Ayvacık, Çarşamba, Salıpazarı, Terme gibi Samsun’un ilçeleriyle birlikte Ünye, Korgan, Kumru, Fatsa, Tekkiraz, Akkuş gibi Ordu’ya bağlı yerler Canik sancağına bağlıydı. Osmanlı

devrinde timar sistemi çerçevesinde sancak-nahiye, adlî-idarî açıdan ise kaza örgütlenmesi esastı. XV-XVI. yüzyıllarda Samsun, Bafra, Kavak, Arım (yaklaşık Çarşamba yöresi), Terme, Ünye ve Satılmış (Fatsa, Korgan ve çevresi) timar nahiyeleri, aynı zamanda birer kadılık bölgesiydi (kaza). XVII. yüzyılda Canik sancağı kazaları arttı. Canik sancağının Satılmış (Satılmış, Cevizderesi, Meydan, Keşderesi, Çöreği, Serkis), Terme (Terme, Akçay, Fenaris, İfraz), Arım (Arım, Ökse, Ayvacık, Hisarcık) kazalarının sınırları içinde yeni kazalar ortaya çıkarken Bafra'ya tâbi Alaçam nahiyesi de bu yüzyılda kaza statüsü kazandı. XVIII. yüzyılda güçlü âyan ailelerinin etki alanlarını Trabzon'a kadar uzatmalarının bir sonucu olarak Canik livâsı Trabzon eyaletine bağlandı. 1864 tarihli Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre yapılan düzenlemeler sırasında Canik sancağının kaza sayısı azaldı. 1855-1856'da Trabzon vilâyetinin beş sancağından biri Canik livâsı, Samsun, Bafra, Alaçam, Kavak, Çarşamba, Akçay, Ünye, Fenaris, Fatsa, Ayvacık, Ökse, Nâhiye-i Meydan ve Serkeş'ten oluşmaktayken salnâmelere göre 1869'da Canik sancağında dört kaza vardı: Samsun kazası ve ona bağlı Ma'den-i Kâbi ve Kavak nahiyeleri, merkez, Fatsa, Bolaman, Karakuş ve Niksar nahiyelerinden oluşan Ünye kazası, Alaçam nahiyesini içeren Bafra kazası ve Terme nahiyesini içeren Çarşamba kazası. Köy sayısı 862 idi. XV-XVI. yüzyıllar Canik sancağının kırsal nüfusu 1485'te yaklaşık 60-75.000 arasında iken 1576'da toplam tahminî köylü nüfusu 107-118.000 arasındaydı. Kasabaların ve askerî kesimin hesaba dahil edilmesiyle yörenin tahminî nüfusunun 1485'te 81.000, 1576'da 115-126.000 civarında olduğu söylenebilir. Bu nüfusun yaklaşık % 95'i müslüman, % 5'i gayri müslimdi (Rum ve Ermeni). Hatta tahrir kayıtlarına itibar edilecek olursa 1576'da gayri müslim oranı % 3,5 düzeyine kadar gerilemiştir. Avârıza tâbi nüfusun ayrıntılı biçimde yazıldığı 1642 tarihli mufassal avârız defterine göre (BA, MAD, nr. 3880) Canik sancağının kendir hasları bölgesi (Çarşamba-Terme-Ünye) dışında toplam kayıtlı nüfusu 733 askerî, 3719 reâyâ hânesi, 364 mücerret ve 361 muaf olarak tesbit edilmiştir (yaklaşık 20.000 kişi). Öte yandan aynı tarihe ait icmal kayıtlarına göre bu kesimde avârızla yükümlü gerçek hâne sayısı 3897 olarak belirlenmiş olup bunlar 351,5 avârız hânesi diye hesaplanmıştır. Tersâne-i Âmire'ye kendir ocaklığı olan Çarşamba (Arım, Ökse, Ayvacık, Hisarcık kazaları), Terme (Akçay, İfraz, Fenaris) ve Ünye yöresinde 5612 hâne (tahminen 28.000 kişi) tesbit edilmiştir (BA, KK, nr. 2603, s. 6). XIX. yüzyılda idarî bakımdan değişikliğe uğrayan sancakta 1869'da 8134 gayri müslim, 29.168 müslüman ahali yaşıyordu.

1298 (1881) tarihli Trabzon Vilâyeti Salnâmesi'ne göre Canik sancağının tamamında müslüman nüfusu büyük bir çoğunluğa sahip olmakla birlikte (127. 795 erkek nüfusunun 92.365'i yani % 72'si) Samsun kazasının 19.399 erkek nüfusunun 6460'ı müslüman, 12.753'ü Rum, 187'si Ermeni idi. Öte yandan 1881-1882 ve 1893 Osmanlı Genel Nüfus Sayımı verilerine göre (Karpat, s. 178) Canik merkez (Samsun) kazasında müslümanların (15. 502 erkek, 17.917 kadın) ve Rumlar'ın (15. 297 erkek, 17.628 kadın) sayısı hemen hemen aynıdır. 1319 r. (1904) yılında Canik sancağının müslüman nüfusu 114.317'si erkek ve 113.107'si kadın olmak üzere toplam 227.424 kişiden oluşurken Rumlar 35.905'i erkek ve 36.748'i kadın olmak üzere 72.653 kişilik bir nüfusa, Ermeniler ise 10.047'si erkek ve 9955'i kadın olmak üzere 20.002 kişilik bir nüfusa sahipti. Sancakta yetmiş dört Katolik (otuz dört erkek, kırk kadın) ve 557 Protestan (286 erkek, 269 kadın) kaydedilmiştir. Bu rakamlara göre 320.710 kişilik toplam nüfusun % 71'i müslüman, % 22,7'si Rum, % 6,2'si Ermeni idi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kafkaslar'dan yapılan göçlerle I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele sırasında ve sonrasında Balkanlar'dan ve Doğu Karadeniz'den gelenler bu nüfusta etkili olmuştur. Yöreden ayrılan Ermeni ve özellikle Rum nüfusa karşılık Canik vilâyetine mübadele döneminde toplam 22.000 göçmen yerleştirilmiş olup bunlar il nüfusunun % 11 oranında artmasını sağlamıştır.

Şehirdeki belli başlı tarihî eserler şunlardır: Büyük Cami (Vâlide Camii), Yalı Camii, Hacı Hatun Camii, Kale Camii (1314, İlhanlı Valisi Emîr Timurtaş tarafından yaptırılmıştır), Pazar Camii (XIV. yüzyıl İlhanlı eseri, 1819'da onarım geçirmiştir), Hançerli Camii, Şeyh Kutbüddin Camii ve Türbesi, Îsâ Baba Türbesi. Atatürk'ün Samsun'a çıkışı hâtırasına 1928-1931 yılları arasında Avusturyalı heykeltıraş Heinrich Krippel tarafından yapılan Atatürk Anıtı ile mimar Seçkin Viter tarafından projesi çizilen ve 1969'da açılan İlkadım Anıtı şehrin önemli anıtlarıdır. Tarihî kayıtlara göre Pazar mahallesinde bulunan Taşhan da önemli bir ticarî yapıdır. 1508 tarihli Arapça bir vakfiyede hanı saran mahzen ve dükkânların Ahî Ali Zâviyesi vakfı olduğu belirtilir. Şehirde Kale mahallesinde Canik muhassıllığı yapan hazinedarzâde Süleyman Paşa tarafından vakfedilen arasta vardır. Yapı muhtemelen 1785'ten önce inşa edilmiş, daha sonra Süleyman Paşa tarafından satın alınarak vakfedilmiştir.

Bugünkü Samsun. Cumhuriyet'in başında aynı isimle kurulan vilâyetin

(Samsun vilâyeti) merkezi olan Samsun şehri ilk nüfus sayımında (1927) 30.333 nüfusa sahip bulunuyor ve bu nüfus daha çok Kadıköy, Selâhiye ve Ulugazi mahallelerinde toplanıyordu. Şehrin nüfusu 1950'li yıllara kadar fazla bir artış göstermemiş, ilk defa 1955 sayımında 50.000'i aşmıştır (62.629). Bu tarihlerden itibaren nüfus artışına paralel biçimde alanı genişleyen Samsun şehri Subaşı, Saathane ve Cumhuriyet Meydanı semtlerine doğru yayılmış, daha sonra Ondokuzmayıs, Hürriyet ve Çiftlik mahalleleri yönünde genişlemiştir.

Bu genişlemelerden önce şehir dar bir kıyı şeridinden ibaret iken kıyı şeridinden taşarak şeridi kuşatan yamaçlarda 100 metreyi aşan yüksekliklere kadar yayılmıştır. Son on yıldaki gelişmeler ise genellikle Bafra istikametine yani batıya doğru olmaktadır. Mekân genişlemesine paralel olarak nüfus artışı da hızlanmış, 1965'te 100.000'i aşan nüfus (107.510) 1980'de 200.000'e yaklaşmış (198.749), 1990'da 300.000'i aşmış (303.979), 2007 sayımında 423.859'u bulmuştur. Gerek mekânsal gerekse ona paralel biçimde giden sayısal gelişmelere yol açan faktörler olarak Samsun-Sivas demiryolunun tamamlanarak (1932) şehrin Anadolu demiryolu ağına bağlanması, 1960'ta modern bir limana kavuşması, un, salça, bitkisel yağ, süt ürünleri, sigara (eskiden Samsun şehrinde iken şimdi Ondokuzmayıs ilçesinde), orman ürünleri, çimento, gübre, azot ve sülfürik asit, bakır ve pirit filizlerini işleyen Karadeniz Bakır İşletmeleri (şehrin sınırları dışında, fakat günümüzde şehirle âdeta bütünleşmiş durumda olan Tekkeköy ilçesi sınırları içindedir) gibi endüstri kuruluşlarının devreye girmesi, 1963 yılında Samsun Fuarı'nın kurulması, 1970'li yıllardan sonra Ondokuz Mayıs Üniversitesi gibi eğitim kurumuna kavuşması ve 1993'te "büyükşehir" statüsü kazanması sayılabilir.

Samsun şehrinin merkez olduğu Samsun ili Ordu, Tokat, Amasya, Çorum ve Sinop illeriyle, kuzeyden Karadeniz'le kuşatılmıştır. Merkez ilçe dışında Alaçam, Asarcık, Ayvacık, Bafra, Çarşamba, Havza, Kavak, Ladik, Ondokuzmayıs (Engiz / Ballıca), Salıpazarı, Tekkeköy, Terme, Vezirköprü ve Yakakent adlı on dört ilçeye ayrılmıştır. 9083 km² genişliğindeki Samsun ilinin 2007 sayımına göre nüfusu 1.228.959, nüfus yoğunluğu ise 135 idi. Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2007 yılı istatistiklerine göre Samsun'da il ve ilçe merkezlerinde 485, kasabalarda 139 ve köylerde 1990 olmak üzere

toplam 2614 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı 209'dur.

BİBLİYOGRAFYA

Strabon, Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: XII-XIII-XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1993, s. 15, 20, 28; Clavijo, Anadolu, Orta Asya ve Timur (trc. Ömer Rıza Doğrul, s.nşr. Kâmil Doruk), İstanbul 1993, s. 67; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 152; J. Schiltberger, Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427 (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1995, s. 48-51; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 541-547, 593-603; Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları: 387 Numaralı Defteri Karaman ve Rum'un Canik Livâsı'na Âit Bölümü (1520) (haz. Bahaeddin Yediyıldız v.dğr.), Ankara 2002; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 623-624; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), II, 45-46; J. P. de Tournefort, Tournefort Seyahatnamesi (ed. Stefanos Yerasinos, trc. Teoman Tunçdoğan), İstanbul 2005, II, 116, 223; Ch. Texier, Küçük Asya: Coğrafyası Tarihi ve Arkeolojisi (trc. Ali Suad, nşr. Kâzım Yaşar Kopraman - Musa Yıldız), Ankara 2002, III, 204-212; W. M. Ramsay, The Historical Geography of Asia Minor, London 1890, s. 27-28, 114, 262; R. Vadala, Samsoun: Passé-Présent-Avenir, Paris 1934; Ali Tanoğlu, "Samsun Şehri", Dördüncü Üniversite Haftası, İstanbul 1943, s. 44-71; Ali Sarcan, Samsun Tarihi, Ankara 1966; Cumhuriyetin 50. Yılında Samsun-1973 İl Yıllığı, Ankara 1974; P. Minas Bıjışkyan, Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası: 1817-1819 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1979, s. 34; Ercan Tatlıdil, "Göç ve Kentsel Gelişme, Samsun Örneği", Birinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri (13-17 Ekim 1986), Samsun 1988, s. 351-373; Bayram Kodaman, "XVIII. Yüzyılda Samsun Gümrüğü", İkinci Tarih Boyunca Karadeniz Kongresi Bildirileri: 1-3 Haziran 1988 (haz. Mehmet Sağlam v.dğr.), Samsun 1990, s. 92-97; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Osmanlı Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara 1991, s. 301, 309, 311, 359; İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992, s. 116, 137-141; Suraiya Faroqhi, Osmanlı'da Kentler ve Kentliler (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, s. 111-112, 131-133; a.mlf., "Samsun", EI² (İng.), VIII, 1052-1054; Sümer Atasoy, Amisos: Antik Çağda Bir Karadeniz Kenti, Samsun 1997; Mehmet

Emin Yolalıcı, XIX. Yüzyılda Canik (Samsun) Sancağı'nın Sosyal ve Ekonomik Yapısı, Ankara 1998, tür.yer.; Geçmişten Günümüze Kültür Değerleriyle Samsun, Samsun 1999; Mehmet Öz, XV. ve XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı, Ankara 1999, tür.yer.; 19 Mayıs ve Millî Mücadelede Samsun Sempozyumu: Bildiriler (20-22 Mayıs 1999), Samsun 2000; Nedim İpek, Mübadele ve Samsun,

Ankara 2000; Rıza Karagöz, Canikli Ali Paşa, Ankara 2003, tür.yer.; Canay Şahin, The Rise and Fall of an Ayân Family in the Eighteenth Century Anatolia: The Caniklizâdes (1737-1808) (doktora tezi, 2003), Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kemal H. Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul 2003, s. 111, 178; Yılmaz Can, Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler, İstanbul 2004; Geçmişten Geleceğe Samsun: 1. Kitap (haz. Cevdet Yılmaz), Samsun 2006; Mehmet Okur, Millî Mücadele'de Karadeniz Bölgesi'ne Yönelik İngiliz Faaliyetleri, Ankara 2006, s. 88-112, 136-139, 285-298, 323-344, 362-366; Geçmişten Geleceğe Samsun: 2. Kitap (haz. Cevdet Yılmaz), Samsun 2007, tür.yer.; M. Sami Bayraktar, "Samsun'da Osmanlı Dönemine Ait Bir Grup Ticari Yapı", Karadeniz Tarihi Sempozyumu: 25-26 Mayıs 2005 (haz. Kenan İnan v.dğr.), Trabzon 2007, I, 515-540; M. Yavuz Erler, "Karadeniz'de Avrupai Bir Kent: Samsun", a.e., s. 541-569; A. A. M. Bryer, "The Tourkokratia in the Pontos: Some Problems and Preliminary Conclusions", Neo-Helenika, I, Austin 1970, s. 30-54; a.mlf., "Greeks and Türkmens: The Pontic Exception", Dumbarton Oaks Papers, XXIX, Washington 1975, s. 115-151; Ercüment Kuran, "Cumhuriyet Döneminde Samsun'un Ekonomik Sosyal ve Kültürel Gelişmesi", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 7, Samsun 1992, s. 121-125; Hamza Uzuneminoğlu, "Şehirlerin Alan Bakımından Gelişmesi ve Samsun Örneği", a.e., sy. 8 (1993), s. 273-289; Kāmûsü'l-a'lâm, III, 1762-1763; IV, 2931-2932; Besim Darkot, "Samsun", İA, X, 172-178.

Mehmet Öz

SAN‘A

(صنعاء)

Yemen Cumhuriyeti’nin başşehri.

Arap yarımadasının en eski yerleşim merkezlerinden biridir. Kızıldeniz’den 170 km. içeride ve 2200 m. yükseklikte kurulan şehrin adı muhtemelen Sebe dilinde “iyi korunmuş” anlamına gelmekte, etrafının Serât, Nukum, Ayban gibi dağlarla ve Nahdeyn tepeleriyle çevrilmiş olması da bu tanımlamayı doğrulamaktadır. İslâm kaynaklarında eski adının Ezâl olduğu söylenir ve kuruluşu Hz. Nûh’un oğlu Sâm’a dayandırılır. Şehir Dımaşk yakınlarında aynı adı taşıyan köyle (San‘âü’ş-Şâm) karışmaması ve özellikle San‘ânî nisbesiyle bilinen kişilerin ayırt edilmesi söz konusu olduğunda San‘âü’l-Yemen şeklinde de kullanılır (Sem‘ânî, VIII, 92; Yâkūt, III, 426, 430).

Yemen’de kurulan Sebe, Himyerî ve diğer devletlerin başlıca şehirlerinden biri ve en önemli ticaret merkezi olan San‘a, Çin ve Hindistan’dan gemilerle Aden’e getirilen malların kara yoluyla yarımadanın kuzeyine ve oradan Avrupa’ya taşınmasında önemli rol oynamaktaydı. Şehir, Yahudiliği benimseyen Himyerî hükümdarı Zûnüvâs’ın hıristiyanlara acımasız işkenceler yapması üzerine yardıma gelen Habeş ordusu tarafından ele geçirildi (525) ve elli yıl kadar süren Habeş hâkimiyeti döneminde Yemen valileri burada oturdu. Bu istilâ sırasında milâttan önce I. yüzyılın son çeyreğinde yapıldığı tahmin edilen, Arap şiirinin önemli motiflerinden Gumdân müstahkem sarayı Habeşler tarafından tahrip edildi. Valilerden Ebrehe büyük bir kilise (kalîs, kulleys) yaptırarak San‘a’yı yarımadanın dinî merkezi haline getirmeye çalıştı; bu amaçla Mekke üzerine yürüyüp Kâbe’yi yıkmak istedi fakat başaramadı (bk. EBREHE). Himyerîler’den Seyf b. Zûyezen, Kisrâ Enûşirvân’ın (531-579) Vehriz kumandasında gönderdiği ordunun desteğiyle Habeş hâkimiyetine 570’te son verdiyse de bir süre sonra öldürüldü (575 [?]). Bunun üzerine kisrâ tarafından ikinci defa Yemen’e gönderilen Vehriz, Seyf b. Zûyezen’in oğlu Ma‘dîkerib’i vasal hükümdar ilân etti ve kendisi de Sâsânî valisi sıfatıyla San‘a’ya

yerleşti.

Elli yıl kadar Yemen'de kalan Sâsânîler'in son valisi Bâzân, Medine'ye gönderdiği iki elçisinin Hz. Peygamber'den getirdiği mesaj doğrultusunda İslâm'ı kabul etti ve o sırada Kisrâ II. Hüsrev Pervîz'in de öldürülmüş olması üzerine Yemen'in ilk müslüman valisi oldu; konağının bahçesine de bugün Câmiu'l-kebîr adıyla bilinen caminin

bulunduğu yerde bir mescid yaptırdı. Bâzân'ın ölümünden (10/632) sonra Resûl-i Ekrem yerine oğlu Şehr b. Bâzân'ı görevlendirdi. Ancak peygamberlik iddiasıyla ayaklanan Esved el-Ansî onu öldürerek yönetimi ele geçirdi. Resûlullah, Yemen'deki Sâsânî hâkimiyeti döneminde İranlılar'ın yerli kadınlarla evlenmeleri sonucunda ortaya çıkan ve Ebnâ denilen sosyal zümreye mensup sahâbîlerden Vebr b. Yuhannis ile Fîrûz ed-Deylemî'yi Yemenli liderlere göndererek Esved el-Ansî'yi ortadan kaldırttı (11/632). Hemen ardından Kays b. Mekşûh el-Murâdî'nin başlattığı isyanı da Hz. Ebû Bekir'in San'a'ya vali tayin ettiği Fîrûz ed-Deylemî bastırdı. 233'te (847) Mütevekkil-Alellah'ın San'a valisi Himyer b. Hâris, bölgede bir süredir Abbâsîler'e karşı mücadele veren Ya'fur (Yu'fir) b. Abdurrahman el-Himyerî'nin karşısında yenilince San'a'da 387 (997) yılına kadar sürecek olan Ya'furî hâkimiyeti başladı. 288'de (901) Yemen Zeydîleri'nin kurucusu Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, 293'te (906) Karmatîler'den Ali b. Fazl, San'a'yı bir süre işgal etti ve şehir bu süreçte birkaç defa el değiştirdi. Son Ya'furî emîri Abdullah b. Kahtân (955-997) hutbeleri Fâtımî halifesi adına okutmaya başladı. 439'da (1047) bölgedeki Fâtımî davetinin etkisinde kalan Ali b. Muhammed es-Suleyhî, San'a'da Suleyhîler hânedanını kurdu; şehir 481 (1088) yılında yönetim merkezinin Zûcible'ye taşınmasına kadar başşehir olarak kaldı. Suleyhî Emîri Sebe b. Ahmed'in ölümünden sonra Hâtim b. Gaşîm el-Mugallisî, San'a ve civarını ele geçirip kendini sultan ilân ederek Hemdânîler hânedanını kurdu (492/1098). Son Hemdânî sultanı Ali b. Hâtim döneminde Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Turan Şah, San'a'ya girerek Hemdânî saltanatına son verdi (570/ 1174). Şehir 595 (1198) ve 611 (1214) yıllarında bir süre Zeydî imamlarından Abdullah b. Hamza el-Mansûr-Billâh'ın eline geçti. Yemen Eyyûbîleri'nin son hükümdarı el-Melikü'l-Mes'ûd Selâhaddin Yûsuf'un Mekke'ye vali tayin ettiği Nûreddin Ömer b. Ali er-Resûlî'nin onun ölümünden sonra Tihâme, San'a ve Taiz'i idaresi altına alması (626/1229)

ve birkaç yıl sonra bağımsızlığını ilân etmesiyle (632/1235) Resûlî hâkimiyeti başladı. San‘a, Resûlîler (1229-1454) ve halefleri Tâhirîler (1454-1517) döneminde birçok defa Zeydîler'le el değiştirdi.

Osmanlı hâkimiyeti öncesi kısa bir süre Memlükler'e bağlı Mekke şerifi II. Berekât'ın yönetiminde kalan San‘a tekrar Zeydî imamı Mütevekkil-Alellah Yahyâ Şerefeddin'in eline geçti (922/1516); Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı almasıyla da Osmanlı hâkimiyetine girmiş sayıldı (1517). Ancak şehrin fiilen Osmanlı topraklarına katılması, Kanûnî Sultan Süleyman zamanında Yemen Valisi Ferhad Paşa'ya bağlı kumandanlardan Özdemir Paşa tarafından gerçekleştirildi (953/1546). San‘a, Osmanlı Devleti'nin Yemen hâkimiyeti süresince Yemen vilâyetinin merkez sancağı oldu. Ancak 973'te (1565) Yemen, San‘a ve Yemen adlarıyla iki beylerbeyliğe ayrıldı. İki yıl sonra bölgede isyanlar çıktı ve İmam Mutahhar, San‘a'yı ele geçirdi. Koca Sinan Paşa'nın Yemen Seferi sırasında 977'de (1569) yeniden Osmanlı yönetimine girdi (TSMA, Emanet Hazinesi, nr. 8931; BA, YEE, 94/ 2). Birinci dönem Osmanlı hâkimiyeti, 1038'de (1629) Haydar Paşa'nın İmam Muhammed b. Kāsım el-Müeyyed-Billâh'a yenilmesiyle kesintiye uğradı; XIX. yüzyılın ortalarına kadar San‘a'yı ve Kuzey Yemen'i Zeydî imamları kontrol ettiler. Yemen Valisi Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın 1872'de San‘a'ya

girmesiyle Osmanlı Devleti'nin ikinci dönem hâkimiyeti başladı ve 1918 yılına kadar sürdü. Kısa aralıklar hariç 300 yıldan fazla bir süre Osmanlılar'a bağlı kalan San‘a, 1962'de Zeydî imamlarının hâkimiyetini sona erdiren Yemen Cumhuriyeti'nin, bu devletin ikiye ayrılmasından sonra Yemen Arap Cumhuriyeti'nin ve tekrar birleşmesinden (1990) sonra da yeni kurulan Yemen Cumhuriyeti'nin başşehri oldu.

XIX. yüzyılın ortalarında surlarla çevrili olan San‘a'da 5000 hâne nüfus (20.000 civarı), elli cami, on hamam, büyük bir çarşı, çok katlı kâgir kule-evler (DİA, XI, 508-509), hanlar, bir askerî hastahane ve sur dışında kışlalar bulunuyor, aynı zamanda şehir özellikle ticaretin yanında ipek ve pamuk dokuma tezgâhları ile önemli bir sanayi merkezi sayılıyordu; demiryoluyla da komşu şehirlere bağlanmıştı (BA, A. DVN.MKL, 58/60). Günümüzde şehrin sur içindeki kısmı birbirinden farklı iki büyük semt halindedir. Doğuda karmaşık yapılı

Arap şehri, batıda bahçeler içinde gevşek dokulu Türk şehri görünümü hâkimdir. Yahudi mahalleleri de Osmanlı memurları için kurulan batı bölümündedir. Hemen bütün Arap şehirlerinde olduğu gibi San‘a’nın doğu kesiminde de günlük yaşam ve ticarî etkinlikler Câmiu’l-kebîr çevresinde gelişmiştir. 2004 yılı sayımında nüfusu 1.747.627 olan şehirde açılan üniversite ve diğer modern kuruluşlar nüfusun hızlı artışına sebep olmaktadır. San‘a doğumlu veya bir süre burada yaşamış olup San‘ânî nisbesiyle bilinen birçok kişi vardır (Sem‘ânî, VIII, 92; Yâkūt, III, 428).

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVN.NMH, dosya, nr. 5/9; BA, İ.DH, nr. 16424, 19119, 32566, 45277, 45341, 45350, 45397, 50087, 50186; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti’l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva‘ el-Hivâlî), Beyrut 1394/1974, s. 80-81; Ahmed b. Abdullah er-Râzî, Târîḫu medîneti Ṣanʿâʾ (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), San‘a 1401/1981; Sem‘ânî, el-Ensâb, VIII, 91-96; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 425-431; Himyerî, er-Ravżü’l-miʿṭâr, s. 359-360; Nehrevâlî, el-Berḳu’l-Yemânî fi’l-fetḥi’l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, tür.yer.; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San‘a, İstanbul 1291, II, 85-120, 147, 292; C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, Copenhagen 1774, I, 394-430; Hasan Süleyman Mahmûd, Târîḫu’l-Yemeni’s-siyâsî fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Bağdad 1969, tür.yer.; İhsan Süreyya Sırma, Osmanlı Devletinin Yıkılışında Yemen İsyanları, İstanbul 1980, s. 58, 62-66; Hulûsi Yavuz, Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen’de Osmanlı Hâkimiyeti: 1517-1571, İstanbul 1982, s. 55-57, 75, 79, 101; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 66, 69-75; R. B. Serjeant - R. Lewcock, San‘a: An Arabian Islamic City, London 1983, s. 310-390; Muhammed b. Ahmed el-Hacerî, Mecmûʿu büldâni’l-Yemen ve ḳabâʾilihâ (nşr. İsmâil b. Ali el-Ekva‘), San‘a 1404/1984, III-IV, 483-547; R. Lewcock, The Old Walled City of Ṣan‘ā, Paris 1986, tür.yer.; Abd al-Muhsin Mad‘aj M. al-Mad‘aj, The Yemen in Early Islam 9-233/ 630-847: A Political History, London 1988; İsmâil el-Ekva‘, “Lemḥa târîḫiyye ʿan Ṣanʿâʾ”, İklîl, I/5, San‘a 1981, s. 9-13; Abbas Fâzıl es-Sa‘dî, “Neşʾetü medîneti Ṣanʿâʾ ve teṭavvürühâ”,

Mecelletü'l-buḥûs ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, XIII-XIV, Kahire 1987, s. 245-267; R. Strothmann - [N. Çağatay], "San'â", İA, X, 179-183; O. Löfgren, "Ghumdān", EI^{2} (İng.), II, 1096; G. R. Smith, "Ṣanʿāʾ", a.e., IX, 1-3; Nur Akın, "Ev", DİA, XI, 508-509.

Mustafa L. Bilge

SANÂİ‘

(bk. EBDÂN).

SAN‘ÂNÎ, Abdürrezzâk b. Hemmâm

(bk. ABDÜRREZZÂK es-SAN‘ÂNÎ).

SAN‘ÂNÎ, Emîr

(bk. EMÎR es-SAN‘ÂNÎ).

SANAT

(الصنعة)

Arapça’da san‘ (sun‘) “yapmak, etmek”, sana‘ “işinde mahir olmak”, san‘at ise “yapılan iş, meslek” anlamına gelir. Terim olarak sanat “maddî veya zihnî bir iş ve çabada izlenen düzenli ve özel yol, yöntem” diye tarif edilmiştir. Yine Arapça fen kelimesi “bir işte maharet kazanmak, süslemek” mânasında masdar; “bir meslek veya sanatla ilgili özel kuralların bütünü, ilmî nazariyeleri el yatkınlığı ve öğrenimle elde edilen vasıtalarla uygulama, akla ve kalbe en yüksek güzellik tadını verecek şekilde bir duygu ve düşünceyi ifade çabası” anlamlarında isim olarak kullanılmıştır. Arapça’da sanat ve fen kelimelerinin anlamları arasındaki bu benzerlik Türkçe’ye de geçmiş, es-sanâiu’l-cemîle ve daha çok el-fünûnü’l-cemîle diye ifade edilen güzel sanatlar Osmanlı Türkçesi’nde sanâyi-i nefîse, fünûn-i nefîse gibi terkiplerle karşılanmıştır. Batı dillerindeki art kelimesinin aslı Latince “düzenlemek” anlamındaki arstır. Literatürde sanat için yapılan birçok tanımdan bazıları şunlardır: İnsanın el becerisiyle yaptığı şeyler; gözlem, çalışma veya uygulama yoluyla elde edilen üstün nitelikli öğrenme yeteneği; bir işi belli bir estetik duyguyu yansıtacak biçimde gerçekleştirme tarzı; bir etkinliğin gerçekleştirilmesi veya belli bir işin yapılmasıyla ilgili yöntem, bilgi ve kuralların tamamı.

İslâm sanatı bütün tezahür şekillerinde İslâm’ın varlık ve hayatı algılayış ve anlamlandırış biçimini yansıtır. Diğer bir ifadeyle İslâm sanat eserleri onları ortaya koyanların inanç ve hayat tarzlarının en somut göstergesidir. Bu sanat İspanya’dan Endonezya’ya, Orta Asya’dan Büyük Sahrâ’nın güney uçlarına kadar birbirinden çok uzak ülkeleri birleştiren bir kültürün ve medeniyetin ifadesidir. Başta mimari eserler olmak üzere hat, mûsiki ve tezhipten giyim kuşamla ilgili olanlarına kadar bütün sanat eserleri bu geniş alanda bir geleneğin inanç ve hassasiyetini, sosyal ve ekonomik yapısını, politik motivasyonunu ve görsel duyarlılığını göz kamaştırıcı bir şekilde dışa vurur. İslâm sanatı İslâm mâneviyatı ve dünya görüşünün biçimler alanındaki bir açılımıdır. İslâm sanat eserleri dönemden döneme ve bölgeden bölgeye çeşitlilik gösterse de bunların gerek mânevî

amaçlarındaki birlik gerekse sergiledikleri estetik zevk ve anlayıştaki tutarlılık İslâm'ın güç ve soluğunun açık bir kanıtıdır. Kelâm konularından ticarî hayata, savaştan özel zevk ve beğenilere kadar İslâm'ın hayat ve var oluşla ilgili kendine has duyuş, duruş, seziş, kavrayış ve yorumu bu eserlerde çok canlı bir estetik ifadeye kavuşur (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 7). Bu sanat anlayışında estetik zevk ahlâkî değerden bağımsız olmadığı gibi sanatla onun fonksiyonel yönü olan zanaat birbirinden ayrı düşünülmez ve bunlar sonunda hikmetle birleşir.

İslâm sanatının başlangıçtan beri değişmeyen temel niteliği özgün üslûbu, motif zenginliği ve kendine has mimari sistemiyle aynı inanç ve zihniyet dünyasının estetik bir yansıması olmasıdır. Söz konusu nitelik medeniyet tarihi bakımından hemen göze çarpacak şekilde belirgindir ve bu bakış açısından İslâm sanatı, Bizans'tan Rönesans'a birbirinden oldukça farklı aşamalardan geçmiş hıristiyan sanatından ayrılmaktadır. Müslüman sanatçı, bir Rönesans ressamı gibi eski üslûptan kopmayı ifade eden köklü bir yenilik arayışı içinde olmaktan ziyade kendinden önceki üslûbu birtakım ince çeşitlemeler ve uyarlamalarla yenileyerek ihya etmek istemiştir. Onun bağlı bulunduğu geleneği yenileyerek geleceğe taşıma kaygısı, İslâm sanatındaki tarihsel sürekliliğin zihniyet dünyasıyla ilgili sebeplerinden biridir. Fakat bu durum İslâm sanatının tarih boyunca aynı kaldığı, hiçbir değişme ve gelişme göstermediği anlamına gelmez. Kültürel coğrafya ve tarihsel şartlarla alâkalı belirli hususların İslâm sanat geleneğini özünden koparmayan birtakım farklılaşmalara sebep olduğu da âşikârdır. Nitekim hicretten sonra henüz yirmi yıl bile geçmeden Suriye ve Mısır'ın Bizans, Irak ve İran'ın Sâsânî egemenliğinden çıkarak dârülislâma dahil olması, müslüman sanatçıların bu iki büyük medeniyet havzasına ait teknik birikimlerden rahatça yararlanmasını mümkün kılmıştır. Ancak bu türden dış birikimlerin İslâm dininin doğduğu kültürel coğrafyaya has tecrübe dünyasının yanı sıra İslâm'ın özellikle Kur'an yazısında kendini özgün biçimleriyle gösteren stil anlayışıyla dengelendiği ve sonuçta İslâm inançlarıyla uyumlu bir sanat geleneğinin oluştuğu da açıktır. Bilhassa yönetim merkezinin dört halife döneminde saf nebevî inancın yaşandığı Medine'den, önce Emevîler'ce Şam'a (Dımaşk), sonra da Abbâsîler'ce

Bağdat'a taşınmasının ardından İslâmî denilebilecek bir sanatın İslâm medeniyetinin bir tezahürü olarak gelişmeye başladığı inkâr edilemez. Bu

gelişimin erken safhalarında özellikle mimari ve dekorasyon alanıyla ilgili olarak Bizans, Sâsânî ve Mezopotamya kültüründe popüler olan sanatsal öğelerden istifade edildiği bir gerçektir. Ancak İslâm medeniyeti kendine has kimliğini geliştirdikçe Bağdat, Suriye, Mısır, İran, Orta Asya, Hindistan, Anadolu, Balkanlar, Kuzey Afrika ve Endülüs kültür coğrafyasında ortaya konan sanat ürünleri özgün üslûbunu daha belirgin biçimde kendini gösterecektir. Kısacası dârülislâmın bu geniş coğrafyasında müslümanlar yerel şartlar, dış birikimler, teknik imkânlar ve sosyopolitik isteklere göre nisbî farklılıklar gösterse de temellerini İslâm mâneviyatından alan dünya görüşlerinin güçlü yönlendirmesiyle İslâmî bir sanat üslûbu geliştirmeyi başarmışlardır (Rice, s. 7-10).

Bununla birlikte İslâm sanatının İslâmî niteliği ve doğası hakkında modern araştırmacıların farklı yorumlara sahip olduğu görülmektedir. Söz konusu yorumlar içinde, İslâm sanatı ve mâneviyatı arasında bire bir ilgi kurarak mutlak ve değişmez bir İslâmîlik fikrinden hareket eden görüşler kayda değer bir yaygınlık kazanmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr'ın yanı sıra Titus Burckhardt, Lale Bahtiyar gibi yazarların savunduğu bu görüş aynı zamanda İslâm sanatının, özünde tasavvufî mâneviyatın bir tezahürü olduğu yaklaşımını öne çıkarmaktadır. Bu yazarlara göre tasavvuf İslâm'ın kalbini temsil eder, dolayısıyla İslâm sanatı, fizikî gerçekliğin süreksiz olduğunu vurgulayan tasavvufî ilke merkeze alınarak açıklanabilir. Aynı yaklaşımın bazı sürümlerinde, sanatsal formların merkezine harf ve sayı sembolizmini yerleştiren ve Pisagorcular'dan beri bilinen bu tür sembolik yaklaşımları İslâm'a özgü sayan yorumlara da rastlanmaktadır. İslâm sanatının tamamıyla dinî olduğu yahut kaynağını tamamen dinden aldığı şeklindeki yorumlar ise zaman zaman aşırı genelleyici bir tutumun ifadesi olabilmektedir. Bu tutum, İslâm'da mutlak bir tasvir yasağının bulunduğu varsayımından hareketle müslümanların resimleme ve süslemede diğer kültürlerde rastlanmayan, tamamen kendine özgü bir gelenek oluşturduğu düşüncesini telkin etmektedir. Ancak bazı hadislerde canlı hayvan ve insan tasvirleri konusunda getirilen sınırlamalara rağmen Hint-Moğol resminde canlılarla ilgili oldukça gerçekçi bir tutumun sergilenmiş olması bu yaklaşımı tartışılır kılmaktadır. Nitekim yasak denilen figürlerin İslâm sanat tarihinde bilinen birçok örneğinde uygulanmış olması gelenekte tam bir uygulama standardının bulunmadığını göstermektedir. Bunların yanı sıra Gazzâlî gibi dinî otoritelerin, tıpkı felsefenin gelişimini engelledikleri

efsanesi gibi İslâm resminin gelişimine de ket vurdukları iddiası aynı çerçevede gündeme gelmektedir. Bu tartışmalarda resme dair meseleler sadece tasvir yasağıyla ilgili değildir. Meselâ İslâm resminin özellikle minyatürlerde ortaya konan mekân ve perspektif fikrinden, anatomi bilgisinden, renk kullanım tekniklerinden yoksun, özensiz ve naif tarzlarıyla İslâm'ın büyük sanat gelenekleri yanında küçük ve önemsiz bir başarıyı temsil ettiği şeklindeki kanaatler de tartışmaya açıktır. Bütün bunlardan daha ilginç olanı, atomculuğun İslâm kelâm geleneğinde belirleyici bir kozmolojik görüş olmasından hareketle İslâm medeniyetinde eserin kurucu öğesi olarak bütünden ziyade tek tek parçaların görüldüğü ya da eserin bu parçalara indirgendiği, dolayısıyla İslâm sanatının atomcu bir nitelik taşıdığı iddiasıdır. Atomculuğun İslâm entelektüel geleneğinde önemli bir görüş olduğu doğrudur, fakat bu görüşü İslâm sanatının bir ilkesi gibi ortaya koymak, müslüman sanatçının dikkatlere arzettiği şeyin eserinin bir parçası değil bütünü olduğu gerçeğiyle çelişir. İslâm sanatı diye özgün bir geleneğin varlığını kabule dayalı bu tür fikirlere karşılık İslâmî estetik diye bir algı formunun olmadığını ileri süren ve sanatta İslâmî denilebilecek bir amacın mevcudiyetine aşırı bir ihtiyatla yaklaşan Oleg Grabar gibi yazarların eleştiriyi hak eden fikirleri de söz konusudur. Bu eleştiriler, gerek müslüman sanatçının gerekse dindaşı olan muhatabının tasavvur ve tahayyül dünyasını yönlendiren genel birtakım İslâmî ilkelerin var olduğu gerçeğinden hareket etmektedir (İslâm sanatının doğasıyla ilgili söz konusu modern yorumlar ve eleştirileri için bk. Leaman, s. 7-35).

Gerçekte İslâmî kelimesi sadece dine ve imana değil bütün bir kültüre işaret eder. Zira İslâm söz konusu olduğunda dinî olanı dünyevî olandan ayırmak mümkün değildir. İslâm olgusu, yayıldığı topraklarda mensuplarının algılayış ve kavrayış gücünde hızlı ve çarpıcı dönüşümlere sebep olmuş, yepyeni bir sanat form ve üslûbu ortaya çıkarmıştır. Öyle ki, ilk dönem İslâmî eserlerin yapı ve tezyinatında görülebilecek etkilenmeler ne olursa olsun bu eserlerin müslümanlar adına ve İslâm'ın güttüğü amaç uğruna üretilmiş olma özelliğinde birleştiği açıkça görülür (Yetkin, s. 5-6; Grabar-Ettinghausen, s. 17; Seyyid Hüseyin Nasr, s. 68; Lings, s. 13).

İslâm sanatının hem oluşum hem olgunluk döneminde şu hususlar ilham kaynağı olmuştur: 1. Allah'ın birliğini, O'nun zaman ve mekândan bağımsız olduğunu vurgulayan tevhid ve tenzih ilkesi; 2. Camide kılınan

namaz; 3. Cami mimarisi için bir ilk örnek teşkil eden Mescidi Nebevî; 4. Bilgi ve irfan açısından en değerli kaynak olan Kur’an ve hadis. Bu kaynaklara sadakatle natüralizm ve tasvirden, buna bağlı olarak perspektif ve gelişmeden uzak duruş, üslûplaştırma, simetri, hareket doğurucu şekilcilik ve sonsuzluk fikrine yapılan vurgu İslâm sanatının şekil ve gaye birliğini sağlayan hâkim özellikleri olmuştur (Grabar-Ettinghausen, s. 22; L. Lamya’ al-Faruqi, s. 193 vd.; al-Faruqi, XXXVII [1973], s. 81).

Hat ve arabesk gibi çeşitli sanat dallarını da bünyesinde barındıran mimarinin İslâm sanatında en ön sırada yer aldığı söylenebilir. Mimarinin İslâm sanatları içindeki bu önceliğinden ve kutsal sanatın dindeki ayrıcalıklı yeri ve öneminden dolayı Titus Burckhardt, “İslâm nedir?” sorusuna kısaca Kurtuba Camii’ni veya Süleymaniye Camii’ni göstererek karşılık vermenin mümkün olduğunu söyler (Art of Islam, s. 1). Farklı dönem ve bölgelerde ortaya konmuş sanat eserleri çeşitli merkezî tezahürlerinde İslâm’ın ruhu ile daima uyum içinde olmuştur. Bu bakımdan İslâm sanatını “İslâm dini ya da medeniyetinin en derunî yönünün kendi tarzında bir dışa vurumu” diye tanımlamak mümkündür. Sanatın özü olan güzellik İslâmî dille ilâhî bir niteliktir. Zira, “Allah güzeldir, güzelliği sever” (Müslim, “Îmân”, 147; İbn Mâce, “Duʿâ ʾ”, 10). Bu anlayış İslâm estetik duyarlılığının özünü oluşturan, İslâm sanatının sürekli göz önünde bulundurduğu bir ilke olmuştur. Buna göre güzellik olgu ve olaylar dünyasındaki görünüştür; güzel varlıkları ve güzel şeyleri âdeta bürüyen bir örtüdür; ancak Tanrı’da veya başlı başına ele alındığında bâtınî bir güzelliktir. Kısaca güzellik, bu âlemde tezahür eden bütün ilâhî sıfatlar içinde Allah’ı en dolaysız biçimde hatırlatan ilâhî bir niteliktir (a.g.e., a.y.). Belki de bu güzellik tutkusundan dolayı İslâm sanatında tezyinatın merkezî bir yeri vardır. Herhangi bir sanat nesnesiyle ilgili olarak bir tek tezyinat türünden söz etmek mümkün değilse de her yapı ve her nesne belli

bir yere kadar aynı ilkeleri bünyesinde barındırdığından İslâm sanatını bir bütün olarak mülahaza etmek gerekir.

İslâm sanatı duygu yahut duyusalla ilgili olmaktan çok fikrî yönü ağır basan, gerilimlerin giderildiği bir sükûn ve âhenk sanatıdır. Gerilimin giderilmesi ağırlıklı olarak yüzey tezyinatının zarafetiyle elde edilir. Öyle ki bu tezyinatta kalıp veya örüntüler, çok iyi tanımlanmış alanlara inhisar

ettirilmiştir; fakat aynı zamanda bu kalıplar sınırsız imkân ve uzanımlara sahip bir sonsuzluk fikrini sergiler. Ana ilke tekrardır, yani motif ve desenlerin sürekli ve dönüşümlü kullanılmasıdır, bununla elde edilmek istenen sonuç ise natüralizmden kurtulmaktır. Minyatür sanatında perspektiften uzak durulmasının sebebi de tabiatı taklitten sıyrılma anlayışıdır. Dolayısıyla bilhassa bazı erken dönem eserlerinde görülen canlı varlık tasvirlerinin birer istisna, ana akımı temsil etmekten uzak denemeler biçiminde görülmesi gerekir.

Bu sanatta canlı varlık tasvirlerinin yer almamış olması kullanılan formların temsilî mânalarının bulunmadığı anlamına gelmez. İslâm sanatı kendi tercih ettiği formları yepyeni bir sembolik anlamda kullanmıştır. Fakat bu noktada sembolün sembolize ettiği aslın yerine geçmemesine özel bir önem verilmiştir. Bunun anlamı İslâm sanatının tasvirden kaçınmasının bilinçli bir seçim olduğu gerçeğidir. İslâmî duyarlılık, tasvirle onun tasvir ettiği şeyi bir şekilde özdeşleştiren bir tutumun farkında olarak sembolden sürekli uzak durmuştur (Grabar, s. 91-93, 210). Bu sebeple tekrara yönelmiştir; çünkü dal, yaprak ve çiçeklerin birbiri ardından tekrarı ve bunların tabiatta mümkün olmayacak biçimde takdim ve tehirleri tabiatın bütünüyle silinmesi demektir. Tabiat bilinçten silinince tabii olmayan ortaya çıkacaktır. Eğer hâlâ tabii olan bir şeyin kaldığı endişesi varsa bunun giderilmesi de geometrik düzenleme ile sağlanır. İslâm sanatının her türlü tezhip ve tezyinatında bir desendeki bir birimden ötekine, bir desenden diğerine ve bütün bir görüş alanından başka bir görüş alanına geçmeye âdeta zorlayan bir hareket vardır. Bu bakımdan arabesk vahdetin sonsuzca aranmasıdır, ancak hiçbir eser sonuca ulaşamaz. Bu hareket eseri seyredenin hayalinde sonsuza uzanma, bir tür ebedîleşme duygusuna dönüşür (Massignon, s. 25; Yetkin, s. 10; Jones, s. 162; al-Faruqi, XXXVII [1973], s. 100-101).

İslâm sanatında çok çeşitli tezyinî yol ve yöntemle karşılaşılmaktadır. Akla gelebilen hemen her türlü teknik kullanılmış, geometrik soyut birimlerden bitkisel kalıplara, alabildiğine farklı üslûplardaki zarif yazılardan hem dinî bir imaj (resim anlamında değil) hem tezyinat görevi yapan muazzam boyutlardaki müstakil kelimelere varıncaya kadar başka bir mimari ya da sanatta eşine rastlanması imkânsız, çok zengin bir desen repertuvarı oluşturulmuştur. Özellikle iç mekânlara hasredilmiş bu tezyinatın olağan

üstü bir etkileyiciliği vardır. Elhamra Sarayı'nda en güzel örneğiyle karşılaşılan bu tezyinat anlayışının ruhu, bu eserleri meydana getiren İslâm'ın özündeki tevhid ve tenzih ilkesi, yani âlemin metafiziksel olarak algılanışıdır. Bu tezyinat tasavvurunun ve genel anlamda mimari anlayışın hakkını verebilmek için bunun kesinlikle İslâm'ın ruhunun çeşitli tezahürlerinden biri olarak okunması gerekir. Kısaca İslâm sanatı İslâm dünya görüşü içinde gelişmiş olan, bu dünya görüşünden beslenen hayat tarzı ve duyarlılığının bir çiçeklenmesidir. İslâmî adını almaya hak kazanan hiçbir sanat eserinin bu dünya görüşünden bağımsız biçimde ortaya çıkması mümkün değildir.

İlk dönemlerden itibaren İslâm sanatının tezyinatla ilgili olarak kendini hissettiren en belirgin özelliklerini yer aldığı bütün yüzeyi kapsayıcılık, formlar arasındaki ilişki, geometrik motifler, sonsuz çoğaltılma imkânı ve konu seçimindeki özgürlük diye özetlemek mümkündür. Bu durum bazı yazarlarca yanlış yorumlanarak İslâm sanatının boşluktan korktuğu şeklinde değerlendirilmiştir (Grabar, s. 198; İA, I, 466). Doğrusu, bütün süreç boyunca hâkim olan ilke soyutlama ve bu yolla mücerrede açılma anlayışıdır. Bu tezyinatta tezyinî birimler doğal köklerinden mümkün olduğunca kopartılır; böylece doğal formlar kendinden başka bir şeyi ifade etmenin bir aracı durumuna dönüştürülür ve soyut olan, somut nesneler aracılığıyla âdeta gözle görülür bir hale getirilir (Grabar, s. 198, 209). İslâm tezyinatı, bünyesinde gözle görülenden daha fazlasını barındırması dolayısıyla en sonunda bir tefekkür nesnesi olarak karşımıza çıkar. Bu, İslâm dünya görüşüyle ilgili bir duruşun göstergesidir. Bâki olan Allah'tır, dünyada olup biten şeyler geçicidir. Düzen ve gerçeklik bâki olana aittir ve "O'na benzer hiçbir şey yoktur" (eş-Şûrâ 42/11).

Tevhid ve tenzih fikrini temsil tarzı İslâm sanatında ilâhî olanın ifade edilemezliğinin ortaya konması şeklinde gerçekleşir. İslâm'ın bu konudaki özgün çözümü, tezyinatta âdeta her türlü bireyleşmeyi inkâr ederek sonsuz tekrar düzeni içinde natüralizmi bilinçten uzaklaştırmak şeklinde olmuştur. Bu sanat, tabii olmayan bir şeyin aynen tekrarı ile tabii olmama durumunu anlatmanın en iyi yollarından birini bulmuştur. Öyle ki, eğer sanatçı bu yolla sonsuzluğu ve ifade edilemezliği estetik biçimde ifadeye kavuşturabilirse sonucun "lâ ilâhe illallah"a varması mümkündür; çünkü artistik temsilin öne aldığı ve bir yerde muhtevası olan sonsuzluk ve dile

getirilemezlik kendini tabii olmayanın bir niteliği diye takdim edecektir (al-Faruqi, XXXVII [1973], s. 90-91). Allah'ın duyusal olarak ifade edilemez olduğu gerçeğini aynı yolla anlatmaya çalışmak insanın hayal gücünü şaşırtacak boyutlarda olsa da böyle bir şey imkânsız değildir, İslâm'ın artistik dehasının o muazzam başarısı da burada yatmaktadır. İslâm sanatında tabiatın estetik temsili işinde natüralizmin inkârı ve üslûplaştırmanın teşvik edilmesi aslında teşbihî bir ulûhiyyet anlayışına şiddetle karşı duruşu tamamlar. Bu anlayışın ilhamını doğrudan doğruya Kur'an'dan aldığı rahatlıkla söylenebilir. Gerçekten Kur'ân-ı Kerîm -Kitâb-ı Mukaddes'ten farklı olarak-görsel formlara çevrilemeyecek bir dil ve üslûba sahiptir. Kur'an'ın dil ve üslûbu anılan kutsal kitaplardaki gibi bir anlatı dizisini izlemez. Yine Kur'an dilinin duyusal algıdan çok tefekküre yönelten ve zihnî idrake ağırlık veren bir yapıda olmasını da burada göz önünde bulundurmak gerekir (Grabar, s. 84). Kur'an sürekli tek yaratıcının Allah olduğunu ve O'nu görmenin, görsel bir biçime dönüştürmenin imkânsızlığını vurgular.

Aslında mûsikiden giyim kuşamla ilgili olanlarına kadar bütün İslâm sanatları bir şekilde doğrudan doğruya Kur'an'dan etkilenmiştir. Daha açık bir ifadeyle Kur'an ve hadis hayatın her yönüne sinmiştir. İslâm toplumlarındaki iyilik ve güzellik anlayışının temelinde bu iki kaynak vardır. Kur'an özellikle güzel okunduğunda ses öyle sürükleyici olur ki insan peşpeşe gelen âyetlerle susuzluğunu gidermeyi, sükûnete ermeyi bekler. Ardından süreç bu dalgalanışlar içinde yeniden başlar. Fakat kişi asla kanmaz. Bu tecrübenin her bir âyetle tekrar edilmesi bilinci kavrar ve ona süreklilik kazandıracak bir hız ve hareket verir. Âyetlerin anlam ve biçim bütünlüğü Allah'ın izzet ve azametini sezdirme yolunda tam bir birlik oluşturur. Âyetlerin bu tekrarlanan dalgalanışı sonsuzluğa doğru bir hareket başlatırken beraberinde gelen anlam dokusu da bu harekete bir istikamet verir. Ama bu asla Allah'ın bir

bilgi nesnesi olduğu anlamına gelmez. Allah'ın ifade edilemezliğinin, sonsuzu taklidin mümkün olmadığının ve aşkın olanı temsilin imkânsızlığının derinden hissedildiği yer de burasıdır. Bizim Allah'ı bilmemiz kesinlikle imkân dışıdır; ancak O'nun sezilemezliğini sezmemiz, bu suretle yine de O'nun hakkında bir sezgiye ulaşmamız mümkündür (Burckhardt, s. 63; al-Faruqi, XXXVII [1973], s. 95-97). Kur'an'ın önemle

vurguladığı bu husus İslâm estetik ve sanat anlayışının özünü oluşturur. Esasen Kur'an bir açıdan bakıldığında ilâhî bir sanat eseridir ve onun ritim, âhenk ve belâgatının derinden sarsmadığı bir müslüman yoktur.

İslâm sanatları içinde hat sanatı denebilir ki İslâm'ın bir ibdâsıdır. Bilindiği gibi İslâm kitap haline gelmiş kelâma dayanır ve Allah'ın iradesinin en dolaysız ifadesi olan kelâmını O'na yaklaşmanın en uç noktası olarak telakki eder. Allah aşkın olduğundan O'nun iradesiyle ancak vahiy eseri olan Kur'an aracılığıyla ilişkiye geçilebilir; dolayısıyla kelâm en büyük saygıya lâyıktır ve güzelliğinin şanına yaraşır biçimde gösterilmesi gerekir. Kur'an'ın kutsallığı ve ona gösterilen saygı bütünüyle İslâm'a özgü olan hat sanatının doğmasına vesile olmuştur. Amaç, sesli okunan âyetlerin kulak için doğurduğu işitsel tecrübe kadar güzel olan bir tecrübeyi göze yaşatmaktır. Bu arada tezhip de mukaddes metnin yazıya dönüşmüş güzelliğinin yaşatacağı tecrübeye doğrudan bir katkı sağlar. Yazı ve tezhip, insanı görsel ve duyusal olandan ayırarak her yerde hâzır ve nâzır olan ilâhî aşkınlıkla buluşturmayı hedef almıştır (Seyyid Hüseyin Nasr, s. 40; Lings, s. 14-122). Bu yazılar İslâm'ın sahip olduğu mükemmellik anlayışının göz alıcı örneklerini oluşturur. Anıtlarda ve camilerde çeşitli üslûp ve boyutlarda kullanılmış olan yazılar hârikulâde güzel yazı örnekleri olmasına rağmen bunların salt tezyinî bir unsur olmaktan çok daha önemli temsilî ve tebliğ edici bir anlamı vardır, yani bu yazılar çok açık ve anlaşılır bir fikrî muhtevaya sahiptir. Hıristiyan ve Budist sanatındaki temsilin ikonografik, sembolik ve pratik fonksiyonlarını İslâm yazı ile değiştirmiştir (Grabar, s. 136; a.mlf.-Ettinghausen, s. 22). Denebilir ki yazı ve beraberinde tezhip sanatına bu kadar önem verilmesinin altında yatan sebep, Allah'ın ifade ve temsil edilemezliğini kelâmın şanına yaraşır biçimde ortaya koymaktır. Yazı sanatı olağan üstü bir şekilde incelmiş olan çeşitli üslûplarıyla hemen her türlü sanat eserinde meşrû bir yer almışsa da en çok arabeskle bütünleşmiştir. Ancak müslümanların bütün hayatına sinmiş olan yazının muhtevası da olduğundan âniden ve dolaysız biçimde uyandırdığı estetik zevk her zaman daha ileride olmuştur.

Bütün İslâm sanatlarının göz önünde bulundurduğu tekrar ilkesinin şiir için de söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Bu şiir her biri aynı ölçü ve kalıptan oluşmuş, kendi kendine yeten, tam ve bağımsız dizelerden oluşur. Okurken veya dinlerken şiirden alınacak zevk bir yerde bu kalıpların

yakalanmasına bağlıdır. Şüphesiz kelimeler, kavramlar ve idrake bağlı inşâ her dizede farklıdır; bunlar, tıpkı değişik renklere boyanmış arabesk birimlerinde olduğu gibi bir bakıma renk değişimini sağlayan şeylerdir, ancak yapısal form bütün şiir boyunca hep aynı kalır. Bu yapıya onun estetik yapısını bozmadan başından veya sonundan herhangi bir ilâvede bulunmak mümkündür. Mûsikide de şiirdekine benzer özelliklerle karşı karşıya gelinir. Mûsikiyi bütün bilgilerin, bütün felsefelerin üstünde Allah'a en ziyade yaklaştıran bir olgu olarak ifade eden yaklaşım da bu olmalıdır. Ondaki, âdeta zamanın ötesine geçişi andıran dalgalanışın özünde yatan şey budur. Bu iki sanat hep mukaddesin emrinde olmuştur; şiir ve mûsikide ağırlıklı olarak kendisini hissettiren şey belli bir karakter ya da duygu tarzının anlatılmasından çok isimsiz bir sevgili, müphem bir temadır. Burada zaman, mekân ve eylem birliği oluşturacak şekilde birbiriyle ilgili olayların dramatize edilmesine dayanan Batı edebiyatından farklı bir durum söz konusudur. Batı edebiyatında estetik açıdan gelişme öne çıkar ve durum ister fikrî ister hayalî olsun tekrarı dışarıda bırakır. Tekrar gelişmenin zıddı ve olumsuzlanmasıdır. İki kültür arasındaki bütün görsel sanatlar için söz konusu olan farklılık İslâm şiiriyle Batı dramı için de geçerlidir. Esasen İslâm sanatı sanatçı açısından bakıldığında da belirgin bir şekilde birey üstüdür. Bu farkın sebebi, İslâm şiirinin ve genel olarak sanatının arka planında Kur'an'ın dil ve üslûbunun bulunmasıdır (Massignon, s. 17 vd.; Cemil Meriç, s. 63-64; al-Faruqi, XXXVII [1973], s. 99-101). Batı sanatı ağırlıklı biçimde insanı merkeze aldığı halde İslâm sanatı merkeze ilâhî olanı yerleştirir. Bu sanat insanın çeşitli durum, çelişki ve çatışmalarını sergilemeye hemen hemen hiç önem vermez. Bu bakımdan sanatçı da sanatın veya trajik olanın ağına düşmez. Onun ilk ve son tutkusu ilâhî olandır. İslâm sanatının en başta gelen özelliği sürekli ilâhî olanla temas halinde bulunduğunun bilinciyle dolu olmasıdır. Onun var oluşunun ve asaletinin kaynağı da budur (ayrıca bk. İLMÜ'l-CEMÂL).

BİBLİYOGRAFYA

L. Massignon, "İslâm Sanatlarının Felsefesi", Din ve Sanat (nşr. ve trc. Burhan Toprak), İstanbul 1937, s. 17-25; Suut Kemal Yetkin, İslâm Sanatı

Tarihi, Ankara 1954, s. 1-10; O. Grabar, The Formation of Islamic Art, New Haven 1973, s. 4-12, 84, 91-93, 136, 198, 209-210; a.mlf. - R. Ettinghausen, The Art and Architecture of Islam: 650-1250, New Haven-London 1994, s. 17-22; T. Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning (trc. J. P. Hobson), Westerham 1976, s. 1, 39-63; Cemil Meriç, Mağaradakiler, İstanbul 1978, s. 63-64; L. Lamya' al-Faruqi, "Islam and Aesthetic Expression", Islam and Contemporary Society (ed. Salem Azzam), London 1982, s. 191-212; D. T. Rice, Islamic Art, Toledo 1986, s. 7-10; Seyyid Hüseyin Nasr, İslâm Sanatı ve Maneviyatı (trc. Ahmet Demirhan), İstanbul 1992, s. 7, 40, 68; E. J. Grube, "Introduction: What is Islamic Architecture?", Architecture of Islamic World (ed. G. Michell), London 1996, s. 10-14; J. Dickie (Yaqub Zaki), "Allah and Eternity: Mosques, Madrasas and Tombs", a.e., s. 15-47; D. Jones, "Surface, Pattern and Light", a.e., s. 161-176; Gulamrızâ Âvânî, Hikmet ve Sanat (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1997, s. 191-233; Nasrullah Pürcevâdî, Can Esintisi: İslâm'da Şiir Metafiziği (trc. Hicabi Kırlangıç), İstanbul 1998, s. 295 vd.; Selçuk Mülayim, Değişimin Tanıkları: Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi, İstanbul 1999; Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler (haz. Mehmet Kalpaklı), İstanbul 1999; O. Leaman, Islamic Aesthetics: An Introduction, Notre Dame 2004, s. 7-35; M. Lings, Splendours of Qur'an Calligraphy and Illumination, Liechtenstein 2005, s. 13-122; Turgut Cansever, Mimar Sinan, İstanbul 2005, s. 19-55; a.mlf., İslâm'da Şehir ve Mimari, İstanbul 2006, s. 25-29, 58-63; Ismail R. al-Faruqi, "Islam and Art", St.I, XXXVII (1973), s. 81-109; E. Herzfeld, "Arabesk", İA, I, 466, 467.

Turan Koç

SANÂYİ-i NEFÎSE MEKTEBİ

1883'te İstanbul'da açılan güzel sanatlar öğretim kurumu.

Mektebin kuruluşunda Tanzimat devrinde eğitim alanında gerçekleştirilen faaliyetlerin etkisi büyüktür. Bu dönemde açılan pek çok modern öğretim kurumunun yanında güzel sanatlar alanında da bazı gelişmeler kaydedildi. Resim sanatının geliştirilmesinde Doğu'dan ziyade Batı'nın telkinlerine bir yöneliş olduğu, birçok sanatkârın teşvik ve himaye gördüğü dikkati çekmektedir. Avrupa'dan meşhur ressam ve mimarlar davet edilerek istihdam edildiği gibi ihtisas amacıyla Avrupa'ya askerî okullardan mezun ressamlar gönderilmişti. Bunlardan Süleyman Seyyid Bey

ve Şeker Ahmed Paşa, Sultan Abdülaziz'in himayesiyle Avrupa'ya giden ilk ressamlardandır. Anlaşıldığı kadarıyla o dönemlerde resim tahsili için ülkede Mühendishâne ve Harbiye gibi okullardan başka bir öğretim kurumu bulunmamakta ve resmî dairelerde çalıştırılan ressamların çoğunu yabancılar oluşturmaktaydı. Sultan Abdülaziz'in resim sanatı ile yakından ilgilenmesi ve bizzat resim yapması, bu sanatın bağımsız bir eğitim kurumu bünyesinde öğretilmesi ve geliştirilmesi için önemli adımların atılmasını sağladı. 1870'lerden itibaren orta dereceli okulların programlarına resim dersinin konulması bu alanda öğretmen ihtiyacı ve öğretmen yetiştirilmesi meselesini gündeme getirdi. Diğer taraftan Avrupa'da tahsilini tamamladıktan sonra ülkeye dönen sanatkârların faaliyetleri ve özellikle Şeker Ahmed Paşa gibi başarılı bir ressamın gayretleriyle 1873'te düzenlenen resim sergisi büyük yankı uyandırdı. Bu hususta gazetelerde yayımlanan haber ve değerlendirmeler kamuoyunun dikkatini çekti. Muhtelif cemiyetler tarafından yerli ve yabancı sanatkârların eserlerinden oluşan sergilerin düzenlenmesine devam edildi.

Sultan Abdülaziz tarafından daha önce İstanbul'a getirtilen Fransız ressamı Guillemet, resim ve mimarlık alanında öğretim yapacak bir mektebin kurulması için hükümet nezdinde teşebbüste bulunmasına rağmen (1873) resmî makamlardan bir cevap alamadı. Bunun üzerine İstanbul Beyoğlu'nda Desen ve Resim Akademisi adıyla özel bir eğitim kurumu açtı (1874).

Guillemet bu akademiyi kendisi gibi ressam olan hanımıyla birlikte yönetmekteydi. Çoğunluğunu Ermeni çocuklarının oluşturduğu öğrencilerin arasında Türkler de vardı. Öğrencilerin iki yıllık çalışmasından oluşan bir sergi düzenleyen akademi (Haziran 1876) fazla uzun ömürlü olmadı. Guillemet'nin teklif ettiği resmî okul açma meselesi Maarif Nâzırı Münif Mehmed Paşa tarafından 1877'de ele alındı. Münif Paşa'nın Şûrâ-yı Devlet'e gönderdiği tezkirede resim tekniğinin bütün sanatların esası olduğu, ancak bunun gelişme imkânına kavuşturulamadığı, mimarlık tekniğinin de usulüne uygun biçimde öğretilmediği ve ehliyetsiz kimselerin elinde kaldığı belirtilmektedir. Münif Paşa başlangıçta resim ve mimarlık tekniğine mahsus bir güzel sanatlar okulu açılmasını, müdürlüğü ile resim öğretmenliğine Guillemet'nin, mimarlık öğretmenliğine Chinkiria'nın tayin edilmesini öneriyordu. Kurulması hususunda II. Abdülhamid'in iradesi çıkan bu okulda derslerin Türkçe yapılması şart koşuluyordu. Mektebi Sanâyi-i Nefîse-i Şâhâne (Mektebi Sanâyi-i Şâhâne) adıyla anılan, fakat binasının nerede olduğuna dair bilgi verilmeyen bu okula din ve cinsiyet farkı gözetilmeden on üç yaşını dolduran talebelerin alınacağı ilân edilmekteydi. Öğrenci kaydına başlanıldığı halde Osmanlı-Rus savaşının çok tehlikeli boyutlara ulaştığı bir zamana rastlaması ve Guillemet'nin bu esnada göçmenlere yardım ederken tifo hastalığına yakalanıp ölmesi yüzünden bu ilk teşebbüs sonuçsuz kaldı.

1880 yılında Sanâyi-i Hasene ve Fünûn-ı Âliye Mektebi adıyla daha geniş kapsamlı öğretim yapacak bir yüksek okulun açılmasıyla ilgili çalışmalar başlatıldı. 14 Mart 1881 tarihinde padişahın himayesinde olmak üzere güzel sanatlar ve yüksek fenlerin öğretimine mahsus bir okulun nizamnâmesi ve ders programı Başmimar Sarkis Bey'e hazırlatıldı. Bu programda mimarlık öğretimi daha ağırlıklı biçimde yer almaktaydı. Hazırlanan nizamnâme ve ders programı tasarısıyla ilgili gerekli düzeltmelerin yapılması hususunda çıkan irade üzerine tasarı bazı küçük değişikliklerle kabul edildi. Mimarlık, madencilik, inşaat mühendisliği ve kimya dallarında dört sınıftan ibaret olan okulda öğretim ilk iki yıl idâdî ve dört yıl dârülfünun kısmı olmak üzere altı yıldı. İdâdîye on üç-on altı yaş arasındaki öğrenciler alınacaktı. İdâdî kısmı yatılı öğrencileri 45, gündüzlü olanlar 25, dârülfünun yatılı öğrencileri 60, gündüzlü öğrencileri 40 Osmanlı lirası ücret ödeyecekti. Fakat 4 Ocak 1881'de Sadrazam (Küçük) Said Paşa'nın tezkiresiyle padişahın onayına sunulan tasarı bilinmeyen bazı sebeplerle icraata

konulamadı.

Daha sonra bu konu Müze-i Hümâyun Müdürü Ressam Osman Hamdi Bey tarafından ele alındı. Onun hükümet nezdinde yaptığı teşebbüsler neticesinde padişahın iradesiyle öncekinden çok farklı yeni bir nizamnâme ve ders programı hazırlanarak yüksek dereceli bir eğitim kurumu açıldı (1 Ocak 1882). Resmî adı Mektebi Sanâyi-i Nefîse-i Şâhâne olmakla birlikte daha çok Sanâyi-i Nefîse Mektebi Âlîsi diye anılan bu okulda resim, heykel, mimarlık ve hakkâklık olmak üzere dört sanat dalında öğretim yapılacaktı. Hamdi Bey okulun müdürlüğüne tayin edildi ve ölümüne kadar müze ile okulun idaresini bir arada yürüttü. Mektebin ilk binası İstanbul Arkeoloji Müzesi karşısında bulunan, günümüzde Eski Şark Eserleri Müzesi ve idare kısmı olarak kullanılan yapıdır. 1882'de başlanıp on ay içinde tamamlanan okul binası Ticaret Nâzırı Subhi Paşa ile bazı devlet erkânı tarafından 3 Mart 1883'te resmen açıldı.

Okul için hazırlanan tâlimatnâmeye göre yalnız gündüzlü talebe kabul edilecek, kayıt yaptırmak isteyenler on beş-yirmi beş yaş arasında olacaktı. Ayrıca bunların idâdî mezunu olması veya bir heyet huzurunda bu derecedeki bir okul programından imtihan vermesi gerekmekteydi. Okulda dersler teorik ve uygulamalı olarak yapılacaktı. Resim bölümünün öğretim müddeti beş, mimarlık ve heykeltıraşlık bölümlerinin dörder, hakkâklık bölümünün üç yıldı. Öğrencilerin ayrıca bir yıllık hazırlık sınıfına devam etmesi şarttı. Teorik derslerden tarih, âsâr-ı atîka, fenn-i tezyînat bütün öğrenciler için mecburiydi. Ressam, heykeltıraş, mimar ve hakkâklar arasından seçilen bazı öğretim görevlilerinden oluşan kurul öğretim işlerinin yürütülmesinden sorumlu idi. Bu kurulun çalışmaları ile her yıl güzel sanatlar sergisi düzenlenecekti. Okulun idare kadrosu müdür, müdür yardımcısı, kâtip, muhasebe memuru ve kütüphane memurundan oluşmaktaydı. Bu arada okul Said Paşa'nın teklifiyle Maarif Nezâreti'ne bağlandı (15 Aralık 1886). İstihdam edilecek uzmanların bulunamaması yüzünden hakkâklık bölümü uzun süre açılamadı. Nihayet 1892'de Fransa'dan hakkâk S. Arthur Napier getirtilerek bu bölüm faaliyete geçirildi. Napier'in 1896'da görevden ayrılmasından sonra Leipzig'den hakkâk Dülger davet edildi ve ikinci öğretmen olarak Nesim Efendi tayin edildi.

1889’dan itibaren her yıl mektep öğrencileri arasından başarılı üç kişinin burslu olarak Avrupa’ya gönderilmeleri kararlaştırıldı. Avrupa’da tahsilini tamamlayan öğrencilerin çoğu Sanâyi-i Nefîse Mektebi kadrosunda yer aldı. 1908’de II. Meşrutiyet’in ilânından sonra daha fazla sayıda öğrenci ihtisas için Avrupa’ya yollandı. Bunlardan Rûhî, İbrâhim Çallı ve Hikmet beyler devlet burslusu olarak, ressam Avni Lifij, Feyhaman Duran, Nâmık İsmail, Sâmi Bey, Ali Sâmi Bey ve Nazmi Ziya Bey kendi imkânları ile Paris’e gittiler. Başlangıçta yalnız erkek öğrencilerin kabul edildiği mektebe gayri müslim öğrenciler de rağbet etmekte ve öğrenci mevcudunda her geçen yıl bir artışın olduğu görülmektedir. Yirmi öğrenci ile öğretime başlanan mektebin mevcudu iki yıl sonra altmışa ulaştı. 1893-1894 öğretim yılında bu sayı 120, 1894-1895 senesinde 195 civarında idi. 1897-1898 ve 1898-1899 yıllarında talebe mevcudu yetmişi gayri müslim olmak üzere 177 idi.

Mektebin ders programlarının zamanla geliştirildiği ve bazı yeni bölümlerin eklendiği, böylece mimarlık ve resim alanında memleketin en önemli sanat merkezi haline geldiği anlaşılmaktadır. Meselâ 1895’te okulun ders programlarında bir düzenlemeye gidildi. Osmanlı mimarisinin canlandırılması amacıyla mimarlık bölümüne Osmanlı mimari tarzı hakkında bir sınıf ilâve edildi, bu alanda ihtisas yapması için iki öğrenci Kahire’ye gönderildi. 1906’da Hamdi Bey’in teklifiyle mûsiki sınıfı açıldı. Bu sınıfta nota usulleriyle âhenk dersleri, keman ve piyano öğretilmesi amaçlanmaktaydı. Ancak müzik alet ve edevatının temin edilmesi, dershanenin düzenlenmesi ve istihdam edilecek öğretmenlerinin maaşlarının karşılanması gibi meselelere malî sıkıntı yüzünden çözüm bulunamayınca bu bölümün bir yıl sonra faaliyete geçirilmesi kararlaştırıldı.

Okulun genişletilmesi için 1892’de kâgir binanın inşaatına başlandı. Hazırlık sınıflarına atölye, sergilere mahsus büyük bir salon, biri hakkâklık, diğeri heykel bölümleri için iki atölye yapıldı (1895). Bir süre sonra bu kısımlar da ihtiyacı karşılamadığından okul binası ile yeni salon kısmının arasında kalan açıklığa iki oda ilâve edildi (1911). 1908’de öğretim seviyesinin yükseltilmesi için yeni bir tâlimatnâme ve ders programı hazırlandı, bazı dersler eklendi ve yeni öğretmenler tayin edildi. Öğretmen ve personelin maaşlarında iyileştirme yapıldı.

Osman Hamdi Bey'in ölümü üzerine (24 Şubat 1910) yerine 1892 yılından beri Âsâr-ı Atîka Müzesi müdür muavini olan kardeşi Halil Ethem (Eldem) Bey tayin edildi. Halil Ethem Bey'in müdürlüğünde (25 Şubat 1910 - 25 Nisan 1917) okulun yapısında, idare ve teşkilâtında önemli değişiklikler oldu. 1911'de okul içinde bir resim müzesinin oluşturulması amacıyla yurt içinden ve yurt dışından bazı değerli tabloların asılları veya kopyalarının satın alınmasına başlandı. Sonradan Âsâr-ı Nakşiyye Müzesi olarak anılan bu müze için hazırlanan nizamnâme yürürlüğe girdi (25 Haziran 1917). Zamanla gerek satın alma gerekse hediye yoluyla zenginleşen koleksiyon günümüzde Resim ve Heykel Müzesi diye bilinen müzenin temelini teşkil etti.

1911'de mektebin teşkilâtı ve programıyla ilgili yeni bir tâlimatnâme hazırlandı. Tâlimatnâmede öğretime 1 Ekim'de başlanacağı ve 1 Mayıs'ta derslerin kesileceği, atölye çalışmalarında canlı modellerin kullanılacağı belirtilmektedir. Bu dönemde Maarif Nezâreti'nce okul binalarının öğrencilerin gelişmesinde etkisi üzerinde duruldu ve ülkenin her yerinde Avrupa'daki okul binaları gibi binalar yapılması için harekete geçildi. Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin Mimarlık Bölümü mezunları arasından en başarılı üç kişiden birinin Avrupa'ya gönderilmesine ve dönüşünde Maarif Nezâreti bünyesinde istihdam edilmesine karar verildi. 1911'de birincilikle mezun olan Mukbil Kemal, Almanya'ya gönderildi. Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nin teşkilât ve kadrosunda 1914'ten sonra bazı değişikliklere gidildi. Avrupa'da tahsilini tamamlayan tecrübeli mektep mezunlarından birçoğu öğretim kadrosuna alındı.

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra kızların da yüksek tahsil görmesi yönünde fikirler ortaya atıldı. Açılan kız liselerinde resim dersleri için kadın öğretmenlere ihtiyaç duyulmaya başlandı. Bunun üzerine İnâs Sanâyi-i Nefîse Mektebi adıyla aynı binada kızlar şubesi açıldı ve ayrı bir yönetmeliği hazırlandı (13 Ekim 1914). Ardından heykel bölümü faaliyete geçirildi. Üçüncü öğretim yılında öğrencilerin sayısı doksan civarında idi. Bu sayı zamanla 100'e ulaştı. İnâs Sanâyi-i Nefîse Mektebi ilk açıldığında

Beyazıt'ta Dârülfünun binasının iki odasında faaliyete başlamıştı. İkinci öğretim yılında Bezmiâlem Vâlide Sultan Mektebi diye bilinen binanın bir kısmında devam edildi. Birkaç yıl sonra Gedikpaşa'da Sıbyan Mektebi

olarak inşa edilen binaya geçildi.

1916 yılında bazı ressamlar, Sanâyi-i Nefîse Mektebi binasının eskiliğinden ve atölyeler için ışığın yeterli olmamasından dolayı Maarif Nezâreti'ne şikâyette bulunarak yeni bina yapılmasını, ayrıca okulun bağlı olduğu müze idaresinden ayrılıp müstakil olmasını talep etti. O dönemde I. Dünya Savaşı dolayısıyla eski binayı bile tamir etmek imkânsızdı. Ardından okul resim koleksiyonuyla birlikte Cağaloğlu'nda bulunan ve nisbeten daha büyük olan, Lisan Mektebi diye bilinen kâgir binaya taşındı (Ekim 1916). Müze-i Hümâyun Müdüriyeti ile ortak idareye son verilerek müstakil müdüriyete geçildi ve müdürlüğüne Ressam Halil Paşa tayin edildi (Nisan 1917 - Aralık 1918).

I. Dünya Savaşı'nın ardından okul ve resim koleksiyonu için sıkıntılı bir dönem başladı. Çünkü savaş sırasında bazı okulların âcilen tahliyesi gerekiyordu. Bu yüzden pek çok okula yer bulunamaz oldu. Bu sırada Sanâyi-i Nefîse Mektebi de Şehzadebaşı'nda okul için elverişli olmayan altı odalı küçük bir eve nakledildi (1919). Resim koleksiyonu ve alçı modeller Müze-i Hümâyun'da korumaya alındı. 1920-1926 yılları arasında öğretim için uygun olmayan yapılarda öğretim yapıldı. Bu nakiller sırasında öğretim malzemeleri zarar gördü, kıymetli resim koleksiyonları üst üste yığılmış halde depolarda kaldı, alçı modeller kırıldı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren okul yeni bir çizgide gelişmeye başladı. Mehmed Cemil Bey'in müdürlüğü zamanında (Eylül 1921 - Mart 1925) okulun kızlar kısmı ile erkekler kısmı birleştirildi. Yabancı öğretmenlerin yerini Türk öğretmenleri aldı ve ağırlıklı olarak Türk sanatı öğretilmeye başlandı. 1924'te yeni bir yönetmelik hazırlandı. 1934 yılına kadar uygulanan bu yönetmeliğe göre okula tezyinatla resim öğretmenliği bölümleri ilâve edildi. Yönetmeliğin 1. maddesinde yer alan, "Sanâyi-i Nefîse Mektebi Âlîsi mimarlık, resim, heykeltıraşlık, resim dârülmualliminliği ve tezyinî sanatlar şubelerini hâvi bir yüksek mekteptir" hükmü yer almasına rağmen mimarlık dışında resim, heykel ve tezyinî sanatlar bölümlerine girecek öğrencilerin lise mezunu olması şartı yoktu; ortaokul mezunlarından seçme imtihanını kazananlar öğrenci kabul edilecekti. Tezyinî sanatlar bölümünde öğretim süresi beş yıldı. Resim ve heykel bölümleri sınıf usulü olmayıp aday öğrencilik, geçici öğrencilik ve

aslî öğrencilik olmak üzere üç kademeli idi. Öğrencilerin bir kademeden diğerine geçmeleri için her yıl açılan sınavları başarmaları gerekiyordu.

1926'da günümüzdeki binası olan Fındıklı'da eski Meclisi Meb'ûsan binasına taşınan okul sınıf ve atölyeleriyle, kütüphane ve konferans salonlarıyla rahat bir bir yapıya kavuştu. Sanat dallarının programları ve eğitim sistemlerinde birtakım değişiklikler yapıldı. Ayrıca aslî öğrenci olmayıp devam etmek isteyenler için akşam kursları şeklinde serbest bir sınıf açıldı. 1927'de Ressam Nâmık İsmail'in müdürlüğünde (1927-1935) yeni teşkilâta kavuşturuldu ve okulun adı Sanâyi-i Nefîse Akademisi'ne çevrildi (1927). Zamanla Güzel Sanatlar Akademisi adı yerleşti. Avrupa'dan yeni uzmanlar getirtildi. Resim, mimarlık ve heykeltıraşlık bölümlerinin yeniden düzenlenmesine ve geliştirilmesine çalışıldı. Öğretim süresi beş yıl olan mimarlık bölümünde tahsil için İstanbul dışından geleceklere imkân tanındı ve bunun için akademi bütçesinden tahsisat ayrıldı. Böylece akademi bütün ülkeye hitap eden bir kurum haline gelmiş oldu. Ayrıca girişte hiçbir öğrenciden ücret alınmayacaktı. Bu arada diplomasız mimar ve mühendislerin faaliyetlerine engel olunmaya çalışıldı, 1928'de diplomasız mimarlar için imtihan yapılarak başarılı olanlara diploma verildi. 1930'da hükümet tarafından İsviçre'den getirtilen mimar Ernst Arnold Egli düşünceleriyle mimarlık öğretimine modern anlayışın girmesini sağladı.

1933 üniversite reformundan sonra akademide bazı değişiklikler yapıldı. 1934'te hazırlanan yönetmeliğe göre tezyinî sanatlar bölümünün öğrenim süresi ilk yılı hazırlık, üç yılı ihtisas atölyeleri mesaisi olmak üzere dört yıl oldu. İhtisas atölyeleri umumi tezyinat, grafik, çinicilik ve dâhilî tezyinat adlarını taşımaktaydı. Bu bölüme ortaokul ve sanat okulları mezunlarından yetenek sınavını kazananlar girebiliyordu. 1934 tarihli yönetmelikte mimarlıkla ilgili esaslar mimarlık eğitiminde bir dönüm noktası oluşturdu. Bölüm yüksek mimarlık bölümü adını aldı ve öğretim süresi bir yıl arttı. Programa yeni dersler konuldu, proje çalışmalarına ağırlık verildi ve öğretim devrelere ayrıldı. Yönetmeliğe göre mimarlık bölümü mezunlarına yüksek mimar unvanı verildi. Ayrıca başarılı öğrencilere tahsilleri boyunca her yıl hükümet tarafından 300 liralık burs verilmeye başlandı.

1936-1937 yılları akademi için bir reform dönemi oldu. Burhan Toprak'ın

müdürlüğünde (1936-1948) çok sayıda yabancı öğretim elemanı çalıştırıldı. 1937'de heykel bölümü başkanlığına Almanya'dan heykeltıraş Rudolf Belling tayin edildi, resim bölümünün başına Fransa'dan ressam Léopold-Lévy getirildi. Lévy 1937-1954 yıllarında hizmette bulundu ve bölümü canlandırdı. Mimarlık bölümü başkanlığına Bruno Taut tayin edildi. 1938'de ölümü üzerine yine bir Alman olan Robert Vorhözer getirildi (1939-1941).

1936'da akademiye Türk tezyinî sanatlar bölümü eklendi. Bu bölüme ortaokul mezunu öğrenciler imtihanla alınacak, eğitim süresi öğrencinin yeteneğine bağlı olacaktı. Bölümün ihtiva ettiği kısımlar tezhip, tezyinî Arap yazısı, ebru ve âhar,

Türk ciltçiliği, Türk cilt kalıpları, altın varak, Türk minyatürü, Türk çini nakışları, halı nakışları idi. Bu bölüm 1950'lerden sonra Türk dekoratif sanatlar bölümü içinde tezhip ve minyatür ve çini atölyesi şeklinde yer aldı.

1938-1939 öğretim yılında vitrin ve tiyatro atölyesiyle fotoğraf atölyesi ilâve edilen akademide 1948'de meydana gelen yangında kütüphanedeki kitaplar, öğrenci kayıtlarına ait dosyalar, birçok değerli tablo, eşya ve ders malzemesi yandı. Bundan dolayı mimarlık bölümü o ders yılını Fındıklı'daki ilkokul binasında tamamladı ve ikinci yıldan itibaren Yıldız'da Sağır ve Dilsizler Okulu'na taşındı. Diğer kısımlar ise akademinin bahçesindeki sağlam binalara yerleştirildi. Yanan binanın tamiri öğretim mensuplarının da katkılarıyla ancak 1953'te tamamlanabildi. 1951'de Türk Sanatı Tarihi Enstitüsü kuruldu.

1969'da akademiye 1172 sayılı Devlet Güzel Sanatlar Akademileri Kanunu'nun kabul edilmesiyle yeni bir statü getirildi ve kurum bilimsel özerkliğe kavuşturuldu. 4 Kasım 1981'de kabul edilen 2547 sayılı kanun ve 20 Temmuz 1982'de çıkarılan 41 sayılı kanun hükmündeki kararnâme ile üniversiteye dönüşerek Mimar Sinan Üniversitesi adını aldı. Mimarlık, güzel sanatlar, fen-edebiyat fakülteleri, fen ve sosyal bilimler enstitüleri, konservatuvar, sinema-televizyon birimiyle Resim ve Heykel Müzesi gibi kuruluşlardan oluşan üniversite 29 Ocak 2004 tarihinden itibaren Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi adıyla hizmet vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 65013, 67709; Nizamnâme ve ders programı için bk. BA, Y.A.RES. nr. 9/27; Düstur, Birinci tertip, 2. cildin zeyli, İstanbul 1299, s. 34-38; a.e., Birinci tertip, İstanbul 1938, V, 937; Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye Salnâmesi (1316), s. 99-106, 636; a.e. (1317), s. 101, 108, 702; a.e. (1319), s. 96-97; a.e. (1321), s. 101; Sanâyi-i Nefîse Mektebi Tâlimatnâme ve Ders Programları, İstanbul 1327; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, I, 335-339, 393, 577; a.mlf., Anılar (haz. Şemsettin Kutlu), İstanbul 1977, s. 65-66; Ahmed Rasim, Tarih ve Muharrir, İstanbul 1329, s. 89; Mahmud Cevad, Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Târihçe-i Teşkîlât ve İcraatı, İstanbul 1338, s. 221, 224, 249, 336; Halil Edhem [Eldem], Elvâh-ı Nakşiyye Koleksiyonu, İstanbul 1340/1924, s. 25-36; Güzel Sanatlar Akademisi Yüksek Mimarî Şubesi Talimatnâmesi, İstanbul 1934; Güzel Sanatlar Akademisi Tezyinat Şubesi Talimatnâmesi, İstanbul 1934; Nurullah Berk, Türkiye'de Resim, İstanbul 1943, s. 16-18; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), III, 128, 131, 133, 139; Mustafa Cezar, Sanatta Batı'ya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1971, s. 95-96, 189-190, 321-330, 354-355, 377-382, 393, 395, 398-399, 429, 431, 441, 442-456, 465-466; a.mlf., "Güzel Sanatlar Akademisi'nden 100. Yılda Mimar Sinan Üniversitesi'ne", Güzel Sanatlar Eğitiminde 100 Yıl, İstanbul 1983, s. 5-47; a.mlf., "Türkiye'de İlk Resim Sergisi", 1. Osman Hamdi Bey Kongresi, Bildiriler: 2-4 Ekim 1990, İstanbul 1992, s. 46-47; Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, III, 1117-1130; A. Thalasso, L'art Ottoman: Les Peintres de Turquie (ed. Nezih Başgelen), İstanbul 1988, s. 5, 11, 15; Taha Toros, İlk Kadın Ressamlarımız, İstanbul 1988, s. 10-15; Fatma Ürekli, Sanayii Nefîse Mektebi'nin Kuruluşu ve Türk Eğitim Tarihindeki Yeri (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Güzel Sanatlar Eğitiminde Osmanlı Hanımlarına Açılan Bir Pencere: İnas Sanayii Nefîse Mektebi", TT, sy. 231 (2003), s. 50-60.

Fatma Ürekli

SANCAĞA ÇIKMA

Osmanlılar’da XVI. yüzyıl sonuna kadar hânedana mensup şehzadelerin idarî tecrübe kazanmak üzere taşraya gönderilmesini ifade eden tabir

(bk. ŞEHZADE).

SANCAK

Bayrak, bunun temsil ettiği askerî birlik ve idarî bölge için kullanılan bir terim.

Türkçe sançmak fiilinden türediği belirtilen sancak kelimesi "bayrak ve tuğ gibi özellikle toprağa dikilen, bir anıtın veya geminin üstünde devamlı dalgalanan ve bir sembol bildiren flama, denizcilikte geminin sağ tarafı, Osmanlı Devleti'nde bir bölge veya gelir getiren has" gibi anlamlara gelir. Çeşitli Türk lehçelerinde de "sivri bir şeyi bir yere saplamak, dürterek batırmak; ağrımak, acımak; iğneyi kumaşa batırmak; (hayvanlar için) kuyruğunu yukarı kaldırmak, dikmek" vb. mânalara rastlanır. Anadolu Türkçesi'nde daha geniş bir kullanım alanına sahip olan kelime "sançmak sancımak" (saplamak), "sancış" (savaş), "sancışmak" (süngüleşmek), "sancılmak" (batmak), "sancak çözmek" (sancak açmak, bayrak çekmek) vb. şekillerde tesbit edilir. Başka dillere giren sancak kelimesi Farsça'da "nişan, alem, başlık; kuşaklar üzerinde onları tutturmak için kullanılan süslü iğne" anlamına gelir. Modern Farsça'da "toplu iğne" mânasını taşır. Sancak bütün bu mânaları içinde "bayrak veya bunun temsil ettiği askerî birlik, bunların oluşturduğu idarî bölge" anlamında yaygın biçimde kullanılmıştır.

Arapça'da livâ ve râye kelimeleri hem sancak hem bayrak mânasını taşır. İslâm'dan önce Mekke'deki idarî ve askerî görevlerden biri "ukāb" (kartal) adı verilen, veraset yoluyla intikal eden sancaktarlık veya bayraktarlıktı. Bir savaş durumunda ukāb çıkarılır ve onun muhafazasından sorumlu olan kimse tarafından taşınırdı. İslâm'ın ilk döneminden itibaren askerî birliklerde sancak ve bayraklar kullanılmış, Hz. Peygamber zamanındaki savaşlarda livâ yahut râye adıyla anılan sancak ve bayraklar bulundurulmuştur. Bununla birlikte Hayber'in fethine kadar (7/628) çoğunlukla livânın, Hayber'in fethinden sonra hem livâ hem râyelerin birlikte kullanıldığı anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. Muhammed Hamîdullah, II, 1005-1014). Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler ve diğer İslâm devletlerinde sancak ve bayraklar aynı zamanda askerî birliği sembolize etmiştir (bk. BAYRAK). Sancak Selçuklular'da muhtemelen hükümdarlığın bir alâmeti olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda İbn Bîbî'nin

Türkçe metninde sancak kelimesine sultanla birlikte rastlanır. Ayrıca ele geçirilen müstahkem yerlerin surlarının üzerine dikilen bir alâmet olarak da geçer. Bazı durumlarda, kuşatma altına alınanlar yağmaya karşı korunmak için surlara çekmek üzere sancak gönderilmesini talep ederler. Hükümdarın bulunmadığı zamanlarda orduya kumanda edenler hükümdarın sancağı ile sefere çıkabilirdi. Bununla birlikte Selçuklular'a bağlı veya komşu olan beylikler kendilerine verilen imtiyaza hürmet ederek uzun süre sancak taşımamışlardır. Musul Atabegi Seyfeddin Gazi başı üzerinde ilk defa sancak taşıtan kimse olmuş, bundan sonra Eyyûbîler de seleflerinin yolunu takip etmiştir. Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Azîz, 1198'de yeğeni el-Melikü'l-Muazzam'ın Dımaşk hâkimi olmasıyla kendisine sancak / livâ göndermiş, Eyyûbî hânedanından bir kızla evlenen ve Mısır sultanı ilân edilen Türkmen Aybeg için 1250 yılında katıldığı bir seferde hükümdar sancakları açılmıştır.

Geleneğe göre Anadolu'da Selçuklu hâkimiyetinin sonlarına doğru sancak özellikle ilk Osmanlı hükümdarının temlik alâmetlerinden biri olmuştur. İlk Osmanlı tarihlerinde, Karacahisar'ın Osman Gazi tarafından fethinden sonra Anadolu Selçuklu Sultanı III. Alâeddin Keykubad'ın bu fethi kutlamak için Osman'ın yeğeni Ak Timur vasıtasıyla ona bir sancakla takımını gönderdiği bilgisi bulunur. Âşıkpaşazâde'ye göre Osman böylece sancak beyi olmuş

ve adına ilk hutbe okunmuştur. Ancak bu dönemlerde temel idarî birim olarak sancak teriminin kullanıldığı söylenemez. Bunun en önemli sebebi Osmanlılar'ın erken devirlerinde idarî terim olarak sancaktan ziyade subaşılık ve vilâyet gibi terimlerin bulunmasıdır. Nitekim Bursa'nın fethinden (1326) önce subaşılık diye nitelendirilebilecek iki idarî ünitenin mevcut olduğu ve bunların altında ikişer vilâyetin yer aldığı anlaşılmaktadır. 1386'da Osmanlı-Karaman ordusu karşı karşıya geldiğinde Osmanlı ordusunun yerleşme düzeni içinde yer alan subaşıların sancak beylerine bağlı olmayıp onlarla yan yana ve aynı derecede birer askerî kumandan gibi göründüğü dikkati çeker. Bu durumda söz konusu dönemlerde subaşılığın Osmanlı timar sistemi yani askerî teşkilâtı içinde idarî bir ana birim özelliği taşıdığı anlaşılır.

Osmanlı Beyliği'nin erken dönemlerini anlatan kroniklerde askerî ve idarî

bir terim olarak Yenişehir'in "bey sancağı" şeklinde anılması ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira bu tabirin ilk devirlerden ziyade beyliğin güçlenip civardaki Türkmen beyliklerini ilhaka başladığı XIV. yüzyıl ortalarına doğru kullanıldığı açıktır. Bunda Osmanlılar'ın İlhanlılar'la olan bağının gevşemesinin, beyliğin daha müstakil bir hale gelmesinin ve gerçekleştirilen fetihlerle idarî yapının gelişmesinin rolünü hesaba katmak gerekir. Sancak kelimesinin askerî teşkilât yanında idarî mânada kullanıldığı ve idarî taksimatın ana birimi haline geldiği söylenebilir (Emecen, s. 93). Bunun sonucu olarak sancak, XV. yüzyılda "idare ve kumanda" anlamları yanında artık "idarî bölge" mânasında da geçmeye başlamış olmalıdır. Bu bağlamda sancak teriminin ilk dönemlerde şüphesiz askerî bir ağırlığı vardı. Ancak zamanla eyaletlere bağlı sancak beyi idaresindeki idarî bir bölgeyi de ifade etmiştir. Böylece Osmanlı timar sistemi içinde hem bir gelir dilimini belirten dirlik ve askerî birlik, hem de o sancağa bağlı timarlı askerlerin bulunduğu bölgeyi tanımlamaya başlamış, bu sonuncusu bir idarî birim tanımı olarak da yaygınlaşmıştır.

Osmanlılar'ın Rumeli'ye geçmesi ve fetihlerin bu yönde yoğunlaşması sonunda bölgede yeni sancaklar oluştu ve 1361 yılından sonra Balkanlar'daki fetihlerin hızla artması sancaklar üzerinde bir kontrol mekanizması kurulmasını zaruri hale getirdi. Bunun neticesinde I. Murad lalası Şâhin Paşa'yı Rumeli'deki beylere kumandan olarak tayin etti. Böylece Osmanlılar'da "beylerbeyi" kavramı ortaya çıktı ve Osmanlı taşra teşkilâtında beylerbeyilik sancaklar üzerinde bir kontrol mekanizması oldu. Bu beylerbeyinin hükümdarın Anadolu tarafında olduğu zamanlarda Rumeli'deki beylerin âmiri durumunda olması zamanla bölgeyi Rumeli beylerbeyiliği adıyla anılan idarî bir birim haline getirdi. Rumeli'de kurulan bu ilk beylerbeyiliğe bağlı sancakları 1413'te Amasya-Sivas bölgesinde oluşturulan Rum beylerbeyiliği, muhtemelen 1416 yılından sonra Batı Anadolu'yu içine alacak şekilde kurulan Anadolu beylerbeyiliği ve 1468'de Karamanoğulları'nın Osmanlı idaresine girmesinin ardından teşkil edilen Karaman beylerbeyiliğine bağlı sancaklar meydana getirdi. Bu şekilde XVI. yüzyıl sonlarında Osmanlı Devleti'nin genişlemesine paralel biçimde veya siyasî ve ekonomik düşüncelerle oluşturulan otuzun üzerinde beylerbeyiliğin ve bunlara bağlı sancakların varlığı sancağın Osmanlı taşra teşkilâtında ana bir idarî birim haline geldiğinin işaretidir. Aynı dönemde beylerbeyiliklere bağlı sancakların sayısı 500 civarındaydı. XIX. yüzyıl

başlarında mevcut beylerbeyilik sayısı yirmi beş civarında iken bunlara bağlı sancakların sayısı yaklaşık 300 idi.

Eyaletlerin alt birimi olarak görülen sancakların kaza, nahiye ve köyler gibi belli coğrafî sınırı vardı. Yalnız burada bir Osmanlı eyaletinin günümüzde Türkiye'de mevcut bir vilâyetten çok daha geniş bir sınıra sahip olduğu görülür. Bir iki istisna ile bugünkü bir ilin genişliği ancak bir Osmanlı sancağı genişliğinde idi. Osmanlı devrinde özellikle Anadolu'daki sancakların hemen hemen eski beylikler dönemindeki sınırlarını muhafaza ettiği dikkati çeker. Diğer bir ifade ile Osmanlılar, beylikleri kendi topraklarına kattıklarında o dönemdeki coğrafî sınırlarını fazla bozmaksızın sistemleri içine alma yoluna gitmişlerdir. Bu durum beyliklerin Osmanlılar ile daha kolay bütünleşmesi ve kaynaşmasında rol oynamış olmalıdır. Nitekim Saruhan, Karesi, Menteşe ve Aydınoğulları gibi beylikler, Osmanlı idaresine girdikten sonra Anadolu eyaleti içinde birer sancak halinde eski sınırlarını, idarî yapılarını ve adlarını muhafaza etmişlerdir. Osmanlılar'ın böyle bir uygulamada bulunmasının sebebini onlarla aynı kültür birliğine sahip beyliklere karşı uygulanan bütünleştirici politikada aramak gerekir (Emecen, s. 87-100).

Osmanlı eyaletleri dahilindeki sancaklar genellikle belli bir merkeze sahiptir, ancak sayıca az da olsa bazı idarî birimlerin merkezleri yoktu. Bu durumda olan yerlerin ahalisinin tamamını veya önemli bir kısmını konar göçer unsurlar teşkil etmekteydi. Göçebelerden sancakların teşkil edilmesinin en önemli sebebi merkezî idarenin onları daha iyi kontrol altında tutabilmesi, sağlıklı vergi toplanabilmesi ve yavaş yavaş merkezî idareye ısındırılması idi. Bu şekilde XVI. yüzyılın ikinci yarısında Halep bölgesinde yaşayan Halep Türkmenleri ile Diyarbekir bölgesinde yaşayan Bozulus Türkmenleri'nden birer sancak teşkil edilmişti.

Eyaletler, statü bakımından haslı / timarlı ve sâlyâneli olmak üzere iki kısma ayrıldığından sancaklar da bağlı oldukları eyaletlerde söz konusu statü içindeydi. Coğrafî bakımdan Anadolu ve Rumeli bölgelerinde yer alan haslı eyaletlerin en önemli özelliği Osmanlı toprak sisteminin esasını teşkil eden timar sisteminin uygulanmış olmasıydı. Sâlyâne ile idare edilen eyaletler ve bu eyaletlerdeki sancaklar genellikle Osmanlı Devleti'nin güney uç bölgelerinde yer almaktaydı. Bunların başlıcasını Mısır, Habeş,

Yemen, Basra, Lahsâ, Bağdat, Trablusgarp, Cezâyir-i Garb ve Tunus gibi eyaletler teşkil etmekteydi. Sâlyâneli eyaletlerdeki sancakların özelliği gelirlerin timar şeklinde dağıtılmaması idi. Diğer bir ifade ile timar sisteminin mevcut olmadığı bu eyaletlerdeki ve dolayısıyla sancaklardaki gelirlerin tamamı devlet adına toplanırdı. Toplanan gelirlerden askerle eyaletteki idarecilerin maaşları verildikten sonra kalanı devlet hazinesine gönderilirdi. Bu eyaletlerde maaşların yıllık olarak ödenmesinden dolayı buna "yıllık" anlamına gelen sâlyâne denirdi.

XV ve XVI. yüzyıllarda bazı sancaklar şehzade sancağı durumundaydı. Hükümdarın erkek çocuklarının idarî tecrübe kazanması için sancak beyi olarak gönderildiği bu sancakların başlıcalarını Saruhan (Manisa), Menteşe, Germiyan (Kütahya), Konya, Amasya, Kastamonu, Trabzon ve Kefe oluşturuyordu. Ancak bu sancakların her birinde dâimî şekilde şehzadeler bulunmayabilirdi. Şehzade sancaklarının isimlerine bakıldığında bunların pek çoğunun bazı eski beyliklerin adını taşıdığı ve Osmanlı döneminden önce onların merkezi durumunda olduğu görülür. Şehzade sancaklarından başka Anadolu'da bazı eski hânedanların sancak beyi olarak tayin edildiği sancaklar da vardı. Nitekim Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilk yıllarında Adana sancağının başında Ramazanoğlu Pîrî Bey bulunuyordu. Maraş'ta ise Dulkadıroğulları'nın

Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle birlikte bey ailesinden Şehsuvaroğlu Ali Bey görev yapmaktaydı.

Eyaletleri teşkil eden sancakların en yüksek idarecisi sancak beyi (mîr-i livâ) idi. Sancak beyleri sancağın merkezindeki kazada ikamet ederdi. Sancak beyini sancağa bağlı diğer kaza ve nahiyelerde zaîm, subaşı yahut voyvoda denen ve daha çok asayiş işleriyle görevli olan bir kişi temsil ederdi. Sancak beylerine ait vergiler bunlar tarafından toplanırdı. Sancak beyleri "seyfiye" veya "ehl-i örf" adı verilen zümrenin içinde yer almaktaydı. Genelde Enderun'da yetiştikten ve taşrada çeşitli hizmetler gördükten sonra bu göreve tayin edilirlerdi. XVI. yüzyılda beylerbeyi olabilmek için daha önceden sancak beyliği vazifesinde bulunmak hemen hemen şart haline gelmişti. Bu durum, söz konusu dönemde sancak beyliğinin büyük bir öneme sahip olduğuna işaret eder. Ancak yüzyılın sonlarına doğru sancak beyliğinden beylerbeyiliğe yükselmenin oldukça

azalmaya başladığı ve daha çok saraydan gelenlerin, hatta doğrudan doğruya Enderun'dan çıkanların önemli bir sayıya ulaştığı görülür. Bu durum, bahis konusu dönemden itibaren beylerbeyilerin yönetimdeki yerlerinin gittikçe güçlenmesiyle bağlantılıdır.

Sancağındaki subaşı, alay beyi, dizdar ve sipahi gibi ehl-i örfün âmiri olan sancak beyinin başlıca görevi bölgesinde asayişi sağlamak ve sipahi-reâyâ arasındaki münasebetlerin kanuna uygun biçimde yürütülmesini temin etmekti. Sipahi-reâyâ arasındaki ilişkiler, önemli bir kısmı Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yeni baştan derlenen ve tanzim edilen sancak kanunnâmeleri tarafından belirlenirdi. Bu kanunnâmelerde reâyânın vergi yükümlülükleriyle üretim ve ticaretle ilgili konular yer alırdı (bk. KANUNNÂME). Bunun yanında sancak beyi, herhangi bir sefer esnasında sancağının timarlı sipahileriyle birlikte bağlı olduğu eyaletteki beylerbeyinin kumandası altında sefere katılırdı. Ayrıca sancağıyla ilgili olarak merkezden gönderilen fermanlardaki konuların halledilmesini sağlardı. Bu arada sınır boylarındaki sancaklarda görevli olan sancak beyleri komşu ülkelerle doğrudan doğruya temaslarda bulunur ve bu ülkelerle ilişkileri anlaşmalara uygun biçimde yürütürdü. Bu bakımdan sınır boylarındaki sancak beylerinin daha yetenekli kimseler arasından seçildiğini düşünmek mümkündür. Buralarda görev yapan sancak beyleri taşra yönetimi içinde daha kolay yükselebilmekte ve beylerbeyilik gibi makamlara getirilmekteydi. XVI. yüzyıl kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla sancak beylerinin bir sancaktaki görev süresi bir ile üç yıl arasında değişmekteydi. Bu uygulama, beylerbeyilerde olduğu gibi sancak beylerinin bir bölgede iyice yerleşmesini ve ahali ile bütünleşmesini önleme amacını taşıyordu. Öte yandan tayinleri de genellikle birbirine yakın sancaklar arasında olmaktaydı. Bu şekildeki bir uygulamanın görev yerine giderken fazla vakit kaybedilmemesi, sancakların uzun süre beysiz bırakılmaması ve bölge hakkında kâfi derecede tecrübe kazanılmış olmasından ileri geldiği söylenebilir.

Sancak beylerinin aileleri hakkında fazla bilgi mevcut değildir. Ancak XVI. yüzyılın başlarında Osmanlı sancak beylerinin % 40'a yakınının ümerâ oğlu ya da akrabası olduğu dikkati çeker. Bu durum, Fâtih Sultan Mehmed döneminde devşirme asıllı yöneticilerin ön plana çıktığı şeklindeki bir genellemenin gerçeği pek yansıtmadığına işaret eder. XVI. yüzyıl

ortalarındaki kayıtlara göre sancak beyleri daha çok taşrada görevli olan alay beyi, zaîm, defter kethüdâsı ve timar defterdarı gibi kimseler arasından tayin ediliyordu. Ancak yüzyılın ikinci yarısından itibaren saraydan çıkanların lehine bir değişim oldu. Bu değişim önemsiz gibi görünmekle beraber sarayın idareye yavaş yavaş ağırlığını koymaya başladığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim bunun neticesinde XVII. yüzyılda saray çıkışlı kimselerin ara görevleri atlayıp üst derecelerdeki yönetime katılmaları daha açık biçimde ortaya çıkacaktır.

Osmanlı taşra yönetiminin en temel idarî ve askerî birimi olan sancaklar XVI. yüzyılın sonlarından itibaren siyasal, sosyal ve ekonomik sebeplerin tesiriyle yavaş yavaş bir değişim sürecine girdi. Bu değişim sürecinde merkezî idare giderek taşra üzerindeki denetimini arttırmaya ve eyaletleri sancaklardan daha ön plana çıkarmaya başladı. Bu bağlamda taşrada uygulanan iltizam sistemiyle yeni bir idareci zümre ortaya çıktı. Bunun bir sonucu olarak II. Mahmud döneminde sancaklar daha basit birer idarî bölge haline geldi. 1864 Vilâyetler Nizamnâmesi ve 1871 kanunu ile idaresi ve taksimatı muhafaza edilen sancak ve livâlar 1921'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından kaldırıldı ve idarî taksimatta vilâyet kelimesi kullanılmaya başlandı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 563; BA, KK, Ruûs Defteri, nr. 262; TSMA, D. nr. 5246, 8303, 9578, 10057; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 118, 159, 185, 205, ayrıca bk. İndeks; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, tür.yer.; Drevnetyurkskiy Slovar, Leningrad 1969, s. 483-484; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete: 1550-1650 Arasında Osmanlı Ümerası ve İl İdaresi, İstanbul 1978, s. 15-20; a.mlf., The Sultan's Servants: Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650, New York 1983, s. 14-16; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 7, 115-116; İlhan Şahin, "XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Taşra Teşkilâtının Özellikleri", XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler, İstanbul 1997, s. 233-258;

a.mlf. - Feridun M. Emecen, “Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcîh Defteri”, TTK Belgeler, XIX/23 (1999), s. 53-121; Feridun M. Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2003, s. 87-100; Başkort Telenen Hüzlege, Mäskäw 1993, II, 279-280; Muhammed Hamîdullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/2003, II, 1005-1014; Ömer Lütfi Barkan, “H. 933-934 (M.1527-1528) Malî Yılına Ait Bütçe Örneği”, İFM, XV/1-4 (1955), s. 303-307; M. Tayyib Gökbilgin, “Kanunî Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyâleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları”, TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 247-294; a.mlf., “15 ve 16. Asırlarda Eyaleti Rum”, VD, VI (1965), s. 51-61; Nejat Göyünç, “Diyarbekir Beylerbeyliğinin İlk İdarî Taksimatı”, TD, sy. 23 (1969), s. 23-34; Salih Özbaran, “XVI. Yüzyılda Basra Körfezi Sahillerinde Osmanlılar: Basra Beylerbeyliğinin Kuruluşu”, a.e., sy. 25 (1971), s. 51-72; Jin Yonebayashi, “Beğlerbeğilik-System in the Early Period of the Ottoman Dynsty-On the Date When the Beğlerbeği of Anatolia was founded” (Japonca), JAAS, XXIV (1982), s. 133-180; Mustafa Çetin Varlık, “XVI. Yüzyılda Osmanlı İdarî Teşkilatında Kütahya”, TAD, sy. 2 (1987), s. 201-239; a.mlf., “Kütahya’nın Şehzade Sancağı Olarak İdaresi”, a.e., sy. 5 (1990), s. 315-324; Halil Sahillioğlu, “Osmanlı Döneminde Irak’ın İdarî Taksimatı” (trc. Mustafa Öztürk), TTK Belleten, LIV/211 (1991), s. 1233-1257; J. Deny, “Sancak”, İA, X, 186-189.

İlhan Şahin

SANCAK

Günümüzde Sırbistan ile Karadağ arasında kalan, Osmanlı döneminde teşekkül etmiş idarî bölge.

Osmanlı döneminin ardından Yugoslavya Krallığı'na (1918-1941) terkedilen, 1945'ten sonra kurulan komünist Yugoslavya'sındaki Sırbistan ve Karadağ cumhuriyetleri arasında paylaşılan Sancak bölgesi günümüzde doğu ve batı olmak üzere ikiye ayrılır. Doğu Sancak bugünkü Sırbistan'ın güneybatısındaki araziyi teşkil eder ve tamamen Sırbistan'ın idaresindedir. Bunun

dışındaki kısım ise Sancak bölgesinin batısı olup yeni kurulan (2006) Karadağ Cumhuriyeti sınırları içinde bulunmaktadır. Sancak bölgesi bir bütün halinde düşünüldüğünde yüzölçümü 8687 km²'dir ve günümüzde toplam nüfusu 450.000'i aşmaktadır. Müslüman nüfus 365.000 civarında olup toplam nüfusun % 81,1'ini oluşturur. Bölgenin doğu kısmı Novi Pazar (Yenipazar), Tutin, Sjenica, Prijepolje, Nova Varoş, Priboj gibi şehirlerden oluşmaktadır. Batı kısmı ise Pljevlja (Taşlıca), Bijelo Polje (Akova), Berane, Rožaje ve Plav şehirlerinden ibarettir.

Sancak'ı oluşturan bölge Eskiçağ'lardan beri meskûn olup Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından (395) sonra Doğu Roma İmparatorluğu'nun sınırları içinde kaldı. Zaman zaman buralara Alanlar, Hunlar, Vizigotlar ve Bulgarlar hâkim oldu. 547-548'de bölgeye ilk Slav akınları başladı. Güney tarafından yavaş yavaş ilerleyen Slavlar, Balkanlar'ın kuzeybatı kesimine gelen Avarlar'ın baskısıyla dağıldılar. VII. yüzyıl ortalarında Slavlar, Raşka bölgesinden geçerek Karadağ'ın sınır bölgelerinden Kuzey Arnavutluk'a kadar girmeyi başardılar. Bir yandan Bizans baskısı, öte yandan Sırp istilâsı yüzünden Raşka bölgesi Bizans ve Sırplar arasında el değiştirdi.

Kaynaklardan Slavlar'ın bu bölgeye göçünün VII. yüzyılda başladığı ve Stevan Nemanja dönemine kadar Sırp yerleşmesinin gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Resmî olarak 1168'de bugünkü Novi Pazar'da bulunan Sv.

Petar Kilisesi’nde Sırp Kralı Stevan Nemanja tarafından Ortodoks Hıristiyanlığı kabul edildi. Stevan Nemanja’nın ölümünün (1200) ardından ikinci oğlu olan Stefan, 1217’de Sırbistan Krallığı’nı ilân ettikten sonra oğulları Vladislav, Radoslav, I. Uroş ve Uroş’ın oğlu Dragutin’in hükümdarlıkları dönemlerinde Raşka bölgesi Sırp Krallığı’nın bir parçası olmayı sürdürdü. Bölgenin bu dönemdeki ana merkezleri Ras, Deževo, Jeleč ve Dugopolje idi. 1282’de Kral Milutin, Ras şehrini terkedip merkezini Priştine yakınında olan Paun’a ve daha sonraları Üsküp’e taşıdı. Osmanlılar’ın gelişine kadar (1382-1389) bölge ihmal edilmiş bir şekilde kaldı.

1389’daki Kosova savaşından sonra Raşka bölgesinin bir kısmı Vuk Branković’e aitti. Üsküp’ün fethinin ardından (1392) Osmanlı ordularının Sancak (Raşka) bölgesine doğru ilerlemesinin yolu açılmış oldu. 1396’da Raşka bölgesindeki Jeleč, Zvečan ve Gluhavica’nın Osmanlılar’ın kontrolünde olduğu tahmin edilmektedir. Gluhavica kadısına Dubrovnik tüccarlarından gönderilen mektupta onların Raşka bölgesinden geçmek için gereken gümrük parasını ödeyecekleri belirtilmektedir. 1396-1455 yılları arasında Sancak bölgesinde ikili bir iktidar görülmektedir. Bölgedeki kalelerde Osmanlı askerî gücü bulunuyordu, kalelerin dışında ise iktidar Sırp feodal güçlerinin elindeydi. Jeleč, Zvečan ve Ras kaleleri Osmanlı ordusunun kuzeye doğru ilerlemesi için stratejik merkezlerdi. Sancak bölgesinin tamamının Osmanlı idaresine Mayıs 1455’te İshak Bey’in oğlu Îsâ Bey döneminde girdiği tahmin edilmektedir (Šabanović, s. 33).

1455 yılına ait tahrir kayıtlarında bu bölgede Jeleč, Zvečan, Ras ve Sjenica’nın adı zikredilir (BA, MAD, nr. 544). Zvečan’da Yûsuf adında bir subaşı ve bir kadı bulunmaktadır. Jeleč şehrinin kalıntıları Yenipazar’ın güneydoğusunda ve Jošanica nehrinin kaynağına yakın bir yerdedir. Gluhavica’nın da (Demircipazar) aynı vilâyete bağlı olduğu ve Mayıs 1396’da burada bir kadının bulunduğu görülür. 1455’te Jeleč vilâyetinin altı köyü olduğu, yetmiş altı hânenin 4498 akçe vergi verdiği dikkati çeker (Šabanović, s. 33). Ras vilâyetinin merkezi eski Ras şehrinin yanında Trgovište (Eskipazar) adlı bir yerleşim merkezi bulunur. Osmanlılar’ın eline geçtiğinde Pazar veya Pazarište diye adlandırıldı. 1455-1461 yıllarında bu bölgede İshak Bey’in oğlu Îsâ Bey tarafından Yenice-i Pazar (Yenipazar, Novi Pazar) şehri kurulduğunda Trgovište Eskipazar diye anılmaya

başlandı. Yenipazar'ın temelleri atılırken önce yolların kesiştiği Yenipazar ovasında (Bosna, Zeta ve Dubrovnik yolları), Jošanica nehrinin Raşka nehrine döküldüğü, günümüzde şehrin bulunduğu yere bir askerî garnizon binası ve elli altı dükkânlık bir çarşı, halen kalıntıları şehrin merkezinde görülen bir hamam ve bir cami inşa edildi (İA, XIII, 396).

Raşka bölgesi Bosna ve Hersek'in fethinin ardından oluşturulan Bosna sancağına katıldı. Bosna sancağını meydana getiren ilk bölgeler arasında eski Raşka bölgesindeki Jeleč, Zvečan, Ras, Sjenica, Moravica ve Nikšić'in adları zikredilmektedir (1464). 1455-1465 yılları arasında bütün Raşka bölgesi Osmanlı idaresine girmişti. 1465'te Priboj, Prijepolje, Pljevlja bölgeleri fethedilerek bunların bir kısmı Hersek sancağına eklendi. 1584'te Yenipazar sancak haline getirilip 1580'de teşkil edilen Bosna eyaletinin içinde yer aldı. Bu tarihten itibaren XVI ve XVII. yüzyıllarda Sancak bölgesine ait Eskipazar Priboj ve Bosna sancağında, Taşlıca Hersek sancağında kadılık merkezleri olarak görülmektedir (Šabanović, s. 184, 186, 194).

XVIII. yüzyılda Bosna sancağında yeni düzenlemeler yapıldığında Sancak bölgesine ait Yenipazar, Eskipazar ve Stari Vlah kaza statüsündeydi. Yenipazar kadılığı bu dönemde Jeleč, Yenipazar, Ras ve Vrače nahiyelerinden ibaretti. Eskipazar kadılığı müstakil bir nahiyeden oluşmaktaydı. Stari Vlah kadılığı ise Sjenica, Barče (Nova Varoş) ve Moravica nahiyelerinden meydana geliyordu. Sancak bölgesinin Hersek sancağında kalan kesiminde Prijepolje ve Taşlıca kadılıkları mevcuttu. Prijepolje kadılığı Mileševo, Prijepolje, Ljubovida ve Mataruga nahiyelerinden, Taşlıca kadılığı ise Taşlıca, Kukanj, Vraneš, Kričка ve Poblaće nahiyelerinden ibaretti (a.g.e., s. 229-230). 1817-1833 yılları arasında Yenipazar, Klis ve İzvornik (Zvornik) sancakları ortadan kaldırıldı. Temmuz 1865'te vilâyet olarak

adlandırılan Bosna'da yapılan idarî düzenlemeler sonucu buraya bağlanan yedi sancaktan birini Yenipazar sancağı oluşturdu. Buranın merkezi Sjenica olup Yenipazar, Sjenica, Taşlıca, Nova Varoş, Prijepolje, Akova (Bijelo Polje), Mitrovica, Berane, Kolašin ve Trgovište adlı on kazadan müteşekkildi (krş. Cevdet, III, 91-97; Šabanović, s. 233-234).

1878’de Berlin Antlaşması ile Yenipazar sancağı Bosna vilâyetinden ayrılarak Kosova vilâyetine bağlandı. Bu dönemdeki Yenipazar sancağında on bir kaza vardı (Yenipazar, Sjenica, Priboj, Prijepolje, Taşlıca, Akova, Berane, Rozaje, Nova Varoş, Mitrovica ve Kolašin). Böylece Sancak bölgesi yeni kurulan Sırbistan ve Karadağ arasında bir tampon bölge haline geldi. Berlin Antlaşması’nın 25. maddesine göre Kosova vilâyetinin Yenipazar sancağının idaresi Osmanlı Devleti’ne bırakılmıştı. Fakat yeni idare usulünün uygulanıp uygulanmadığını denetlemek ve güvenliği sağlamak amacıyla Avusturya adı geçen sancağın her tarafında asker bulundurma, askerî ve ticarî yollar yapma yetkisini ele geçirmişti (Muâhedât Mecmuası, V [1298], s. 126). Bununla birlikte Bosna-Hersek’i ilhak eden Avusturya sadece Bosna sınırında yeni kurulan Taşlıca’yı işgal edebilmişti. Bundan başka Gusinje ve Plav gibi yerlerin de aynı antlaşma gereğince Karadağ’a terki bölgede mahallî direnişlere yol açtı. 21 Nisan 1879 tarihli Yenipazar (İstanbul) Antlaşması ile Sancak uluslararası statüye sahip oldu, bu durum 1912 yılına kadar devam etti. Sırp, Bulgar ve Karadağ çetelerinin Osmanlı sınırlarında olaylar çıkarması, Bâbıâli’nin Kosova’da yaşayan Arnavutlar’ın muhtariyet taleplerini kabul etmesi, 1911’de Sultan Reşad’ın Rumeli seyahati bölgeye istikrar getirmedi. Balkan Savaşı çıktığında Sırplar hiçbir direnişle karşılaşmadan Sancak ve Kosova bölgesini işgal ettiler. Bu işgal sırasında bölge kesin biçimde Osmanlı Devleti’nden ayrıldı.

Sancak, Sırplar ve Karadağlılar arasında bölündüğünde vilâyette resmî nüfus sayımı olmamakla birlikte 1 milyon kadar nüfusun bulunduğu ve bunun dörtte üçünün müslüman olduğu tahmin edilmektedir. Yenipazar sancağındaki nüfus Arnavut ve Boşnaklar, Taşlıca’da ise tamamen Boşnaklar’dan oluşuyordu. Müslümanlardan başka bölgeye büyük çapta Sırp nüfusu yerleştirildi ve müslümanların büyük bir kısmı katliama mâruz kalıp Türkiye’ye ve Bosna-Hersek’e göç ettirildi. 1917’de Sjenica’da toplanan Sancak’ın siyasî liderleri, Sancak bölgesinin bağımsızlığının tanınması için uluslararası kamuoyundan destek talep ettiler. 1918’de söz konusu liderlerin hepsi tutuklandı. 1912-1941 yılları arasında katliamlar tamamen sona ermemekle birlikte savaş dolayısıyla daha da arttı. Sırplar’ın idaresindeki Yugoslav Krallığı’nın bir parçası olarak Sancak bölgesi politik kimliğini kaybetti. 1938’de Türkiye-Yugoslavya arasında imzalanan antlaşmaya göre Sancak’tan 40.000’i aşkın müslüman Türkiye’ye göç etti.

1945'ten sonra kurulan Tito Yugoslavyası döneminde Sancak bölgesi resmen Sırbistan ile Karadağ arasında paylaşıldı. Buna rağmen bölgenin tamamı günümüze kadar Sancak adıyla anılmaya devam etti. 1953'te Split'te (Hırvatistan), Josip Broz Tito ile Türkiye Cumhuriyeti'nin o dönemdeki Dışişleri bakanı M. Fuad Köprülü arasında imzalanan Yugoslavya-Türkiye Centilmen Antlaşması, Sancak'tan Türkiye'ye müslümanların göçlerini hızlandırdı. Bölgede Sırplaştırma hareketi özellikle Aleksandar Ranković döneminde gerçekleşti.

1980'li yılların sonundan itibaren şahıslara, mülklere ve kültürel mirasa yönelik fizikî saldırılarla baskılar daha da şiddetlendi. 1991'de Slovenya, Hırvatistan, Bosna-Hersek ve Makedonya Yugoslavya'dan ayrıldığında Sancak bölgesi Sırbistan ve Karadağ'dan oluşan Savezna Republika Jugoslavije adındaki yeni federasyonun içinde kaldı. Sancak Müslümanları Millî Meclisi tarafından 25-27 Ekim 1991 tarihinde düzenlenen referandumda seçmenlerin % 98,9'u söz konusu federasyon içerisinde Sancak bölgesinin özerkliği için evet oyu kullandı. Ancak bu referandum Belgrad rejimi tarafından kabul edilmedi, bölgede Bosna-Hersek ve Kosova savaşları döneminde (1992-2000) büyük sıkıntılar yaşandı. 22 Nisan 2001 tarihinde Karadağ'daki seçimleri kazanan devlet başkanı M. Dukanović, Yugoslavya'dan bağımsızlık için referanduma gideceğini ilân etti. 21 Mayıs 2006'da Karadağ'daki referandumdan bağımsızlık oyları çıkınca Karadağ Cumhuriyeti 3 Haziran 2006 tarihinde bağımsızlığını ilân edip resmen Sırbistan Cumhuriyeti'nden ayrıldı; böylece Sancak bölgesi de resmen iki kısma ayrılmış oldu.

İslâmî kültür özellikle şehirlerde, bugünkü Sancak bölgesinin dağlık iç kesiminde Osmanlılar'ın kurduğu yerleşim yerlerinde yoğunlaşmıştır. Yenipazar'da Mevlânâ Muslihuddin tarafından yaptırılan Altun Alem Camii (1550), Evliya Çelebi'nin de kaydettiği Bor Camii, XVIII. yüzyılda inşa edilen Leylâk Camii ve 1836'da şehrin kenarında Mütesellim Eyüb Paşa Camii, Molla İbiş Camii, Arap Camii (1528), onun karşısındaki sokakta bulunan Türk Hamamı (1489) ve Yenipazar'ın kuzeydoğusunda 4 km. uzaklıkta Hâfız Ahmed Paşa'nın yaptırdığı Yenipazar Kaplıcası ve Kalesi bugüne ulaşmıştır (bk. YENİPAZAR). Bundan başka özellikle Hersek sancağının idare merkezi olan Taşlıca'da 1570 civarında inşa edilen Hüseyin Paşa Camii yer alır. Sjenica'da Vâlide Sultan Camii (XIX. yüzyılın

başında), Akova'da Yûsuf Camii (1471), Eskipazar'da Sultan Murad Camii (1450) ve Kuç Camii (1830), Prijepolje'de Büyük Cami (Velika Dzamija) gibi tarihte çeşitli tahribata uğramış Osmanlı eserleri mevcuttur. Bunların büyük bir kısmı Krallık Yugoslavyası ve Tito Yugoslavyası döneminde

yıktırılmıştır (daha geniş bilgi için bk. Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri II, III, 428-430; a.e. III, III, 112, 149, 317-337; Mušović, Novi Pazar, s. 70-94). XVI. yüzyıl divan şiirinin önde gelen temsilcilerinden Taşlıcalı Yahyâ Bey bu bölgedendir. Nikšićli Salih Gašević de Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ini Boşnakça'ya tercüme etmiştir.

Bugün Sancak'ta müslümanların en yoğun olduğu kesim Yenipazar'dır. Halen müslümanlarca desteklenen Sulejman Ugljanin ve Rasim Ljaić liderliğinde iki siyasî parti mevcuttur. Bu siyasî partiler arasındaki ihtilâflar ve Sırbistan Devleti'nin müdahalesi neticesinde Belgrad ile Sancak müftülükleri arasında dinî teşkilât konusunda anlaşmazlık meydana gelmiş, 2007 yılında birbirinden ayrı Sırbistan İslâm Birliği Başkanlığı (Mešihat Islamske Zajednice u Srbiji [Novi Pazar] ve Islamska Zajednica Srbije [Beograd]) ortaya çıkmıştır. Sancak Başmüftülüğü'ne ait Îsâ Bey Medresesi adında bir İmam-Hatip Lisesi, bir İlâhiyat Fakültesi ve Glas Islama adlı bir dergi mevcuttur. Dinî literatürün çoğu Bosna-Hersek'ten temin edilmektedir. Ayrıca Yenipazar'da kurulan özel bir üniversite faaliyetini sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 24, s. 115-118; nr. 56, s. 9-10; nr. 211, s. 659-670; BA, KK, nr. 262, s. 2, 34; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 544-550; Kosova Vilâyeti Salnâmesi, (1296); a.e. (1304), s. 127, 128, 134, 137, 143, 224, 723, 856; Cevdet, Tezâkir, III, 91-97; Kanuni i Kanunname za Bosanski, Hercegovački, Zvornički, Kliški, Crnogorski i Skadarski Sandžak, Sarajevo 1957, s. 28, 29, 32, 41-42, 65; Hazim Šabanović, Bosanski Pašaluk-Postanak i Upravna Podjela, Sarajevo 1959, s. 27-43, 50-54, 70-72, 77-81, 88-98, 101-105, 115-118, 144-146, 163-166, 184, 186, 194, 229-234; V.

Vinaver, “Period Turske Vladavine (XV-XVIII)”, Novi Pazar i Okolina, Novi Pazar 1969, s. 152-194; Ejup Mušović, “Islamski Spomenici Novog Pazara”, a.e., s. 70-94; a.mlf., Etnički Procesi i Etnička Struktura Stanovništva Novog Pazara, Beograd 1979, s. 7-125; A. Andrejević, “Altun-Alem Džamija u Novom Pazaru”, Zbornik Radova Svetozara Radojčića, Beograd 1969, s. 1-10; a.mlf., “Spomenici Islamske Umetnosti”, Novi Pazar i Okolina, Novi Pazar 1969, s. 195-214; Ömer Bosnavî, Bosna Tarihi, Ankara 1979, s. 25-26, 83-85, 95-98, 102-104, 109-110; Ayverdi, Avrupa’da Osmanlı Mi‘mârî Eserleri II, III, 428-430; a.e. III, s. 112, 149, 317-337; a.mlf., “Yugoslavya’da Türk Âbideleri ve Vakıfları”, VD, sy. 3 (1956), s. 175-177; Ahmed Aličić, Uredenje Bosanskog Ejaleta od 1789. do 1878. godine, Sarajevo 1983, tür.yer.; Enes Pelidija, Bosanski Ejalet od Karlovačkog do Požarevačkog Mira, Sarajevo 1989, s. 41-48; A. Popovic, Balkanlarda İslâm, İstanbul 1995, s. 186-187, 191, 194, 217-220, 223-225, 237, 242, 249; Hakija Avdović, Položaj Muslimana u Sandžaku, Sarajevo 1991, tür.yer.; Hasan Ali Kasır, Peygamber Şiirleri, İstanbul 1997, s. 360; Bajro Agović, Džamije u Crnoj Gori, Podgorica 2001, tür.yer.; Harun Crnovršanin - Nuro Sadiković, Sandžak Porobljena Zemlja (Bosna, Sandžak i Kosovo Kroz Historiju), Zagreb 2001, s. 22-24, 40-43, 46-71, 94-108, 152-312, 388-542, 642-652, 680-731, 755-766; Olga Zirojević, Srbija Pod Turskom Vlašću 1459-1804, Beograd 2007, tür.yer.; a.mlf., “Novi Pazar u Turskim Izvorima do Kraja XVI vijeka”, Novopazarski Zbornik, sy. 1, Novi Pazar 1977, s. 111-119; Muâhedât Mecmuası, V, İstanbul 1298, s. 126; M. Tayyib Gökbilgin, “Kanunî Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyâleti, Livaları, Şehir ve Kasabaları”, TTK Belleten, XX/78 (1956), s. 247-251, 261, 284-285; Tayyib Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, İİFD, sy. 1 (1975), s. 36-55; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2986-2987; VI, 4803; M. Lut, “Novi Pazar”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1965, VI, 309-310; Nazif Hoca, “Yeni Pazar”, İA, XIII, 395-399; Feridun Emecen, “Bosna Eyaleti”, DİA, VI, 296-297; Branislav Djurdjev, “Bosna-Hersek”, a.e., VI, 297-305; Münir Aktepe, “Kosova”, a.e., XXVI, 218-219.

Muhammed Aruçi

SANCAKTAR

(bk. MÎR-i ALEM; SANCAK).

SANDUKA

(الصندوقة)

Düzgün sandık yahut tabut şeklinde genellikle ahşap, mermer, taş veya çini kaplama mezar üstü.

Arapça'da "kutu, sandık" anlamındaki sundûk kelimesinden gelen sandûka tabutla aynı mânayı taşımaktadır. Kur'an'da Tevrat levhalarının muhafaza edildiği (el-Bakara 2/248) ve Hz. Mûsâ'nın, annesi tarafından Nil nehrine bırakılırken içine konulduğu (Tâhâ 20/39) sandıklar için tabut kelimesi kullanılmaktadır. İçine cenaze konulan ahşap veya taş lahit yahut tabut için de sundûk kullanılmıştır. Rivayete göre Hz. Yûsuf vefat ettiğinde cesedi mermer bir sandığa yerleştirilip Nil kıyısında bir yere defnedilmiş, daha sonra Hz. Mûsâ tarafından bulunan kabri Şam bölgesine nakledilmiştir (Taberî, I, 364, 386, 419; Kurtubî, IX, 229). Kurtubî, Ashâb-ı Kehf'in vefatında hükümdarın onlar için altın bir sandık yaptırmak istediğinden söz eder (el-Câmiʿ, X, 328). Eski Mısır ve Yunan medeniyetlerindeki taş lahitlere bu anlamda sandık denilebilir. Eski Mısır'dan mumyalanmış cesetlerin konulduğu ahşap örnekler günümüze ulaşmıştır. Bazı hıristiyan mâbedlerinin mahzenlerinde, içlerinde azizlere veya peygamberlere izâfe edilen röliklerin (kutsal kalıntı) muhafaza edildiği sandıklara rastlanıyordu. Bu röliklerden bir bölümü eski peygamber ve azizlere nisbet edilen kemiklerdi. Emeviyye Camii'nin yapımı sırasında içinde Hz. Yahyâ'ya izâfe edilen insan başının yer aldığı bir sandık bulunmuştur (İbn Asâkir, II, 241).

Eski İran geleneğinde hükümdarlara ait mezarlar (Kyros'un Pâsargâd'daki mezarı gibi) basamaklı düz bir platform üstünde günümüzde kullanıldığı şekliyle tam bir sandukayı andırmaktadır. Türbe ve mezar üzerine sanduka geleneğinde müslüman toplumların eski kültürleri etkili olmuştur. Resûl-i Ekrem'in, daha çok dirilerin ihtiyaç duyduğu kireç ve ahşabın mezarda kullanılmasını ve mezar üzerine bina yapılmasını, yazı yazılmasını hoş görmemesine rağmen (Müslim, "Cenâʾiz", 94, 95; Tirmizî, "Cenâʾiz", 58) hâtırası yaşatılmak istenen kimselerin kabirlerine sanatkârane kalıcı mezar

üstleri yapılmıştır. İslâm tarihinde sanduka geleneği büyük bir ihtimalle Irak bölgesinde başlamıştır. Hilâfetin Abbâsîler'e geçişinin ardından Hz. Ali'nin kabri olarak belirlenen yer üzerine Dâvûd b. Ali el-Abbâsî'nin bir sanduka koydurduğu

rivayet edilir (DİA, XXXII, 486). Burada daha sonra Hârûnürreşîd bir türbe inşa ettirmiştir. Zamanla kabrin üstüne sedef kakma ahşaptan kenarları ahşaba geçen cam gibi çok değişik sandukalar yapılmıştır.

Sanduka geleneği daha çok Selçuklu kültürüyle yaygın hale gelmiştir; zamanımıza ulaşan en eski örnekler de bu kültüre aittir. Sandukalar mezarlar ve mezarı temsil eden mekânlarda (makam), üstü açık mezar, kümbet ve türbelerde yer almaktadır. Van'ın Erciş ilçesine 10 km. mesafedeki eski Erciş'te günümüzde Çelebibağı'nda bulunan tarihî mezarlıkta Selçuklu dönemine ait çok sayıda kireç taşından sandukalı mezar vardır. Bunların bir kısmı şâhidesizdir ve mezar çukurunun birbirine kenetlenmiş sal taşlarıyla kapatılıp üzerine mezar boyuna göre hazırlanmış dört dikme taş ve bunların üzerinde yekpâre prizmatik bir kapaktan oluşmaktadır. Sandukaların içi boş bırakılmıştır. Benzer tezyinatla süslenen Selçuklu sandukalarının yan yüzlerinde kıvrık dal ve rûmîler arasında örgülü kûfî hatla yazılmış kitâbeler bulunmaktadır. Bazı mezarlarda prizma şeklindeki kapak üç dikme taş üstüne oturtulmuş ve batı yönündeki baş ucu taşı bir şâhide olarak düzenlenmiş, bazı mezarlarda ise dokuz kenarlı prizmal yekpâre blok taş -kapak yerine-doğrudan sanduka şeklinde değerlendirilmiştir. Bunlardan nesih karakterli kitâbelerle donatılmış bir örnekte mezar sahibinin adı ve Kur'an'dan âyetler yer almaktadır. Ayrıca dikdörtgen prizma biçiminde blok taştan sanduka ve baş ucunda Ahlat'takilere benzer şâhideleri olan mezarlar vardır. Bu tür mezarlar Karakoyunlular döneminde yaygın hale gelmiştir (Uluçam, s. 114 vd.). Taş sandukalarda Sâmerrâ üslûbu eğri kesim tekniği oymalar Orta Asya sanatının devamı niteliğindedir. Bu dönemin ahşap sandukalarında taş sandukalara benzer özellikler görülür. Konya Akşehir'deki Mahmûd-ı Hayrânî Türbesi'n-den alınmış olan, günümüzde Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilen (Envanter nr. 191-195) Necmeddin Ahmed'e ait ceviz sanduka ayaklı dikdörtgen prizma şeklinde gövde ve üzerine konulmuş tabuttan oluşmakta olup bordürler, panolar ve tabut eğri kesim, düz satıhlı derin ve iki kademeli rölyef tarzında işlenmiş sülüs kitâbeler, dal

ve kıvrımlar, stilize rûmî yapraklı spirallerden oluşan arabesk bitkisel kompozisyonlarla bezenmiştir. İki kademeli rölyef, İran'da gelişen alçı işçiliğinin Büyük Selçuklular yoluyla Anadolu'ya gelen etkilerinin ahşap üzerindeki uygulamasıdır. Ankara Etnografya Müzesi'nde saklanan Ahî Şerafeddin'in ahşap oymalı sandukası da benzer özellikler gösterir. Bu tür sandukalardan günümüze ulaşan bir başka örnek de Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh tarafından 624 (1227) yılında İmam Mûsâ el-Kâzım Türbesi için yaptırılanıdır. Muhtemelen 769'da (1367) Celâyirliler'den Üveys, Mûsâ el-Kâzım ve Muhammed el-Cevâd'ın kabirleri için birer mermer sanduka yaptırmış, ahşap olan eski sanduka Selmân-ı Fârisî Türbesi'ne nakledilmiştir. Daha sonra Şah İsmâil 926'da (1520) bu kabirler için yeniden ahşap sandukalar yaptırmıştır. Bağdat'ta Dârü'l-âsâri'l-Arabiyye'de mevcut (Envanter nr. 623 ع) ve 5,5 cm. kalınlığında dut tahtasından yapılmış olan ilk sanduka 2,55 m. uzunluğunda, 1,83 m. genişliğinde ve 95 cm. yüksekliğindedir. Girift simetrik bitki motifleriyle süslü sanduka üzerinde yer alan nesih hatla besmele ve Ehl-i beyt'le ilgili âyetle (el-Ahzâb 33/33) sandukayı yaptıran halifenin adı, büyük boy kûfî hatla besmele ve Mûsâ el-Kâzım'ın künyesi yer almaktadır. Burada adıyla birlikte Hz. Ali'ye kadar uzanan nesebi kaydedilmiştir. Dârü'l-âsâri'l-Arabiyye'de bulunan benzer bir sanduka da (Envanter nr. 697 ع) Müstansıriyye Medresesi hocalarından Şeyh Abdullah el-Âkūlî Türbesi'ne aittir (Beşîr Firansîs - Nâsır en-Nakşibendî, V/1 [1949], s. 55-57).

Önceleri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin kabri üzerinde duran ve daha sonra babası Bahâeddin Veled'in kabrine taşınan sanduka da ahşap işçiliğinin önemli örneklerindendir. Selim oğlu Abdülvâhid ve Genak oğlu Hümâmeddin Muhammed tarafından yapılan sanduka 2,91 m. uzunluğunda, 1,15 m. eninde ve baş tarafında 2,65, ayak tarafında 2,15 m. yüksekliktedir. Ceviz ağacından olan sandukanın baş ve ayak cephelerinin üst kısımları kasnak şeklinde kemerli olup gövde tonoz biçiminde kapatılmıştır. Sandukada iç kısmın hava alması için ajur tekniği uygulanmıştır. Girift ve bol rûmîler, çokgen ve yıldızlar ve çoğu Mes̱nevî'den kitâbelerle kuşatılmıştır. Beylikler döneminde sanduka geleneği devam etmiştir. Sinop'ta Candaroğulları Beyliği devrinden kalan Candaroğlu ve Celâleddin Bayezid sandukaları ince bir işçiliğe sahiptir. Bilhassa Bayezid'in çift şâhideli mermer sandukası zengin bezemeleri ve üzerindeki yazı stiliyle dikkat çeker. Karaman'da İbrâhim Bey Türbesi'n-de olduğu gibi alçı

kaplanmış sandukalar da vardır (Halil Ethem, I [1932], s. 560).

Uzun Osmanlı döneminde çok farklı sandukalar yapılmıştır. İlk örneklerden biri, Bursa'da Yeşil Türbe içindeki renkli sır tekniğiyle yapılmış çinilerle kaplanmış I. Mehmed sandukasıdır. Dikdörtgen bir tabla üzerine motif ve yazı işlenmiş çinilerle kaplı tabut şeklinde sandukanın başucunda sultanın başlığının konulduğu bir çıkıntı yer almaktadır. İstanbul'daki Osmanlı türbelerinde çok sayıda sanduka bulunur. Sultan türbelerinin üzerleri çok değerli

kumaşlarla (pûşîde) örtülü olup sandukaların etrafı fildişi, sedef kakmalı ahşap veya madenî parmaklıklarla (kafes) çevrilidir. Sandukaların üstüne kabir sahibinin elbisesi veya önemine göre Kâbe örtüsünden parçalar da örtülürdü. Mermer olduğu halde üzeri kumaş gibi boyanan veya kumaş yahut Kâbe örtüsü motiflerinin oyma olarak mermer üzerine işlendiği sandukalar da mevcuttur. Kişinin mevkiinin büyüklüğüne göre sandukalar büyük yapılmaktadır. II. Mahmud hazîresinde Ziya Gökalp'in mezarında görüldüğü gibi açık mezarlarda da sanduka tarzı devam ettirilmiştir. Oyma ahşap sanduka geleneğinin Osmanlılar dönemine ait önemli bir örneği Fâtih Sultan Mehmed'in hocası Akşemseddin'in mezarı için yapılmıştır. 50 cm. eninde, 250 cm. uzunluğundaki sanduka prizma kapaklıdır. Sandukanın baş ve ayak ucu aynaları ile uzun taraflarında kıvrımlı dal, rûmî, yaprak, rozet ve çiçek motifleriyle süslü olup ölümle ilgili hadis ve hikmetli sözlere yer verilmiştir (Barışta, s. 331).

Türbelerdeki sandukaların büyük bölümü tezyinatsız ahşap ve büyük bir tabutu andırır biçimdedir. Bunların üzerine ölüm, âhiret ve cennet hayatıyla ilgili âyetlerin, besmele, lafza-i celâl ve kabir sahibinin adının, künyesinin işlendiği değerli kumaşlar örtülür. Genellikle şâhidesiz olanların baş ucuna dünya hayatında mevkilerini gösteren kavuk, sikke veya taç gibi başlıkların konulacağı bir ahşap yerleştirilir. Kadınlara ait sandukalarda başlık yerine yazma, baş örtüsü vb. örtü yer alır. Sanduka türü mezarlar İslâm dünyasının bazı bölgelerinde yaygındır. Bâbürlüler ve Timurlular da kabirlerine değerli mermerlerden sandukalar yapmışlardır. Pakistan'da Karaçi yakınlarındaki Çevkundi (Chau-kundi) Mezarlığı'nda olduğu gibi büyük bölümü sanduka tarzı kabirlerden oluşan mezarlıklara da rastlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), I, 364, 386, 419; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, II, 241; Kurtubî, el-Câmiʿ, IX, 229; X, 328; Abdüsselâm Uluçam, "Erciş Çelebibağı Tarihî Mezarlığındaki Mezar Şahideleri Hakkında", Geçmişten Günümüze Mezarlıklar Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu: 18-20 Aralık 1998, İstanbul 1999, s. 114 vd.; Gönül Yılmazkurt, "İstanbul Eyüpsultan'da Mihrişah Valide Sultan Türbesi Sandukalarındaki Puşideler", Eyüp Sultan Sempozyumu III: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 305 vd.; Mehmet Özkarcı, "Sinop'ta Candaroğulları Beyliği Dönemi Sandukaları", Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı: Sanat Yazıları (haz. Mustafa Denktaş - Yıldıray Özbek), Kayseri 2001, s. 435 vd.; Nazan Ölçer v.dğr., Türk ve İslam Eserleri Müzesi, İstanbul 2002, s. 142, 143; H. Örcün Barışta, "İstanbul'da On Beşinci Yüzyıla Tarihlenen Bazı Kapı ve Pencere Kanatlarıyla Göynük'ten Akşemseddin Sandukası Üzerine", İstanbul Üniversitesi 550. Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu: XV. Yüzyıl (ed. Sümer Atasoy), İstanbul 2004, s. 331, 332; Selin İpek, "Osmanlı'da Sandukalara Örtü Örtme Geleneği ve Eyüp Sultan Haziresi'ndeki Taş Lahit", Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu IX: Tebliğler, İstanbul 2005, s. 322 vd.; Halil Ethem [Eldem], "Müzeler", TTK Bildiriler, I (1932), s. 560, lv. 44, 45; Beşîr Firansîs - Nâsır en-Nakşibendî, "el-Âşârü'l-ẖaşeb fî Dâri'l-âşâri'l-ʿArabiyye", Sumer, V/1, Bağdad 1949, s. 55-56, 57; Mehmet Önder, "Bir Selçuklu Şaheseri Mevlâna'nın Ahşap Sandukası", VD, XVII (1983), s. 79 vd.; SA, III, 1215; Mustafa Öz, "Necef", DİA, XXXII, 486.

Nebi Bozkurt

SANEM

(bk. PUT).

SANEVBERÎ

(الصنوبري)

Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Hasen b. Merrâr ed-Dabbî el-Halebî es-Sanevberî (ö. 334/945-46)

Tabiat tasvirleriyle ünlü şair.

İsim zinciri Ebü'l-Kāsım (Ebü'l-Fazl) Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin b. Merrâr olarak da geçmektedir. Sanevber "bir tür çam", sanevberî de "çam kozalağı biçiminde olan" anlamına geldiğinden bazı yazarlar şairin veya babasının çam ya da kozalak ticareti (yahut kesimi) yaptığından bu nisbeyi / lakabı aldığını belirtir (Mez, I, 430). Ancak bizzat şair, dedesi Hasan b. Merrâr'ın Me'mûn tarafından kurulan beytülhikmelerin birinde görevli olduğunu, düzgün fiziği ve ifade güzelliği yanında Me'mûn'un huzurunda geçen bilimsel bir tartışmada gösterdiği üstün başarı sonucu halife tarafından kendisine bu lakabın verildiğini belirtir (İbn Asâkir, V, 239). Bir şiirinde (Nüveyrî, XI, 98-99) bu nisbeyle övünmesinin de gösterdiği gibi Sanevberî'nin Me'mûn'un, dedesi hakkında söylediği "sanevberiyyü'ş-şekl" ifadesini hüsn-i te'vîle tâbi tutması, muhtemelen dedesinin çam kozalağı gibi bodur olması sebebiyle bu lakabı almış bulunması daha mâkul görünmektedir. Diğer bir şiirinde (Dîvân, s. 249) altmış yaşına bastığını söylemesine bakılarak 275 (888) yılından önce (273/886) doğduğu ifade edilmiştir. Sadece İbnü'n-Nedîm'in beyanına dayanan Carl Brockelmann, Adam Mez ve Ziriklî gibi çağdaş yazarlar onun Antakya'da dünyaya geldiğini kaydederse de tabiata âşık bir şair olarak doğa güzellikleriyle tanınan Antakya hakkında şiirlerinde sadece bir yerde geçen bir işaretin (a.g.e., s. 420) dışında tasvirlerinin yer almaması, bunun aksine Rakka hakkında tasvir ve özlemlerini terennüm etmesi, oradaki akraba ve dostlarını andığı şiirlerinin (a.g.e., s. 263) bulunması ilk vatanının Rakka olduğu, buradan küçük yaşta Halep'e gidip yerleştiği ve oraya nisbet edildiği kanaatine götürmüştür (Abdurrahman Utbe, s. 62).

Zürrumme'nin kasidesine yazdığı şerhin de gösterdiği gibi Sanevberî, 300

(912-13) yılında Halep’e gelen hocası ve yakın dostu Ahfeş el-Asgar ile Ebû Bekir ed-Dükayşî gibi hocalardan garîb lugatlar üzerine ders aldı. Halep’te Seyfüddevle’nin sarayında hem şair hem kütüphane emini olarak bulunurken sarayın mutfak şefi ünlü şair Küşâcim’in de yakın dostu oldu. Aralarında şiirle yazıştıkları birçok mektup mevcuttur. Aynı şekilde henüz saraya intisap etmeyen Mütenebbî, tabiat şairi Ebû Bekir el-Muavvec eş-Şâmî, Ebü’l-Abbas Abdullah b. Ubeydullah es-Sufrî el-Halebî gibi edip ve şairler de onun yakın dostları arasında yer alıyordu. Kendisinden şiirlerini rivayet edenler arasında İbn Cümey‘ (Muhammed b. Ahmed), İbn Hubeyş (Abdüssamed b. Ahmed), Mütenebbî ve Nasr b. Muhammed et-Tûsî görülür (İbn Asâkir, V, 240, 243-245). Gezmeyi çok seven şair Dımaşk, Rakka, Humus ve Rehâ ile civar şehirleri dolaştı, buralarla ilgili gözlemlerine dayanan birçok tasvir şiiri ortaya koydu. Sanevberî Halep’te vefat etti.

Sanevberî’nin tasvir alanına yönelmesi onun Antakya-Halep ve Dımaşk arasında yaptığı yolculuklara, Seyfüddevle el-Hamdânî’nin türlü çiçek ve tabiat güzelliklerine sahip bahçeler içinde yer alan sarayında bulunmasına veya bahçıvanlığına bağlanmaktadır. Abbâsî döneminde Sanevberî’den önce Ebû Nüvâs, İbnü’r-Rûmî ve İbnü’l-Mu‘tezz’in kasidelerinde de tabiat tasviriyle ilgili kısımlar yer alır. Ancak Sanevberî ilk defa tabiat, bahçe, çiçek tasvirlerine dair müstakil kasideler yazan Arap şairi olmuştur. Nitekim bu tarz kasideleriyle tanınan Endülüslü İbn Hafâce’ye “Batı’nın (Endülüs) Sanevberî”si unvanı verilmiştir. Sanevberî ağaçları, çiçekleri ve bahçeleri, genel olarak tabiatı gözlemlemek suretiyle tasvir eden, çiçekleri kendi aralarında konuşturan bir şairdir. Şiirinde kullandığı kelimeleri özenle seçmesi ve edebî sanatları ustalıkla kullanan bir üslûba sahip bulunması açısından yenilikçi şair olarak kabul edilmiştir. Sanevberî’nin

özgün tabiat tasvirleri dışında övgü, yergi, mersiye, hamriyyât, tardiyyât, ihvâniyyât, içtimaî tasvir temalarında da geleneksel şiirleri vardır. Bazı şiirlerinde Ehl-i beyt’i övmesi sebebiyle Şiî olduğu kanaatini uyandırmış olsa da ciddi kaynaklar bunu teyit etmemiştir. Onun bu tür şiirleri Şiî olan Hamdânîler’in çevresinde nazmedilmiş olmasının bir sonucu gibi görülmüştür.

Eserleri. 1. Dîvân. Ebû Bekir es-Sûlî’nin derleyip kafiyelerine göre

düzenlediği divanın 200 varak olduğu kaydedilmektedir (İbnü’n-Nedîm, s. 168). Şairin bahçe ve çiçek tasvirleriyle ilgili şiirlerini Râgıb et-Tabbâh Dîvânü’ṣ-Ṣanevberî er-ravżıyyât adıyla yayımlamış (Halep 1932), İhsan Abbas, Kalküta yazmasına dayanarak râḳāf arasındaki şiirlerini Dîvânü’ṣ-Ṣanevberî ismiyle neşretmiş (Beyrut 1970), nâşir başka kaynaklardan derlediği şiirlerini Tekmiletü Dîvâni’ṣ-Ṣanevberî adıyla bu neşrine ilâve etmiştir. Divanda elli parça övgü-yergi, seksen parça gazel, kırk parça av, mersiye, tâziye ve istek üzerine yazılan şiir, kırk parça da rebîiyyât, zehriyyât ve selciyyât şeklinde kısımlara ayrılan tabiat tasviri şiirleri yer alır. Aynı neşre Lutfî es-Sakkāl-Dürriyye el-Hatîb Tetimmetü Dîvâni’ṣ-Ṣanevberî adıyla bir ek yapmış (Halep 1971), Hilâl Nâcî, bu neşre ve Tetimme’ye Ẕeyl ve İstidrâk ismiyle Şimşâtî’nin el-Envâr ve meḥâsinü’l-eşʿâr’ında rastladığı şiirleri ilâve etmiştir (el-Kitâb, VIII/4 [Bağdat 1974], s. 3-8). İhsan Abbas neşrine Ziyâeddin el-Haydarî altmış kıta (el-Mevrid, IV/4 [Bağdat 1975], s. 255-268), Hilâl Nâcî yirmi altı kıta (a.g.e., VI/1 [Bağdat 1977], s. 284-288) eklemiş, ayrıca el-Müstedrek ʿalâ ṣunnâʿi’d-devâvîn’inde ilâvelere yer vermiştir (Bağdat 1991, s. 225-236). Groger Schoeler Dîvânü’ṣ-Ṣanevberî’yi yeniden yayımlamıştır (Beyrut 1974). Abdurrahman Utbe, eṣ-Ṣanevberî şâʿiru’ṭ-ṭabîʿa adlı eserinde (Libya-Tunus 1981) Sanevberî’nin şiirlerini tabiat şiirleri, geleneksel şiirler ve içtimaî şiirleri şeklinde üç kategoride incelemiş, tabiat şiirlerini ravzıyyât, zehriyyât, mâiyyât, selciyyât, fasliyyât ve canlı tabiat; geleneksel şiirleri hiciv, mersiye, gazel; içtimaî şiirleri teşeyyû‘, hamriyyât, ihvâniyyât ve içtimaî tasvir kısımlarına ayırmıştır. 2. Şerḥu Bâʾiyyeti Ẕirrumme (nşr. Mahmûd Mustafa Halâvî, Beyrut 1406/1986). Zürrumme’nin ما بال عينك منها الماء ينسكب / كأنّها من كلى مفريّة سرب (Gözlerine ne oldu durmadan yaş dökmede / Su sızdıran eski azık torbaları gibi) dizesiyle başlayan seksen sekiz beyitlik meşhur kasidesinin daha çok nâdir ve garîb kelimelerin izahı ile kısmen mâna ve i‘rab güçlüklerinin açıklandığı orta hacimde bir şerhtir.

BİBLİYOGRAFYA

Sanevberî, Dîvân (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1970, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu Bâʾiyyeti Ẕirrumme (nşr. Mahmûd Mustafa Halâvî), Beyrut 1406/1986, s.

53, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-13; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 168; İbn Asâkir, Tarîḫu Dımaşḳ (Amrî), V, 239-246; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 248-249; İbn Hallikân, Vefeyâtü’l-aʿyân (nşr. Muhammed en-Neccâr), Kahire 1299, I, 61; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XI, 98-99; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 239-246; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 119-120; Brockelmann, GAL Suppl., I, 145; Mez, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye, I, 430, 433-435, 463; Sezgin, GAS, II, 501-502; A. Hamori, On the Art of Medieval Arabic Literature, Princeton 1974, s. 78-87; G. Schoeler, Arabische Naturdichtung, Beirut 1974, s. 273-343; a.mlf., “al-Ṣanawbarī”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 687-688; Abdurrahman Utbe, eṣ-Ṣanevberî: Şâʿirü’ṭ-ṭabîʿa, Libya-Tunus 1981, s. 57-66, ayrıca bk. tür.yer.; Aʿyânü’ş-Şîʿa, III, 142-143; Yûsuf es-San‘ânî, Nesemetü’s-siḥr, Dımaşk Mektebetü’l-Medreseti’l-Hüseyniyye, I, 41; C. E. Bosworth, “Sanawbarī’s Elegy”, Arabica, XIX, Leiden 1972, s. 222-239; Sâmî el-Keyyâlî, “eṣ-Ṣanevberiyye”, el-Kitâb, VIII/ 4, Bağdad 1974, s. 3-8; IX/5-6-7 (1975), s. 782-787; X/8-9-10 (1976), s. 303 vd.; Ziyâeddin el-Haydarî, “Ziyâdât ʿalâ Dîvâni’s-Ṣanevberî”, el-Mevrid, IV/4, Bağdad 1975, s. 255-268; Hilâl Nâcî, “Ziyâdât ʿalâ Dîvâni’s-Ṣanevberî”, a.e., VI/1 (1977), s. 284-288; J. E. Montgomery, “al-Ṣanawbarī”, EI² (Fr.), IX, 8-9.

Nasuhi Ünal Karaarslan

SANHÂCE (Benî Sanhâce)

(بنو صنهاجة)

Berberîler'in büyük kollarından biri.

Berberî tarihçilerine göre Bernes b. Berr'in soyundan gelen yedi büyük kabileden biridir. Genellikle Berberî olduğu kabul edilmekle beraber bazı müslüman neseb âlimleri, Kütâme ile Sanhâce'nin kökenlerinin Himyerîler'e dayandığını ve Yemen'den Afrika'ya geldiklerini ileri sürmüştür. Bir kısım tarihçiler, çoğunluğu göçebe hayatı yaşayan Sanhâce boyuna bağlı kabilelerin Berberîler'in üçte birini teşkil ettiğini, her dağda ve ovada bulunduklarını söyler. Sanhâce'nin sayıları yetmişe ulaştığı söylenen kolları, İslâm fetihleri öncesinde Atlas Okyanusu kıyılarından Libya-Sudan sınırındaki Gadâmis şehrine kadar Kuzey Afrika'nın her bölgesine yayılmış durumdaydı. İbn Haldûn, Sanhâce'den Lemtûne'nin müslümanların bölgeyi fethinden çok önce Sahrâ'ya çekildiğini zikreder. Araştırmacılar bu çekilmenin Romalılar'ın Kuzey Afrika'yı istilâsı neticesinde gerçekleştiğini söyler.

Zenâte boyu ile çekişme halinde olan Sanhâce en parlak dönemini IV-VI. (X-XII.) yüzyıllar arasında yaşamış; bu boya bağlı kabilelerden Telkâteler İfrîkıye, Cezayir'in doğu kısmı ve Endülüs'te, Lemtûne ve Messûfeler Mağrib-i Aksâ, Endülüs ve Balear adalarında devletler kurmuşlardır. Sanhâce'nin önemli kollarından olan Telkâte X. yüzyılda Cezayir'in Kosantîne eyaletine tekabül eden kısmında oturuyordu. Bunlar Menâd b. Menkûş liderliğinde Mağrib-i Evsat'ın bir kısmını ele geçirdi ve İfrîkıye'de hüküm süren Ağlebîler'e destek verdi. Menâd'ın oğlu, Zîrîler hânedanının kurucusu Zîrî ise Ağlebîler'i ortadan kaldıran Fâtımîler'i destekledi. Endülüs Emevîleri'ne destek veren Zenâte'ye karşı mücadele etti. Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh, Mısır'a giderken İfrîkıye'de Bulukkîn b. Zîrî'yi vekil tayin etti (362/972). Fâtımîler adına Kayrevan'da hüküm süren ve Sebte'ye kadar bütün Mağrib'i ele geçiren Zîrîler, Mansûr b. Bâdîs zamanında ikiye bölündü. Hammâd b. Bulukkîn'in soyundan gelen ve Cezayir'de Kal'atü Benî Hammâd'ı merkez edinen Hammâdîler 1067'de

merkezlerini Bicâye'ye taşıdılar. Bu iki küçük devlet XII. yüzyılın ikinci yarısında Muvahhidler tarafından ortadan kaldırıldı. Hammâdîler'in kurulduğu yıllarda Endülüs'e giderek Endülüs Emevî Devleti ordusuna katılan, sayıları birkaç binle ifade edilen bir Zîrî topluluğu, bu devletin son yirmi yılını kapsayan kriz döneminde en önemli güç odaklarından biri oldu. Devletin dağılma sürecinde Gırnata'ya (Granada) çekilerek burada şehir devletlerinin (mülûkü't-tavâif) en güçlüleri arasında yer alan Gırnata Zîrîleri'ni kurdu.

Sanhâce'nin en büyük üç kolu olan Cüdâle (Cüddâle), Lemtûne ve Messûfe kabileleri, Büyük Sahrâ'nın güney kısmında Batı Sudan'a kadar uzanan geniş bölgede yayılmıştı. Cüdâle, Evdegost (Awdaghost) üzerinden Gāne, Nijer ve Senegal nehri havzasındaki Sudan krallıklarına gerçekleştirilen tuz ticaretini kontrolü altına almıştı. Erkekleri yüzlerine lisâm (peçe / örtü) örttükleri için "mülessimûn" diye adlandırılan Lemtûne, V. (XI.) yüzyıl ortalarında Batı Sahrâ'dan Sudan içlerine geçişi sağlayan ve Sicilmâse ile Gāne'yi, dolayısıyla Sudan'ı birbirine bağlayan Mağrib'in en işlek ticaret yolunun kontrolünü elinde tutuyordu. Sanhâce'ye bağlı kabilelerden Cüzûle, Sûs vadisiyle Der'a arasında, Lemta Nûn vadisiyle Sûs arasında; Terga ise Der'a vadisiyle es-Sâkiyetü'l-Hamrâ arasında yaşıyordu.

Lemtûne'nin İslâm'la tanışması, Emevîler döneminde Ukbe b. Nâfi'in 60-64 (680-684) yıllarında Kuzey Afrika'da gerçekleştirdiği fetih hareketine kadar götürülür. 127'de (745) Batı Sahrâ'ya ulaşan Abdurrahman b. Habîb burada İslâm'ın yayılması için gayret gösterdi. Mağrib-i Aksâ'da kurulan İdrîsîler de bölgede İslâmiyet'in yayılmasına katkı sağladı. III. (IX.) yüzyılda Lemtûne ve Sanhâce'ye bağlı diğer kabilelerin İslâm dinine girişi tamamlanmıştı. Bununla birlikte İslâmlaşma'nın Mâlikî fakihi Abdullah b. Yâsîn el-Cüzûlî'nin bölgeye gelişine kadar yüzeysel kaldığı bilinmektedir. Batı Sahrâ'da yaşayan bu kabileler, VIII. yüzyılın ikinci yarısında Evdegost'ta Lemtûne'nin öncülüğünde bir devlet kurdular. Bilâdüssûdan topraklarına seferler düzenleyen ve Nijer kıyılarına kadar Batı Sahrâ'nın tamamını hâkimiyeti altına alan bu devlet 300-420 (912-1029) yılları arasında karışık bir dönem yaşadı. V. (XI.) yüzyılda yeniden toparlanan Lemtûneliler, Muhammed Tareşna zamanında Cüdâle ve Messûfe gibi kabileleri de içine alan bir kabileler federasyonu oluşturdu. Tareşna'nın ardından yönetim Cüdâle'den Yahyâ b. İbrâhim'e, onun ardından oğlu

İbrâhim b. Yahyâ'ya geçti. İbrâhim, V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında gerçekleştirdiği hac yolculuğu sırasında Hicaz'da din âlimleriyle yaptığı görüşmeler neticesinde halkının İslâm dini hakkında çok yüzeysel bir bilgiye sahip olduğunu farketti. Bu bilgi eksikliğini gidermek için halkına İslâmiyet'i aslına uygun biçimde öğretmek üzere Abdullah b. Yâsîn'in ülkesine gelmesini sağladı. Bölgeye giden ve halkın İslâm hakkında fazla bir şey bilmediğini, bazı kabilelerde putperestlik döneminin inanç ve ibadetlerinin hâlâ varlığını koruduğunu gören Abdullah b. Yâsîn kurduğu ribâtta yetiştirdiği çoğunluğu Lemtûneli öğrencilerini bu kabilelere öğretmen olarak gönderdi. Bu ribâtta başlattığı eğitim öğretim faaliyetiyle Murâbıtlar Devleti'nin kuruluşuna zemin hazırlayan ve çalışmalarında en büyük desteği Lemtûne'den gören Abdullah bölgedeki Sanhâce kabilelerinin liderlerini emirliğin bu kabileye verilmesine razı etti. Yahyâ b. Ömer'in emirliğe getirilmesiyle, bölgede Sanhâce kabilelerinin kurduğu ikinci devlet olan Murâbıtlar'ın temeli atılmış oldu. İslâmî dönemde Lemtûne'nin öncülüğünde Sanhâceliler'in oluşturduğu en güçlü devlet olan Murâbıtlar, kısa sürede Uzak ve Orta Mağrib ile Endülüs'ü sınırları içine alan büyük bir imparatorluğa dönüştü. İlk defa Kuzey Afrika ile Endülüs'e hâkim olan bu devlet, 541'de (1147) Masmûde Berberîleri'nin kurduğu Muvahhidler tarafından yıkılıncaya kadar ayakta kaldı. Bunun yanında Murâbıtlar'ın çöküş döneminde bağımsızlığını ilân eden Muhammed b. Ali, Balear adalarında Benî Gāniye hânedanını tesis etti. Murâbıtlar'ı yeniden kurmak için büyük çaba gösteren Benî Gāniye, Muvahhidler'le mücadelede başarılı oldu. Balear adalarından sonra Orta ve Yakın Mağrib'de Sanhâce kabilesinin merkezi olan Bicâye'yi, ardından Cezayir, Miliyâne, Kal'atü Benî Hammâd ve Kafsa, daha sonra Tunus, Mehdiye ve İfrîkıye'nin (Tunus) tamamını ele geçirdi. Ancak 621'de (1224) Muvahhidler önünde kesin bir yenilgiye uğradı, böylece Kuzey Afrika'da Sanhâce'nin siyasî hâkimiyeti tamamen sona erdi.

Göçebe hayatı süren Lemta ve Cüzûle, yerleşik hayat süren Heskûre gibi az sayıdaki Sanhâce kabilesi Mağrib-i Aksâ, Sûs ve Atlaslar'da yaşamaya devam etmektedir. Günümüzde Fas'ın Atlantik kıyılarında Şâviye ve Dükkâle'de, kuzeyde Rîf yakınlarında Bottuya ve Uryagul gibi Sanhâce'ye mensup oldukları bilinen kabileler mevcuttur. Moritanya'da Lemtûne, Cezayir'in güneydoğusunda Sanhâce adıyla varlığını sürdüren kabileler

bulunmaktadır. Ancak bunlardan hiçbiri siyasî bir güce sahip değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib, s. 163 vd.; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 228-229, 247-252, 267-314; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 108-171; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 116-128, 201-274; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 3-54; Hasan Ahmed Mahmûd, Ḳıyâmü devleti'l-Murâbıṭîn, Kahire 1956; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les Zirides Xe-XIIe siècles, Paris 1962, I-II; a.e.: ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I-II; J. Cuoq, Histoire de l'islamisation de l'Afriqoue de l'Quest, Paris 1984, s. 9-12, 54-56; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 59-87; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, I, 559-614; The Cambridge History of Africa (ed. J. D. Fage), Cambridge 1999, II, 651 vd.; T. Lewicki, "Les origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara occidental: Mūsā ibn Nuṣayr et 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb", St.I, XXXII (1970), s. 203-214; G. Yver - [Ch. Pellat], "Berbers", EI² (İng.), I, 1174-1178; H. T. Norris, "al-Murābiṭūn", a.e., VII, 583-589; P. Chalmeta, "al-Murābiṭūn", a.e., VII, 589-591; Chantal de la Veronne, "Ṣanhādja", a.e., IX, 18; İbrâhim Harekât, "Gāniye", DİA, XIII, 354-355; Mehmet Özdemir, "Hammâdîler", a.e., XV, 489-490; a.mlf., "Lemtûne", a.e., XXVII, 137-138; M. Haroun, "Sanhaja", Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, IV, 1269-1270; "Sanhâce", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1423/2002, XVI, 5563-5566.

Mehmet Özdemir

SANHÂCİYYE

(الصنهاجيّة)

Endülüslü sûfî İbnü'l-Arîf es-Sanhâcî'ye (ö. 536/1141) nisbet edilen ve Arîfiyye adıyla da bilinen bir tarikat

(bk. İBNÜ'l-ARÎF).

SÂNİ‘

(الصانع)

Daha çok kelâm âlimleri tarafından Allah veya hâlik ismi yerine kullanılan bir terim.

Sözlükte “yapmak, işlemek, sanatkârane ve maharetle yapıp meydana getirmek” anlamındaki sun‘ kökünden türeyen sâni‘ “yapan, sanat ve maharet çerçevesinde işleyip meydana getiren” demektir. “Mutlak mânada iş yapmak, eylem gerçekleştirmek” anlamına gelen fi‘l kelimesi şuursuz varlıklara da nisbet edildiği halde “belli bir amaca yönelik olarak düzenli bir şekilde iş yapmak” anlamını içeren sun‘un bu varlıklara nisbeti mümkün değildir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ṣnʿ” md.; Ebü’l-Beka, el-Külliyyât, “ṣnʿ” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de evrendeki işleyişin belli bir düzen içinde seyrettiği ifade edilirken bunun her şeyi sapasağlam kurup yürüten Allah’ın sanatkârane işi (sun‘) olduğu belirtilmek suretiyle kavramın kök kelimesi O’na izâfe edilir (en-Neml 27/88). Yine Kur’an’da Firavun’un erkek çocuk katliamından Hz. Mûsâ’nın kurtarılması ve onun sarayında büyütülüp yetiştirilmesinin çetin şartları anlatılırken, “Ben seni kendim için seçip yarattım” meâlindeki âyette (Tâhâ 20/41) sun‘ kökünden bir fiil (ıstana‘tü) Allah’a nisbet edilmiştir. Müfessirler bu âyetin tefsirinde, Hz. Mûsâ’ya değer verilip yüceltilmesini onun Allah’ın elçisi olarak seçilmesi ve kendisine O’nun adına insanlara hitap etme görevinin verilmesiyle izah ederler (Taberî, XVI, 211; Fahreddin er-Râzî, XXI, 56). Sun‘ kavramı çeşitli hadislerde yer almakla birlikte sâni‘ şeklinde ilâhî bir sıfata rastlanmamıştır. Hz. Peygamber’in yeni bir elbise edindiğinde yaptığı şu duada sun‘ fiili dolaylı şekilde Allah’a izâfe edilmiştir: “Allahım! Övgü ve senâ ile anılmak sana mahsustur. Bu elbiseyi bana giydiren sensin. Yeni giysimin iyilik getirmesini ve onun için mukadder olan (sun‘) hayrı talep eder, kötülük getirmesinden ve onun için mukadder olan şerden sana sığınırım” (Ebû Dâvûd, “Libâs”, 1; Tirmizî, “Libâs”, 29).

Sâni‘ III. (IX.) yüzyıldan itibaren Allah’ın isim ve sıfatları, sıfatlarının evrenle ilişkisi konularına sistematik yaklaşım yapan kelâm âlimleri ve müfessirler tarafından kullanılmaya başlanmış, ileriki dönemlerde bu kullanış daha yaygın hale gelmiştir. Câhiz,

Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, Mâtürîdî, Halîmî, Kādî Abdülcebbâr ve Ebû Bekir İbnü’l-Arabî bu âlimler arasında yer alır. Gazzâlî, Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi müellifler sâni‘ kelimesini kitaplarının iç sisteminde başlık olarak da kullanmışlardır.

Haşr sûresinin son âyetinde (59/24) fiilî sıfatların evrenle ilişkisi konusunda -aralarında fark bulunmakla birlikte-genel anlamları “yaratmak” olan hâlik, bâri’ ve musavvir isimleri zikredilmiştir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin de belirttiği gibi (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 110b) Kur’an’da aynı mahiyette olmak üzere fâtır, câil, fâil gibi başka isimler de geçer. Ancak âlimler bu bağlamda sâni‘ ismini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu tercihte sun‘un, Allah’a izâfe edilmiş olarak yer aldığı âyetin ilâhî yaratmada hem sanat ve maharet hem de sağlamlık, düzen ve devamlılık bulunduğu şeklinde bir içerik taşımasının etkili olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 326-329; Câhiz, ed-Delâʾil ve’l-iʿtibâr ʿale’l-ḫalḳ ve’t-tedbîr, Kahire 1988, s. 11; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XVI, 211; Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, el-Lümaʿ (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 6; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 44, 135, 175, 404, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 176, vr. 3a; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 194; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Abdülhalîm Mahmûd - Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (ed-Dârü’l-Mısriyye), XXII/2, s. 191; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād (nşr. İbrâhim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 38-

40; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 81, 166, 384; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 110a-b; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 19, 21, 23; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, XXI, 56; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 29, 544.

Bekir Topaloğlu

SANNÂCETÜLARAB

(bk. A‘ŞÂ, Meymûn b. Kays).

SANTUR

(سنطور)

Çoğunlukla Şark mûsikisinde kullanılan telli bir müzik aleti.

Organolojinin vurmalı kitaralar (kithara) arasında incelediği mûsiki aletlerindendir. Farsça olan sentûr kelimesinin kökeninin Ârâmîce psantria veya Akkadca pandura olduğu ileri sürülür. Kelimenin Farsça'ya eski Yunanca'daki psalteriondan geçtiğini kabul edenler de vardır. Benzer yapıda sazlar Türkiye, Irak, İran ve Keşmir'de santur, Yunanistan'da santouri, Hindistan'da santoor, Çin'de yangqin, Kore'de yanggum, Romanya'da tambal, Macaristan'da cimbalom adıyla kullanılır. Mızraplı kitaralar kronolojik olarak vurmalı kitaralardan öncedir. İlk santurların, mızrap yerine vurma çubuklarıyla çalınan ve kanunun atası sayılan antik Mezopotamya sazları olduğu söylenebilir. Muhtemelen tellerine çubuklarla vurularak çalınan arplar vurmalı kitaralardan önce kullanılmıştır. Eski Bâbil ve Yeni Asur dönemine ait ikonografik kalıntılarda görülen, yatay olarak tutulup tellerine iki çubukla vurulan arplar santurun değilse bile santur fikrinin başlangıcı kabul edilebilir. Tevrat'ta Bâbil Kralı Buhtunnasr'ın orkestrasındaki sazlar arasında santur da (psanterin) anılır. Bazı Arapça kaynaklarda santurun Sâsânîler döneminde kullanıldığı belirtilirse de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mûsiki eserlerinde santur adı geçmez. Buna karşılık XI. yüzyılda Endülüs'te santur kullanıldığını gösteren belgeler vardır. İspanya'dan diğer Batı Avrupa ülkelerine geçen ve büyük rağbet gören santur zamanla Avrupa'da piyanoya doğru gelişim kaydetmiştir. İbn Haldûn XIV. yüzyılda Kuzey Afrika Arapları'nın santur kullandığını yazar. Abdülkādir-i Merâgī'nin eserlerinde santur adına rastlanmadığı gibi bu dönem İran minyatürlerinde de bu saza yer verilmemiştir. Buna karşılık çalgı tarihçileri arasında santurun İran kökenli olduğu inancı yaygın olup bu sazın Orta Asya'ya, Hindistan'a ve Uzakdoğu'ya İran'dan gittiği kabul edilir.

Santur Osmanlı döneminde kullanılan sazlardandır. Âlî Mustafa Efendi'nin Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis adlı eserinde santurdan söz etmesine

rağmen XVI. yüzyıl Osmanlı minyatürlerinde santura rastlanmaması dikkat çekicidir. Evliya Çelebi Seyahatnâme'sinde pek çok saz arasında santurdan da söz eder. Ayrıca Osmanlılar'ın XVII. yüzyılda santur kullandığını kanıtlayan belgeler vardır. Bu bakımdan Ali Ufkî Bey'in kendini santurî olarak nitelemesi önemlidir. Onun Mecmûa-i Sâz ü Söz'e kaydettiği veya bizzat yazdığı bazı şiirlerde santur adı geçtiği gibi Santûrî İbrâhim Çelebi adlı mûsikişinasın bir semâisini de bu eserde kaydetmiştir. Levnî'nin Surnâme-i Vehbî için yaptığı birçok minyatürde santura rastlanır. Bu minyatürlerdeki santurla Hızır Ağa'nın Tefhîmü'l-makāmât'ta resmini verdiği santur hemen hemen aynı yapıdadır. Bugün çoğunluğu Avrupa kütüphanelerinde bulunan, İstanbul'da kimliği bilinmeyen nakkaşlar tarafından yapılmış birçok resimde de santur çalan câriyeler görülür. XVII. yüzyılın ikinci yarısı ile XVIII. yüzyılın ilk yarısında santur, saray fasıl heyetinin olduğu kadar mehter-i bîrûn denilen saz takımının da önemli bir sazıydı. III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinin gözde sazlarından olan santur, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Santûrî Hilmi Bey'in benimsediği Rumen santurunun etkisiyle kromatik bir yapı kazanmış, virtüoz Santûrî Edhem Efendi'den sonra ise yavaş yavaş kullanımdan düşmüştür. Ünlü santurîler arasında Ziya Santur, Hüsnü Tüzüner ve Zühtü Bardakoğlu da sayılabilir. Ziya Santur'un bu sazla ilgili notları Cafer Ergin tarafından yayımlanmıştır (Musiki Mecmuası, İstanbul 1969, sy. 244-246, 248-251).

Yapı. Ortaçağ'dan itibaren kullanılan santur türünden bütün sazlar -Çin santuru dışında-ikizkenar yamuk biçimindedir (Çin santuru da aslında ikizkenar yamuk biçiminde olmasına rağmen bu yamuğa açılmış bir kitap görüntüsü verilmiştir). Günümüzde santur türünden mûsiki aletlerinde teller üçlü, dörtlü veya beşli gruplar halinde akortlanır. Her santurda en az iki sıra eşik bulunur. Bazı santur türlerinde her tel için küçük, hareketli bir eşik vardır. İcra sırasında farklı makamdan bir eser çalınması gerektiğinde eşiklerden bazıları sağa veya sola kaydırılarak yeni makamın sesleri elde edilir. Bazı santurlarda kanununkini andıran birleşik eşik görülür. Bu tür santurlarda tel takımlarından biri eşiğin üstüne basar. Bir önceki ve bir sonraki tel takımları ise eşikteki delikten geçer; yani bunlar eşiğin üstünden geçen tel takımına göre aşağıda kalır. Eşikteki delikten geçen bu tel takımları karşıdaki eşiğin üstünden geçer; bu durumda her tel takımı sadece bir eşiğin üzerinden geçmektedir. Dolayısıyla teller hafifçe çapraz iki

düzlem oluşturur. Bu düzen tokmakların rahatça vurulabilmesi içindir. Santurda tellerin kanunda olduğu gibi tek bir

düzlem oluşturması halinde ya aralarındaki mesafenin arttırılması -ki bu sazın çok büyümesine sebep olur-ya da tokmağın komşu tel takımlarına çarpmasına rıza gösterilmesi gerekirdi.

Geleneksel saz takımının önemli bir unsuru olan -tar ve setarla aynı repertuvarın çalındığı- çağdaş İran santuru eğlence mûsikisi "mutrebî"de de yer almasına rağmen halk müziğinde hiç kullanılmaz. Santurun kasası genellikle ceviz ağacından yapılır. Uzun kenarı yaklaşık 90 cm., kısa kenarı 35 cm., derinliği yaklaşık 6 santimetredir. Eğik kenarlar uzun kenarla 45°'lik açı yapar. Teller dörtlü takımlar halinde akortlanır. Her takımın altında hareketli bir eşik bulunur. Bu eşikler kasanın eğik kenarlarına paralel biçimde yerleştirilir. Eşikleri sağda yer alan teller pest perdelere tekabül eder; eşikleri solda bulunan teller eşiklerin her iki tarafında çalınabilir. Sağda ve solda dokuzar (bazan on birer) tel takımı bulunur. On sekiz tel takımından yirmi yedi farklı ses elde edilir. Pest teller bronz, tiz teller çeliktir.

Çağdaş Irak santurunun kasası ceviz, acı portakal, ak kayın veya kayısı gibi sert ağaçlardan yapılır. Geniş kenarı 80-90 cm., kısa kenarı 31-41 cm., derinliği 7-12 santimetredir. Bazı santurlar bir şarkıcı için özel olarak yapıldığından boyutları şarkıcının ses alanına göre değişir. Çağdaş Irak santurunda yirmi üç takım tel vardır. Bu sayı son zamanlarda yirmi beşe çıkmıştır. Bunlar üçlü, dörtlü, hatta beşli olarak akortlanır. Her telin altında hareketli bir eşik bulunur. Günümüzde Irak'ta hâlâ eski santur çalan sanatkârlar mevcuttur. Eski santur daha derindir ve uzun birer köprüyü andıran eşikleri sabittir. Irak santurunun ses alanı üç sekizliyi aşar. Santur Irak'ta dört telli ayaklı kemane coze, def ve dumbuk ile (darbuka) birlikte "çalgī-i Bağdâdî" adını taşıyan topluluğu oluşturur. Çalgının başlıca rolü çayhanelerde, evlerde ve konser salonlarında klasik şarkılara eşlik etmektir. Kafkasya'da ve Yakındoğu'da kullanılan bazı santurlarda pest teller tektir. Üst bölgedeki takımlar ise ikili veya üçlü olabilir. Hemen hemen santur benzeri bütün sazlarda teller öteden beri metaldir, ancak pek çok ülkede farklı kalınlıkta teller kullanılır. Tizler çelik, diğerleri bronzdur. Günümüzde bazı ülkelerde bronz tellerin yerini naylon teller almaya başlamıştır.

Santur Türkiye'de tokmak veya zahme, İran'da "mezrab" adıyla anılan ve her iki elin ilk üç parmağıyla tutulan, şekli ülkeden ülkeye değişen ahşap iki çubuğun eşiğe yakın bölgede tellere vurulması suretiyle çalınır. Susturucusu olmayan santurlarda her tel sempatiyle diğer telleri titreştirir (Romanya ve Macaristan'da kullanılan büyük santurlara susturucu eklenmiştir). Türk ve Hint santur tokmakları ağırdır ve tel üzerinde zıplayarak kendiliğinden bir tremolo oluşturur. Çok hafif olan İran tokmakları ise zıplamaz. Dolayısıyla tremolo ancak sağ ve sol bilekler hızla birbiri ardınca hareket ettirilerek yapılabilir. Bazı icracılar vuruşu yumuşatmak için tokmağın ucuna keçe sarar. Aynı sonuç bazı ülkelerde tellerin üzerine bir bez konarak elde edilir.

Eski İran ve eski Osmanlı santurunun yapısal özellikleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgilere rastlanmamaktadır. Çünkü gerek yazılı kaynaklarda gerekse ikonografik belgelerde hakkında en az bilgi bulunan mûsiki aletlerinden biri de santurdur. İkonografik belgelerde nadiren yer alan tasvirler, sazın fiziksel yapısı hakkında kesin bilgiler elde etmeye yetecek ölçüde ayrıntılı ve gerçekçi değildir. Bugünkü İran santuru XIX. yüzyıl Osmanlı santurundan bir hayli farklıdır. Taban açıları oldukça dar olan modern İran santurunda sol taraftaki hareketli eşiklerin üstünden geçen teller çeliktir ve çelik tellerin hepsi aynı kalınlıktadır. Dünyanın en dar taban açılı (45°) santuru olan modern İran santurunun bu özelliği, tellerin boyunun -aynı kalınlıktaki telleri aynı derecede gererek yaklaşık iki oktavlık bir alanın seslerini elde edebilmeyi sağlayan-pestten tize doğru kısalma oranıyla ilgilidir. XIX. yüzyıl Osmanlı santurunun günümüze ulaşmış hiçbir örneği bu santura benzememektedir. Bugüne ulaşmış az sayıdaki XIX. yüzyıl Osmanlı santuru, boyutlar ve tel sayısı bakımından birbirine benzememesine rağmen şu ortak özellikleri gösterirler: 1. Sol tarafta çelik teller vardır. Bunların eşikleri kenara çok yakın değildir. Bu sayede eşiğin solunda kalan kısımlarından tiz sesler elde edilir; kısacası her çelik tel biri eşiğin solundan, diğeri sağından olmak üzere skalanın iki sesini verir. 2. Sağ tarafta bronz teller vardır. Bunların eşikleri kenara çok yakındır. Çünkü saz üzerindeki en pest sesleri veren bronz tellerin boyunun olabildiğince uzun olması gerekir; kısacası her bronz tel skalanın bir sesini verir. 3. Sazın paralel kenarları oldukça uzundur, yani sazda tel sayısının fazla olmasına değil tellerin boyunun uzun olmasına önem verilmiştir.

Rauf Yektâ Bey'e göre bu santurlar, Santûrî Hilmi Bey'in Türkiye'ye getirdiği Rumen santurunun İstanbul'da aldığı biçimdir. Rauf Yektâ Bey, alafranga santur dediği bu sazdan önce kullanılan santuru alaturka santur diye nitelemektedir. Ona göre alaturka santurun bütün telleri bronzdu ve eşiklerinin düzeni alafranga santurunkinden farklıydı. Rauf Yektâ Bey'in tanımladığı santur Hızır Ağa'nın kitabındaki oldukça gerçekçi santur resmine pek uymaz. Yektâ Bey'in sözünü ettiği santur bugün Keşmir, Özbekistan ve Irak'ta kullanılan dar tabanlı uzun santuru çağrıştırır. Halbuki Hızır Ağa'nın santuru geniş bir santur örneğidir. Rauf Yektâ Bey'in tarif ettiği santuru görüp görmediği bilinmemektedir. Eğer gördüyse bunun artık kullanılmayan, Hızır Ağa'nın santurundan önce kullanılmış çok eski bir santur olduğu söylenebilir. Rauf Yektâ Bey'in Türk santuru dediği alet muhtemelen en geç XVIII. yüzyılın başlarında terkedilmiş olmalıdır. Modern santurun terkedilmesinin sebebi Türk mûsikisine özgü ara sesleri elde etmekte çıkardığı güçlüktür. Perdeler konusundaki titizliğin arttığı ve kanuna bu ara sesler için bir mandal mekanizmasının eklendiği dönemde santurda ıslahat yapacak bir kişinin çıkmaması sazın gözden düşmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1977, s. 225, 299; C. Sachs, The History of Musical Instruments, New York 1940, s. 219, 258-259, 292; J. During, La musique iranienne, Paris 1984, s. 59-66; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 93-94; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türk Halk Musikisi Aletleri, Ankara 1987, IX, 360-362, 365-371; The New Grove Dictionary of Musical Instruments (ed. Stanley Sadie), London 1995,

III, 291-292; Habib Hassan Touma, La musique arabe, Paris 1996, s. 99-102; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 108, 160-163, 176; N. Caron-Safvate, Musique d'Iran, Paris 1997, s. 171-173; Bülent Aksoy, Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musıki, İstanbul 2003, s. 52, 68, 72, 177-178, 180, 182; Ersu Pekin, "Surname'nin Müziği: 16.

Yüzyılda İstanbul'da Çalgılar", Dipnot, sy. 1, İstanbul 2003, s. 52-90; J.-C. Chabrier, "Sanṭūr", EI² (İng.), IX, 19-20.

Fikret Karakaya

SANTÛRÎ EDHEM EFENDİ

(bk. EDHEM EFENDİ, Santûrî).

SANTURİN

Ege denizinde Yunanistan'a bağlı ada.

Ege denizinin güneyinde Yunanistan yarımadasına yakın Kiklad (Cyclades) adalarının en güneyindeki Thera'nın ikinci adıdır (Santurin / Sânturini / Sántorin). Volkanik püskürmeler ve depremler adanın esas dairevî şeklini bozarak onu dört küçük adaya bölmüştür. Antik dönemdeki adı "daire" anlamına gelen Strongyle'dır. Bu adalar Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyye'sinde de geçtiği üzere Therasia (Firasia), Nea Kameni, Palia Kameni ve Aspronisi'dir.

Adada yapılan arkeolojik kazılar Akdeniz'de görülen tarih öncesi döneme ait medeniyetlerden birine ışık tutmuştur. Bizans dönemine (IV. yüzyıl başları-1207) ait bilgiler ise azdır. Bizans İmparatoru VII. Konstantinos Porphyrogennetos (913-959) tarafından yazılan De Thematibus adlı esere göre Thera VI. yüzyılın ilk yarısından itibaren "Provincia Insularum"a aitti ve X. yüzyılın ortalarına kadar Ege temasına bağlı kalmayı sürdürmüştür.

Ada, Girit ve Sicilya'daki Araplar'ın yanında IX ve XI. yüzyıllarda Batılı korsanların saldırılarına mâruz kaldı. IV. Haçlı Seferi'yle birlikte (1203-1204) XVI. yüzyılın ortalarına kadar Crispi ve Pisani ile birlikte burayı yönetecek olan Venedikli Barozzi ailesinin mülkü oldu ve o tarihten itibaren Latin idaresine geçti. 1269'da Santurin, Bizans donanması tarafından tekrar ele geçirildi ve 1296 yılına kadar Bizans idaresinde kaldı. Koruyucusu kabul edilen Saint İrene'den gelen adının Latince Santurin'e dönmesi Batılı feodal lordların adaya yerleşimiyle doğrudan ilişkilidir. Santurin adı, Arap kaynaklarında ilk defa 1154'te burayı Ege'de yerleşimi olan adalar arasında tasnif eden İdrîsî'nin eserinde görülür. Batılı feodal lordların oturmaya başlamasıyla birlikte Katoliklik yayılmaya başladı, adada beş büyük kale veya müstahkem üsler inşa edildi: Skaros, Barozzi Sarayı mevkii, Epanomeria, Pirgos (San Salvatore), Emborio (Nebrio) ve Akrotiri (La Panta).

Santurin, XIV. yüzyılda Menteşe ve Aydın emirliklerine bağlı Türkler

tarafından saldırıya uğradı. XV. yüzyılda adanın nüfusu, ahalinin korsan saldırılarına karşı kendilerini koruyamaması ve bazı ailelerin Girit adasına sığınması yüzünden 300'e geriledi. 1537'de Barbaros Hayreddin Paşa'nın donanmayla çıktığı Adalar seferi sırasında Osmanlı kontrolü altına girdi. 1540 Osmanlı-Venedik anlaşması da bu durumu teyit etti. Adanın idaresi Latin asıllı Archipelagos düklerine bırakıldı. Bu tarihten sonra ada halkının sayısı kendilerini bir Osmanlı vasalı olarak güvende hissetmeleri sebebiyle artış gösterdi. Kanûnî Sultan Süleyman, son Archipelagos dükü IV. Giacomo Crispo'ya (1565) haklarını teyit eden bir ferman gönderdi; aynı zamanda Para, Santurin (52.391 akçe) ve Skyros (İşkiros), Melos (109.609 akçe) adalarından haraç toplamasını şart koştu.

1566'da Archipelago düklerinin idaresine son verildi ve Joseph Nasi vali tayin edildi. Adanın durumunu belirleyen ikinci ferman 1580'de, üçüncüsü 1646 yılında verildi. 1670 tarihli Tahrir Defteri'nde Santurin adası 473.080 akçe vergi ödeyen, toplam 949 hânelik (yaklaşık 4500-5000 kişi) mükellefi bulunan, beş kastele ayrılmış, on beş köye sahip bir ada idi (BA, TD, nr. 800). 1670 tarihli haraç kaydında da aynı vergi mükellefi sayısı kaydedilmiştir (BA, MAD, nr. 4586). Bununla birlikte 1670'e ait her iki defterdeki vergi mükellefleri mukayese edildiğinde vergi veren nüfusun % 30 daha fazla olduğu görülür. 1731'de de aynı vergiyi veren mükelleflerle aynı vergi miktarları kayda geçirilmiştir. Adanın en iyi üretimi Batı'ya ihraç edilen şaraptı (en çok bilineni vino santo). Pamuk dokuma da çok meşhurdu.

XVII. yüzyılın son çeyreğinde B. Randolph, adını Saint Erino / Torino yahut Santarini şeklinde verdiği adada pamuk dokumacılığından bahseder, çok iyi işlenen pamuklu dokumaların Girit'e, Zanta'ya ve diğer yerlere gönderildiğini yazar. Adanın depremler sebebiyle zaman zaman yıkıma uğradığını da bildirir (Ege Takımadaları, s. 29-30). Adanın asıl canlı tasvirini ondan biraz önce 1670'te Evliya Çelebi yapar ve ismini Santoronlar şeklinde verdiği adanın üç adacıktan oluştuğunu bildirir. Bir sarp kaya üzerinde taştan bir kalesi vardır. Çevresi 700 adımdır. İçinde elli hâne mevcuttur. Kalede Osmanlı muhafızları ve kadı nâibi bulunur. İki güzel köyü mevcuttur, fakat limanı yoktur. Rüzgârdan korunaklı yerler fazla olduğundan gemiler herhangi bir yerinde demir atabilir. Evliya Çelebi ayrıca bu adalara yakın bir adanın volkan patlamasıyla sarsılmış olduğunu

bildirip bunun şiddetini kendine has üslûbuyla uzun uzadıya anlatır (Seyahatnâme, IX, 573-575). Sebastiani adada 1667'de 11.000 Rum ve 900 Katolik bulunduğunu belirtir.

16 Ekim 1700'de buraya gelen seyyah Tournefort adanın nüfusunu 10.000 olarak verir ve kalabalık beş köyünde Rumlar'ın yaşadığını, üçte birinin Katolik olduğunu, Santurin kadısının Pyrgos'ta oturduğunu belirtir (Tournefort Seyahatnâmesi, I, 191-196). XVIII. yüzyıl sonunda nüfusu 700-800'ü Katolik olmak üzere 8000 kişiydi. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Santurin korsan saldırılarına mâruz kaldı. 1768'den 1774 yılına kadar Ruslar tarafından işgal edildi. 1790'larda adayı gören Olivier halkının çok çalışkan olduğunu, üzüm üretildiğini, pamuklularının, el dokumalarının tanındığını, nüfusun 12.000 olduğunu, Katolik sayısının çok azaldığını belirtir (Türkiye Seyahatnâmesi, s. 76-77). Santurin 1821'de diğer Kiklad adalarıyla birlikte Yunan ihtilâline katıldı ve 1832'de Yunan Devleti'ne dahil edildi.

Adanın manastırlarında Osmanlı dönemine ait sayısız Türk ve Yunan belgesi muhafaza edilmiştir. Bağımsız bir ada olarak Santurin'in harita üzerinde gösterilmesi Cristoforo Buondelmonti ile (ö. 1420) başlamıştır. Santurin haritaları Bordone, Poracchi, Rosaccio ve diğerleri gibi XVI. yüzyıl ada haritacılığına eklenmiştir. XVII. yüzyıl boyunca adaya olan ilgi önemli bir bilgi birikimi sağlamıştır. Santurin adası bugün önemli bir turizm merkezi olup nüfusu 13.600 (2001) dolayındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 573-575; B. Randolph, Ege Takımadaları: Arşipelago (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 29-30; J. P. de Tournefort, Tournefort Seyahatnâmesi (ed. Stefanos Yerasimos, trc. Ali Berktay), İstanbul 2005, I, 191-196; Oliver, Türkiye Seyahatnâmesi, II. Kitap (trc. Oğuz Gökmen), İstanbul 1991, s. 76-77; I. De-Kigallas, Geniki Statistiki tis nisou Thiras, Hermoupolis 1850; P. G. Zerlentis, Arhiepiskopoi tis Santorinis 1537-1814. O naos Panagias tis Gonias, to katholikon tis

episkopis Thiras, Hermoupolis 1923; D. Denaxas, I iera mitropolis Thiras, oi sev. episkopoi kai pan. mitropolitai aftis, Piraeus 1933; B. A. Danezis, Santorini,

Athens 1940; B. J. Slot, Archipelagus Turbatus. Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718, İstanbul 1982, I-II, tür.yer.; A. Tselikas, Martyries apo ti Santorini (1573-1819), Athens 1985; Ch. Frazee, The Island Princes of Greece: The Dukes of the Archipelago, Amsterdam 1988, tür.yer.; Evangelia Balta, Problèmes et approches de l'histoire ottomane. Un itinéraire scientifique de Kayseri à Eğriboz, İstanbul 1997, s. 67-148; M. Mindrinos, "Tourkika eggrafa tis Santorinis", Santorini, Tiera, Thirasia, Aspronisi, Ifaisteia (ed. I. M. Danezes), Athens 2001, s. 323-328; A. G. K. Savvides, "Simeioseis gia ti Mesaioniki Thira-Santorini os ta teli tou 15ou aiona", Pariana, XV/53-54 (1994), s. 117-127, 205-211; a.mlf., "Santurin Adasi", EI^{2} (İng.), IX, 20.

Evangelıa Balta

SANUDO, Marino

(1466-1536)

Venedik tarihçisi.

22 Mayıs 1466 tarihinde Venedik'te doğdu. Kendisinden önce ve kendisinden sonra ünlü kişilerin yetiştiği soylu bir aileye mensuptur. Tanınmış bir siyaset adamı ve diplomat olan babası Leonardo papalık nezdinde görevli iken 1476 yılında Roma'da ölmüştür. İlmî eserlerde, dedelerinden adını taşıdığı seyyah-coğrafyacı ve Türkler'e karşı bir Haçlı seferi projesi hazırlayan Marino Sanudo ile (Torsello, Il Vecchio "yaşlı") karıştırılmaması için Il Giovane ("genç") lakabıyla anılır. Venedik Cumhuriyeti Senatosu'na üye seçildi ve çeşitli üst düzey görevlerde bulundu. Döneminde mümtaz kişiliği ve eserleri kadar el yazmaları, nâdir basmalar, haritalar ve etnografik çizimlerden oluşan kütüphanesiyle de tanınmıştı. 4 Nisan 1536'da Venedik'te öldü.

On beş yaşında yazmaya başlayan Sanudo devrindeki akımlara uygun olarak klasik devir müelliflerini örnek alıp çeşitli eserler kaleme aldıysa da Türk ve İslâm âlemini yakından ilgilendiren üç tanesidir. Bunlardan ilk önemli eseri Venedik devlet başkanları üzerine kaleme aldığı Le Vite dei dogi'dir (Milano 1733, 1900-1911; nşr. Angela Caracciolo Arico, I-II, Venezia 1989-2001). İkinci eseri (La Spedizione di Carlo VIII in Italia, Venezia 1873), Osmanlı tarihi için ayrı bir değeri bulunan, Fransa Kralı VIII. Charles'ın 1495'te yanına Cem Sultan'ı da alarak Napoli'ye gittiği ve şehri (krallığı) ele geçirdiği İtalya seferi hakkındadır. Sanudo'nun duyduklarından başka bizzat seferin yapıldığı yere giderek müşahedelerini kaydettiği bu çalışmadan daha sonraki araştırmalarda istifade edilmekle birlikte düzenli bir neşrinin yapılmamış olması değerini biraz gölgelemiştir. Bu eser Fransızca'ya da çevrilmiştir. Onun en önemli eseri, 1 Ocak 1496 günü başlayıp 30 Eylül 1533'e kadar otuz yedi yılda yazdığı I Diarii'dir (I-LVIII, Venezia 1879-1903; Bologna 1969, tıpkıbasım). Uzun zaman sıkı kayıtlar altında korunan ve uzmanların ancak özel izinle faydalanabildiği eser XVIII. yüzyılın sonlarında tarihçi Francesco Donado tarafından ayrıca

istinsah ettirilmiş, bundan bir asır sonra da neşredilmiştir. Küçük punto harflerle basılmış 40.000 sayfadan oluşan elli sekiz cilt hacmindeki eser I Diarii (günlükler) adını taşımakla birlikte aslında Sanudo'nun günlük hâtıratı değil belgelerle zenginleştirilmiş güncel bir Venedik tarihidir. Sanudo çok istemesine rağmen resmî tarihçi olamadığı için kitabına tarih yerine bu adı vermiştir.

Müellif eserinde milletlerarası muhaberelerden ele geçirdiği veya memurların kendisine ulaştırdığı bilgileri, casusların ve tüccarların bulundukları mahallerden gönderdiği haberleri, belgeleri, şahit olduğu hadiseleri, siyasî çalkantıları, Venedik şehri ve çevresinde meydana gelen gelişmeleri, yabancı ziyaretçileri ve bu arada Osmanlı temsilcilerini ve onların şehir içinde meydana getirdikleri etki ve tepkileri titizlikle değerlendirmiştir. Kitapta özellikle başta İstanbul olmak üzere Osmanlı Devleti'nin çeşitli yerlerinden gönderilen belgelere, raporlara ve bu arada antlaşma metinlerine, padişahların ve idarecilerin mektuplarının tercümelerine yer verdiği görülür. II. Bayezid'in son yıllarını, Yavuz Sultan Selim'in bütün dönemini ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk on iki yılını ilgilendiren, ayrıca Venedik Cumhuriyeti'nin sıkı ekonomik ve siyasî ilişkiler içinde bulunduğu Memlük Sultanlığı ile Safevî hânedanı hakkında değerli açıklamalar içeren bu bilgi ve belgeler Osmanlı tarihi için çok büyük önem taşımaktadır ve onlardan geniş çapta istifade eden ilk Osmanlı tarihi uzmanı von Hammer-Purgstall'ın eserine katkısı büyüktür. Eserin Osmanlı ve İslâm dünyasıyla ilgili olarak verdiği mâlûmattan Safevîler hakkındaki kayıtlar Franz Babinger ve Bianca Maria Scarcia-Amoretti, Memlükler'in son devirleriyle ilgili kayıtlar Maria Nallino, Türk diplomatların Venedik topraklarındaki faaliyetlerine dair haberler Walter Zele ve Maria Pia Pedani-Fabris gibi ilim adamları tarafından çeşitli makalelerde değerlendirilmiştir. Osmanlı tarihinin bu yıllarını inceleyen Avrupalı ve Amerikalı tarihçiler de Sanudo'nun eserini ihmal etmediler. Klasik İtalyanca ve dönemin Venedik lehçesi konusundaki yetersizlik sebebiyle Türk tarihçileri bu konuda çalışma yapmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Sanudo, I Diarii, Venezia 1879-1903, Fulin tarafından yazılan önsöz; A. Pertusi, “Gli inizi della storiografia umanistica del quattrocento”, La Storiografia veneziana fino al secolo XVI. Aspetti e problemi, Firenze 1970, s. 269-332; G. Cozzi, “Marino Sanudo il Giovane: dalla cronaca alla storia (nel V centenario della sua nascita)”, a.e., s. 333-358; M. M. Mazzaoui, “Sah Tahmasb and the Diaries of Marino Sanuto (1524-1533)”, Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit: Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 416-423; P. Sebastian, “Ottoman Government Officials and their Relations with the Republic of Venice in the Early Sixteenth Century”, Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), İstanbul 1994, s. 320-322; P. Margaroli, Marin Sanudo. I Diarii (1496-1533). Pagine scelte, Vicenza 1997; E. R. Dursteler, Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean, Baltimore 2006, tür.yer.; C. Neerfeld, Historia per forma di Diaria: La cronachistica veneziana contemporanea a cavallo tra Quattro e il Cinquecento, Venezia 2006, s. 27-46, 208-221; M. Cortelazzo, Dizionario veneziano della lingua e della cultura popolare del XVI secolo, Limena 2007.

Mahmut H. Şakiroğlu

SAPIKLIK

(bk. DALÂLET).

SARAÇ, Mustafa Celal

(1906-1998)

Cumhuriyet döneminin ilk fizik profesörlerinden, bilim tarihçisi.

Urfa ulemâsından olan babası müderris Abbas Vâsık Efendi'nin görevli bulunduğu Bağdat'ta doğdu. Urfa Öğretmen Okulu'ndan mezun olduktan sonra (1922) bir yıl matematik öğretmenliği yaptı. Ardından Adana'da liseyi bitirerek İstanbul'a gitti ve Yüksek Mühendis Mektebi'ne (bugünkü İstanbul Teknik Üniversitesi) girdi. 1927'de Maarif Vekâleti'nin açmış olduğu sınavı kazanarak Fransa'ya gönderildi ve Dijon Üniversitesi Fen Fakültesi'nde matematik, fizik, kimya, Edebiyat Fakültesi'nde bilim tarihi ve felsefesi okudu. 1932'de yurda dönüp bir süre Adana Erkek ve Kız liselerinde fizik öğretmenliği yaptı. 1933 üniversite reformundan sonra İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi'nde umumî ve tecrübî fizik doçentliğine, 1941'de Ankara'da

Millî Eğitim Bakanlığı Yüksek Öğrenim Şube müdürlüğüne ve Gazi Eğitim Enstitüsü genel matematik ve fizik öğretmenliğine tayin edildi. 1943'te Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi'nin kurulmasıyla burada fizik profesörlüğüne, ayrıca Fizik Enstitüsü müdürlüğüne (1945-1962) getirildi. Bu arada fakülte dekanlığı, senato üyeliği (1951-1958), Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Dairesi ve Klasik Eserler Tercüme Bürosu üyelikleri (1946-1962), İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü müdürlüğü (1961-1962) yaptı. 1 Ekim 1962'de Ege Üniversitesi Fen Fakültesi Genel Fizik Kürsüsü profesörlüğüne, 11 Aralık 1963'te Ege Üniversitesi rektörlüğüne seçildi. 13 Temmuz 1976'da yaş haddinden emekli oldu. 22 Ağustos 1998'de İstanbul'da vefat etti.

Fransızca, Almanca, Arapça ve Farsça bilen, çoğu tercüme on bir kitapla çeşitli konularda elli yedi makalenin sahibi olan M. Celal Saraç'ın katıldığı araştırma, inceleme ve kongreler şunlardır: Heidelberg Üniversitesi (1931 ve 1969), Berlin Üniversitesi (1936), Fransa'da Dijon Üniversitesi (1938 ve 1939), Amsterdam Bilim Tarihi Kongresi (1950), Brüksel Mekanik

Kongresi (1956), Münih Bilim ve Teknik Tarihi Kütüphanesi (1956), Dijon Fen Fakültesi ve Paris Ölçüler ve Ağırlıklar Enstitüsü (1960 ve 1966), Avrupa Üniversite Rektörleri Toplantısı (1964), Montreal'de Uluslararası Üniversiteler Birliği Toplantısı (1970).

Eserleri: Fizik Problemleri (Ankara 1946, Besim Tanyel'le birlikte), Tecrübî Fizik (Ankara 1955), İyonya Pozitif Bilimi (İzmir 1971), Bilim Tarihi: Matematik-Astronomi (Ankara 1983), Termodinamik Prensipleri (İzmir 1985), Termodinamik (Ch. Fabry'den tercüme, İstanbul 1936), Fizik (Memento Larousse'dan tercüme, Ankara 1942, H. Dener ve N. Kürkçüoğlu ile birlikte), Denel Fizik: Mekanik (Simon-Dognon'dan tercüme, Ankara 1944, N. Kürkçüoğlu ile birlikte), Denel Fizik: Optik (Simon-Dognon'dan tercüme, Ankara 1946), Genel ve Denel Fizik: Titreşim Hareketleri (Lemoin-Blane'den tercüme, Ankara 1947), Henri Poincaré (Volterre-Langevin-Boutroux'dan tercüme, Ankara 1952), Salih Zeki Bey, Hayatı ve Eserleri (Celal Sarac'ın ölümünden sonra öğrencisi Yeşim Işıl Ülman tarafından yayımlanmıştır, İstanbul 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Kemal Tosun, "Enstitümüzün Kurucusu ve İlk Müdürü Hocamız Ord. Prof. Dr. Sarac'a Enstitü Hakkında Kısa Bir Rapor", Ord. Prof. Ömer Celal Sarac'a Armağan, İstanbul 1986, s. 15-48; Yeşim Işıl Ülman - Osman Bahadır, "Bilim Tarihinin Temel Sorunları (Prof. Dr. Celâl Saraç ile söyleşi)", Toplumsal Tarih, sy. 25, İstanbul 1996, s. 7-14; Yeşim Işıl Ülman, "Prof. Dr. Celal Saraç (1906-1998)", Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 4, İstanbul 1998, s. 293-295.

Yeşim Işıl Ülman

SARAÇHANE

Eyer ve at takımı yapan, ayrıca deriden eşya imal eden esnafın bulunduğu çarşı.

Arapça'da serc kökünden türeyen serrâc "eyer ve diğer at takımı yapıp satan, meşin ve sahtiyan üzerine sırma ve ipekle işleyerek çeşitli eşyalar imal eden" anlamına gelmekte olup saraç-hâne bu işle meşgul esnafın topluca bulunduğu yeri ifade eder. Ancak kelime daha çok İstanbul'da bu tip esnafın bulunduğu semtin adı olmuştur. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'u fethedince saraçlıkla uğraşan esnafı Bezzâzistan civarında yerleştirdi. Fâtih Camii'nin inşasından sonra çevresini şenlendirmek amacıyla şimdiki Saraçhane denen mevkiye İstanbul saraçhanesi yaptırıldı. 1475'te biten saraçhane Ayasofya-i Kebîr evkafına bağlandı. İstanbul'da inşa edilen bu ilk saraçhane 4 Muharrem 1105'te (5 Eylül 1693) çıkan yangında tamamen yandı. Bunun üzerine saraçhane esnafı dağılarak Sultan Ahmed ile Beyazıt arasında saraçlık yapmaya başladı. Fakat ileri gelen esnaf, mahkemeye başvurarak yanan saraçhaneyi kendi paralarıyla kâgir olarak yeniden yapmaları karşılığında saraç esnafının tekrar Saraçhane mevkiine nakledilmesini 17 Safer 1105'te (18 Ekim 1693) istedi. Bir yıl sonra dükkânların büyük bir kısmı tamamlandı. Üç kapısı olan saraçhanenin dükkânları kemerli olup kepenklerle kapatılıyordu, ayrıca tam ortada Saraçhane Camii ile lonca yeri bulunuyordu. Buranın içinde bir de sıbyan mektebi vardı. Bu mektepte saraç esnafının çocukları ile çırakları Kur'an ve okuma yazma öğrenmekteydi. Sıbyan mektebinin hocası saraçlarca tesbit edilip hükümet tarafından tayin edilirdi. Hocanın ücreti ise saraçhane vakfından karşılanıyordu. Saraçhanede Sandıkçılar caddesi, Kırbacılar caddesi, Camialtı sokağı, Orta sokak, Karaman Kapısı sokağı, Başkapı sokağı gibi sokak ve caddeler mevcuttu. Burada 1191'de (1777) 200'den fazla, 1285'te (1868) 290 dükkân ve yanmadan önce 320 dükkân bulunmaktaydı. Her esnaf dükkânının tamirini kendi parası ile yaptırıyor, yalnız vakıf mütevellisine kira ödüyordu. 1252 (1836) yılına kadar dükkân kiraları sabit kaldı. Ayasofya vakfı mütevellisinin müracaatı üzerine 17 Cemâziyelevvel 1252'de (30 Ağustos 1836) kira bedelleri bir misli arttırıldı.

Saraç esnafının çeşitli hizmetleri karşılamak, esnafın yaşlılarına ve işsizlere yardım etmek maksadı ile kurduğu vakıf sandığı mevcuttu. Bu sandıkların gelirini aidatlar, bağış ve teberrular, para cezaları ile vakıf dükkân kiraları oluşturmaktaydı. Paraları toplayan ve sarfeden mütevelliler esnafa her yılın sonunda hesap vermek zorundaydı. Bu paraların büyük bir kısmı loncadaki ziyafetlere, esnaf fakirlerine, hastalara, tatlı su tulumbası ve muslukların onarılmasına, esnafın sünnet ve evlenme düğünlerinde alınan hediyelere, esnafın okuttuğu mevlidlere, tamirlere, esnaf işlerine, okul inşasına ve dışarıdan gelen misafirlerin ağırlanmasına sarfedilirdi. Saraçhanenin içinde ve dışında dükkânların temizlenmesi ve derilere tav verilmesi için musluklar ve tulumbalar vardı. Saraçhane içine emniyet görevlileri giremezdi, yalnızca gece bekçisi bulunurdu. İhtisap ağası diğer esnafı denetlediği gibi bunları da denetler ve içlerine yabancı, kötü ahlâklı kimselerin karışmamasına dikkat ederdi. 1242 (1826-27) tarihli hatt-ı hümâyunda Saraçhane Kapısı'nda gündüzleri kolluk beklenerek kabahatli olanların yakalanması nizama bağlanmıştı. Büyük Saraçhane Çarşısı 1908'de çıkan Fatih yangınında tamamen yandı.

Saraç Esnafının Kanun ve Nizamları. Fâtih Sultan Mehmed'in koyduğu nizama göre saraç esnafı kendilerine ait olan eşya ve malzemeyi yalnızca kendileri yapıp satabilecekti. Fâtih'in İstanbul saraçlarına tanıdığı bu imtiyaz daha sonraki padişahlar tarafından sürdürüldü ve beratları yenilendi. Fâtih'in verdiği imtiyaza rağmen bir kısım saraç ustalarının zaman zaman saraçhane dışına çıkarak faaliyetlerini sürdürme istekleri nizamın bozulmasına sebep olacağı gerekçesiyle kabul görmedi.

Daha çok Sipahi Çarşısı, Bitpazarı, Tavukpazarı, Divanyolu ve Ayasofya-i Kebîr civarındaki oda ve dükkânlarda nizama aykırı olarak üretim ve alım satım yapan saraç ustaları, Cemâziyelevvel 1167 (Mart 1754) ve Rebîülâhir 1173 (Aralık 1759) tarihinde saraçhane içinde dükkân kiralayıp alım satım yapmaya zorlandı.

Saraçhanedeki saraç esnafı ile diğer yerlerdeki saraçlar arasında eski saraç malı alım satımı konusunda anlaşmazlıklar meydana geliyordu. Rebîülâhir 1119'da (Temmuz 1707) saraçhanedeki saraçlarla Sipahi Çarşısı esnafı arasında saraciye malzemesi konusunda ortaya çıkan ihtilâfla ilgili davada

Sipahi Çarşısı esnafının yalnızca eski mal alıp satma hakkına sahip olduklarını ileri sürmeleri saraçhane esnafının itirazıyla karşılandı ve eski olsun yeni olsun saraç malzemesinin saraçhanede satılacağı kararı alındı. Bu karar daha sonraki tarihlerde yenilendi. İnhisarın kaldırılmasının ardından bile eski saraç eşyalarının alım satımı konusunda Bitpazarı esnafıyla olan anlaşmazlık yine saraçhane esnafı lehine çözümlendi (1250/1834-35).

İstanbul'un fethinden beri şehre gelen inek derisinin saraçhane için kösele yapılması nizam gereği idi. Bursa ve Edirne'de de durum böyleydi. Debbâğ esnafının gön yapılan öküz derileri dışında inek derilerinin iyisini alarak kösele yerine gön işlemeleri yasaktı. Çünkü kösele saraçhaneye lâzım olduğundan bunun temin edilmemesi halinde yapmakla mükellef oldukları sefer malzemesi aksıyordu. 12 Cemâziyelâhir 1027'de (6 Haziran 1618) bu şekilde davranan debbâğlar yöneticileri vasıtası ile uyarıldı. Debbâğ esnafının saraçhane içerisinde cami altında dükkânları bulunuyordu. Bu dükkânlara hiç kimse karışamıyordu. Debbâğlar dükkânlara saraç esnafının ihtiyacı olan meşin, kösele, gön ve sahtiyan koyarak saraçhanede bulunan saraç, kırbacı ve sandıkçı gibi esnafa rayiç fiyattan satarlardı. Rebîülâhir 1179 (Eylül 1765) tarihinde saraç kethüdâsı ve esnafının gereksiz müdahalesi üzerine debbâğlar saraçhaneden çıkarıldı ve yerlerine saraçlar oturtuldu. Ancak mahkemede saraçlar haksız bulundu ve müdahalenin önü alındı. Aynı şekilde 2 Rebîülâhir 1177'de (10 Ekim 1763) saraçhane kethüdâsı saraçhane içinde dört beş adet dükkân kurarak debbâğlardan aldığı sahtiyan, meşin ve köseleleri bu dükkânlarda satmaya başladı. Bu durum nizama aykırı olduğu için esnaf tarafından dava edildi. Bir ara sayıları on bire çıkan dükkânlar kanunsuz olduğundan kaldırıldı.

Saraç esnafı içinde sepetçi esnafı da faaliyet gösterirdi. Eskiden beri saraç esnafına tâbi olan sepetçilerin kethüdâ ve yiğitbaşı tayinleri saraçhane ustaları nezâretinde gerçekleştirilirdi. Sepetçi esnafı diğer işlerini de saraçhane ustalarının denetiminde yapardı. Sefer mühimmatı için talep edilen malzemeleri aynı şekilde saraçlar vasıtasıyla verirlerdi. Şevval 1192'de (Kasım 1778) sepetçi esnafının saraçlardan ayrılma isteği mahkeme tarafından reddedildi. Saraç esnafından olan semercilere İstanbul ve Galata'daki fıçıcı ve varilci esnafı bağlı idi. Sefer sırasında ordu hareket ettiğinde fıçıcılarla varilciler semerci esnafına yamaklık yapardı. 24 Şâban

1182’de (3 Ocak 1769) yardımdan kaçınıp yamaklık yapmak istememeleri üzerine dava görüldü. Buna göre fıçıcı ve varilcilerin Tersâne-i Âmire için gerekli hizmeti yaptıkları ve her sene donanma denize açıldığında kazma, kürek ve takım akçesiyle diğer vergilerini ödedikleri gerekçesiyle semerci esnafının yamaklık talebinde bulunmaması kararlaştırıldı.

Saraçhane’de dükkân çalıştıranlar vefat edince dükkân içindeki eşyayı mirasçıları alıp boşalan dükkâna kethüdâ uygun bir usta yerleştirirdi. İçindeki eşyayı alan kişi kethüdâ ve diğer ustaların izni olmadan o dükkânı kullanamazdı. Bunun dışındaki davranışlar saraç gediği nizamına aykırı idi. 12 Zilkade 1183 (9 Mart 1770) tarihli bir gedik intikal davasından saraç dükkânında ne gibi aletlerin olduğu öğrenilmektedir. Buna göre dükkânda bir somaki bileği, iki muşta, iki celde mevcuttu. Daha sonraki tarihlere ait bir kayıtta ise deri kesmek için Fransa’dan getirilen teber, derileri tesviye etmek için sıyırgı bıçağı, eyer ağaçlarını ve kamçı çubuklarını delmek için matkap, çivi kesmek için keski gibi aletlerin adı geçer.

Saraç esnafının mîrî görev ve sorumluluklarından biri de sefer ihtiyacı için orduya katılmaktı. İstanbul saraçlarını “Esnâf-ı Muazzez-i Sarrâcân-ı Makbûlân” başlığı altında zikreden Evliya Çelebi 1084 dükkânda çalışan esnafın sayısını 5000 olarak verir ve pîrlerinin Ebü’n-Nâsır Hâtim-i Bağdâdî olduğunu yazarken onların ordu içindeki öneminden dolayı diğer esnaftan önce geldiğini belirtir. Esnafın gezintilerinde ve esnaf alaylarında, “Arabalar üzre ve taht-ı revanlar ve seyishâneler üzre telatin çizmeli cüzdanlar ve işlenmiş sim rahtlar ve mutallâ mataralar ve mebrûm kadife eyerler ve günden güne kıymetlenen saraç işleriyle dükkânlarını süsleyip işleyerek cümle saraç civanlarıyla pür-silâh ubûr ederler” diyerek saraç esnafının geçit resminin tasvirini yapar. Saraç esnafı orduya ihtiyaç duyulan miktarda çadırla birlikte usta yollardı. 12 Cemâziyelevvel 1203 (8 Şubat 1789) tarihli bir davada saraç esnafının içlerinden ihraç ettikleri orducu esnafına esnaf kethüdâsının ne kadar ücret ödediği belirtilmektedir. Buna göre esnaf içinden görevlendirilen baba ve oğul iki saraç ustası ile birlikte dört çadıra 190 kuruş ödenmiştir. Aynı şekilde 5 Cemâziyelâhir 1204’te (20 Şubat 1790) yine bir sefer ihtiyacı olarak saraç esnafından istenen bir çadır ve iki saraç ustası topçu başı birliklerinde bulunmak üzere görevlendirilmiş, ücret ve ihtiyaçları için 100 kuruş ödenmişti.

Saraçhane dışında saray ahırında görev yapan saraçların varlığı bilinmektedir. Bunlara "sarrâcân-ı hâssa" denmekteydi. Seferde padişahın yanında bulunan saray saraçları büyük ve küçük mîrâhurlara bağlı olarak iki sınıf halinde hizmet verirdi. Hassa saraçları has ahıra ait eyer ve koşumları yapar ve tamir ederdi. Cuma selâmlığında padişahın "raht-ı hümâyun" adı verilen mücevherli koşum takımlarına saraç esnafı âmirlerinden rahtvan ağası ile rahtvân-ı sânî bakardı. Saray ahırında vazife gören saraç esnafına sarayda yapılan teşrifat törenlerinde padişah ve sadrazam huzurunda hil'atler giydirilirdi. Padişah huzurunda bayram hediyesinin tesliminde, padişaha at çekilmesinde, saraçbaşıya nevrûziye teslimi sırasında yapılan merasimde ise saraçlar başhalifesine ve saraçlar kâtibine hil'at verilirdi. Aynı şekilde sadrazam huzurunda bayram hediyesinin gelmesi esnasında gerçekleştirilen törende saraçbaşıya, at hediyesinin gelmesi esnasındaki merasimde ise saraçlar halifesine ve saraçlar kâtibine hil'at giydirilirdi.

Saraç esnafının yaptığı eyerlerin Batı'da hayranlıkla karşılandığı bilinmektedir. XIX. yüzyılda Avrupalı bir seyyah, Osmanlı eyerlerinin eyerin ön ve arkasına yerleştirilmiş tahtadan ve iki eyer kaşından meydana geldiğini, bunların önde uzanan ön kaş ve arkadan uzanan arka kaşın çatısını teşkil ettiğini, ön kaşın iki yanına doğru birer simit yastıkla uzatıldığını, bunların vazifesinin bacakları tutmak olduğunu, en mükemmel eyerlerin XV ve XVI. yüzyıllarda imal edildiğini, Ortaçağ'da ve XVII. yüzyılda eyerlerin semerli olduğunu, bunun da süvarinin bacaklarını sıkıca zaptetmeye yaradığını, XVIII. yüzyılda kullanılan saltanat eyerlerinde sadece ön kısımda semer bulunduğunu, Türkler eyercilikte elli yıl öncesine kadar çok usta oldukları halde yabancı rekabetin bu zenaatı hemen hemen yok ettiğini belirtir. Tanzimat'ın ilânını müteakip inhisarın kaldırılması saraç esnafının düzenini bozdu ve saraçlar muhtelif yerlere dağıldı. Şirket-i Debbâğıyye'nin kurulması ile alınan tedbirlere saraçlar da dahil edildi ve Şirket-i Sarrâciyye teşkil edildi. Böylece saraç eşyaları Avrupa kalitesini yakalayarak hayli ilerleme kaydetti. Şirket-i Debbâğıyye dağılınca saraçların durumu sarsıldı, bu esnada saraçhane de yandı ve saraçlar tamamen dağıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Şer‘iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı Mahkemesi, nr. 17, vr. 29b; nr. 30, vr. 92b; nr. 32, vr. 66a; nr. 40, vr. 45b; nr. 41, vr. 12a; nr. 43, vr. 4a-b; nr. 57, vr. 13a, 44b; BA, HH, nr. 21370, 24051; BA, İstanbul Ahkâm Defteri, nr. 3, s. 277; nr. 5, s. 170-171; nr. 7, s. 244; BA, MD, nr. 115, s. 351, hk. 1507; BA, KK, nr. 71, s. 706; BA, Cevdet-Belediye, nr. 5186; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 2240, 6077, 12867, 12913, 12995, 16077; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 284; Silâhdar, Târih, II, 732; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200), İstanbul 1988, s. 41; P. Le Comte, XIX. Yüzyıl Sonu Türkiye'de Sanatlar ve Zenâatler (trc. Ayda Düz), İstanbul 1975, s. 132; Tahsin Özcan, Fetvalar Işığında Osmanlı Esnâfı, İstanbul 2003, s. 133; Ali Rıza Bey, "XIII. Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı", Peyâm-Sabah, İstanbul 31 Teşrînievvel 1337-38, s. 3; M. Çağatay Uluçay, "İstanbul Saraçhânesi ve Saraçlarına Dair Bir Araştırma", TD, III/5-6 (1953), s. 148; Uğur Göktaş, "Saraçlar", DBİst.A, VI, 459.

Zeki Tekin

SARAKUSTA

(سرقسطة)

İspanya'da tarihî bir şehir.

İspanya'nın kuzeydoğusunda, Ebro nehrinin sağ yakasında olup Zaragoza idarî bölümünün ve Aragon özerk bölgesinin merkezidir. Milâttan önce 24 yılında Roma İmparatoru Augustus tarafından İberler'e ait tarihî Salduba kalıntıları üzerinde askerî bir üs olarak kurulmuş ve kurucusuna izâfetle verilen Caesarea Augusta adı zamanla Cesaragosta, İslâm hâkimiyeti döneminde Sarakusta ve günümüzde Zaragoza şekline dönüşmüştür. Şehir, Romalılar'dan kalma surlarının ve evlerinin çevrede bol bulunan kireç taşından yapılması, ayrıca evlerin dışının badana edilmesi sebebiyle Medînetülbeyzâ (beyaz şehir) adıyla da tanınmıştır. Kaynaklarda Sarakusta havası güzel, suları bol ve tatlı, arazisi verimli, bağ ve bahçeleriyle ünlü bir yer diye tanımlanmakta ve özellikle Sarakustiyye adı verilen samur kürk işlemeciliğinde çok ileri bir düzeyde olduğu belirtilmektedir. Yine kaynaklarda Ebro nehri üzerine kurulmuş büyük köprü ile büyük camisinden bahsedilmekte, ayrıca şehre zehirli sürüngenlerin giremediği ve burada yiyeceklerin yıllarca bozulmadan kalabildiği gibi bilgilere de yer verilmektedir (Ẕikru bilâdi'l-Endelüs, I, 70-71; Himyerî, s. 317; Makkarî, I, 196-197).

95 (714) yılında Mûsâ b. Nusayr'ın fethettiği Sarakusta, bu tarihten Aragon Kralı I. Alfonso tarafından ele geçirildiği 512 (1118) yılına kadar İslâm hâkimiyetinde kalmış ve fetih, valiler, emirlik, halifelik, mülûkü't-tavâif, Murâbıtlar dönemlerini yaşamıştır. Bu süreç boyunca ortasında bulunduğu es-Sağrüla'lâ bölgesinin merkezi olan Sarakusta nüfusu, güçlü surları ve stratejik konumu ile Endülüs'ün en önemli şehirlerinden birini teşkil etmiştir.

İslâm hâkimiyeti döneminde kuzeydeki hıristiyan krallıklarına karşı Endülüs'ün en önemli savunma merkezlerinin başında gelen Sarakusta, Kurtuba (Cordoba) yönetimi sırasında girişilen birçok isyana sahne oldu.

136 (753) yılında Emevî Valisi Sumeyl b. Hâtim el-Kilâbî, isyancı Âmir el-Abderî ve Hubâb b. Revâha ez-Zührî'nin baskıları sonucu şehirden ayrılmak zorunda kaldı. Ancak bir yıl şehri ellerinde tutan Âmir ve Hubâb halk tarafından yakalanarak ordusuyla gelen Emevîler'in son genel valisi Yûsuf b. Abdurrahman el-Fihrî'ye teslim edildi. 157'de (774) Sarakusta'da Hüseyin b. Yahyâ el-Ensârî, Berşelûne (Barselona) Valisi Süleyman b. Yakzân ile birlikte hareket ederek ayaklandı (Makkarî, III, 48). Endülüs Emevî Devleti'nin kurucusu ve ilk emîri I. Abdurrahman'ın gönderdiği Sa'lebe b. Ubeyd şehri bir süre kuşattıktan sonra kendisine yapılan barış teklifini kabul etti, ancak teklifinde samimi olmayan Süleyman b. Yakzân tarafından esir alındı. Bir süre sonra Frank Kralı Charlemagne,

Sarakusta önlerine geldiyse de yenilerek geri çekildi (161/778). Kazanılan bu başarının ardından Hüseyin b. Yahyâ, Süleyman b. Yakzân'ı öldürüp şehre tek başına hâkim oldu. Bunun üzerine I. Abdurrahman ordusunun başında bizzat Sarakusta'yı kuşattı ve hâkimiyetini kabul eden Hüseyin b. Yahyâ'yı şehre vali tayin etti (165/781). Fakat ardından Hüseyin tekrar ayaklandı ve bu defa yine I. Abdurrahman'ın bizzat gelmesi üzerine halk tarafından yakalanarak hükümdara teslim edildi ve ortadan kaldırıldı (167/783). Sarakusta, 172'de (788-89) I. Hişâm'a karşı başlatılan ayaklanmadan sonra bir asır süreyle, çoğunluğunu taht mücadelesi veren hânedan mensuplarının oluşturduğu çeşitli isyancılar tarafından kısa aralıklarla ele geçirildi; bir ara İspanyol kökenli Benî Kasî hânedanının elinde kaldı. Her ne kadar birçok defa devlet güçleri tarafından geri alındıysa da şehirde tam bir istikrar sağlanamadı.

276 (889) yılında Ebû Yahyâ Muhammed et-Tücîbî'nin vali tayin edilmesiyle Sarakusta'da Endülüs Emevî Devleti'nin sonuna kadar sürecek olan Tücîbîler dönemi başladı. III. Abdurrahman, Sarakusta Valisi Muhammed b. Hâşim et-Tücîbî'nin, mücadele içinde olduğu Leon ve Navarra (Neberre) krallıklarıyla ittifak kurup Leon Kralı II. Ramiro'nun hâkimiyetini tanıması üzerine 326'da (937-38) Sarakusta önlerine gelerek şehri bir süre kuşattıktan sonra Tücîbî'nin itaatini yeniden sağladı ve onu valilik görevinde bıraktı. Ardından devletin yönetimini fiilen elinde tutan Başvezir Mansûr, kendisine karşı çıkan oğlu Abdullah'la birlikte ayaklanarak Endülüs'ü aralarında paylaşma planları yapan Sarakusta Valisi Abdurrahman b. Mutarrif et-Tücîbî'yi yolsuzluk gerekçesiyle görevinden

alıp yerine oğlu Yahyâ'yı getirdi; bir süre sonra da Abdurrahman'ı idam ettirdi (379/989). Yahyâ b. Abdurrahman'ın ardından yerine oğlu Münzir geçti (400/ 1010). Bölgede güç kazanması üzerine hükümdarlığını ilân eden Münzir b. Yahyâ, Kastilya, Barselona, Navarra ve Leon krallıklarıyla dostluk kurdu. Onun zamanında Sarakusta en sakin dönemlerinden birini yaşadı, nüfusu arttı ve refah seviyesi yükseldi. Münzir'in 414 (1023) yılında ölümünden sonra oğlu Yahyâ, ondan sonra da II. Münzir b. Yahyâ tahta çıktı. II. Münzir'in öldürülmesi üzerine baş gösteren siyasî çalkantılar sonucu Arap asıllı Benî Hûd ailesine mensup Emevî kumandanlarından Süleyman b. Hûd şehri zaptederek burada yetmiş yıla yakın bir süre hâkimiyet sürecek olan Hûdîler hânedanını kurdu (431/1039). Sarakusta'da hüküm süren son Hûdî emîri Abdülmelik İmâdüddevle'nin İspanyollar'la iyi ilişkiler içinde olmasına tepki gösteren halk onu şehirden çıkarıp yönetimi devralmaları için Murâbıtlar'ı davet etti. Belensiye Valisi Ebû Abdullah Muhammed el-Lemtûnî'nin gelmesiyle şehir Murâbıtlar'ın Endülüs'te hâkimiyet altına aldıkları son merkez oldu (503/ 1110). Ancak yönetimleri uzun sürmedi ve çevredeki hıristiyan krallıklarının oluşturduğu Aragon Kralı I. Alfonso kumandasındaki müttefik ordunun yedi ay süren bir kuşatmanın ardından şehri almasıyla dört asırdan beri devam eden İslâm hâkimiyeti sona erdi (4 Ramazan 512 / 19 Aralık 1118).

İslâm hâkimiyetinde kaldığı 404 yıl boyunca Endülüs'ün en önemli merkezlerinden biri olan Sarakusta'da ilim, felsefe ve edebiyat alanlarında Sâbit b. Hazm, oğlu Kāsım b. Sâbit ve torunu Sâbit b. Kāsım, İsmâil b. Halef, İbn Bâcce, Eşterkûnî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim ve Ebû Ali es-Sadefî gibi ünlü kişiler yetişmiştir. Fakih, filozof ve siyaset tarihçisi İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ve şair İbn Derrâc el-Kastallî de hayatlarının önemli bir bölümünü Sarakusta'da geçirmişlerdir. Adı Sarakusta ile birlikte anılan kişilerden biri de fethine katılan ve ardından burada yaşayarak öldüğünde yaptırdığı caminin yanına gömülen ve mezarı çok sayıda kişi tarafından ziyaret edilen tâbiînden Haneş b. Abdullah'tır (Makkarî, I, 278). Sarakusta'da İslâm dönemine ait en önemli mimarlık eserlerinin başında Ca'feriyye Sarayı gelmektedir. Bütün özellikleriyle mülûkü't-tavâif mimarisini temsil eden ve günümüze ulaşmış bulunan eser Hûdî Hükümdarı Ebû Ca'fer Ahmed el-Muktedir-Billâh tarafından yaptırılmış bir kale-saraydır (DİA, XI, 227). Kaynaklarda el-Mescidü'l-câmi' adıyla kaydedilen büyük caminin de Endülüs'teki başlıca camilerden biri olduğu yapılan

kazılardan anlaşılmaktadır. Önemli bir karayolu ve demiryolu kavşağında bulunan ve nüfusu 2008'de 655.000 olarak tahmin edilen şehirde makine, dokuma ve gıda endüstrisi gelişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muḳtebes fî târîḫi'l-Endelüs (nşr. İsmâil el-Arabî), Mağrib 1411/1990, s. 40; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/ 1989, II, 554; Aḫbâr mecmûʿa, s. 102-105; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 212-213; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 117-118, 158; Ẕikru bilâdi'l-Endelüs: Una Descriptión anónima de al-Andalus (nşr. ve trc. L. Molina), Madrid 1983, I, 70, 116; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 56-57, 69, 137-138, 282-283; III, 175-178, 221-224; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 124, 134, 140, 163-164; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 317; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 150, 166, 196-197, 273, 278, 301, 441; III, 29, 41, 48; IV, 472; ayrıca bk. İndeks; J. Bosch Vilá, El Reino de Taifas en Zaragoza, Zaragoza 1960; B. Martinez, La Aljaferia, Zaragoza 1970; C. Lopez, Historia de Zaragoza, Zaragoza 1977; Hâlid es-Sûfî, Târîḫu'l-ʿArab fi'l-Endelüs, Bingazi 1980, I, 142-143, 292-301; II, 64-68, 151-152;

Abdurrahman Ali el-Haccî, et-Târîḫu'l-Endelüsî, Dımaşk 1407/1987, s. 355-366; L. Fuentes, La Filosofia Islámica en Zaragoza, Zaragoza 1987; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs: Mine'l-fetḥ ilâ bidâyeti ʿahdi'n-Nâṣır, Kahire 1408/1988, s. 187-188, 341; a.e.: Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1408/ 1988, s. 264-296; Abdülmecîd Na'naî, Târîḫu'd-devleti'l-Ümeviyye fi'l-Endelüs, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 439-440; L. de Miquel, "La conquista de Zaragoza", al-Andalus, XII, Madrid 1947, s. 65-96; J. A. Souto, "El problamiento del termino de Zaragoza (siglos VIII-X)", Anaquel de Estudios Arabes, III (1992), s. 113-152; E. Lévi-Provençal, "Saragosa", İA, X, 200-203; M. J. Viguera, "Saraḳusṭa", EI² (İng.), IX, 36-38; A. Engin Beksaç, "Endülüs", DİA, XI, 227.

Câsim el-Ubûdî

SARAKUSTÎ, İsmâil b. Halef

(إسماعيل بن خلف السرقسطي)

Ebû Tâhir İsmâîl b. Halef b. Saîd es-Sarakustî (ö. 455/1063)

Endülüslü kıraat âlimi.

Aslen Endülüs'ün doğusundaki Sarakusta'dan olup Endelüsî ve Mısrî nisbeleriyle de anılır. Yâkūt'un onu Sıkıllî (Sicilyalı) diye kaydetmesi, Sarakusta / Zaragoza ile Sicilya'daki Sarakûse / Siracusa'yı birbirine karıştırmasının sonucu olmalıdır. İlk eğitim dönemi hakkında bilgi yoktur. Daha sonra Mısır'a yerleşip uzun yıllar hadis rivayet etti, kıraat ve hadis öğretimiyle meşgul oldu. Kaynaklar onun sadece iki hocasından söz etmekte olup bunlar Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Havfî ile kıraate dair el-Müctebâ adlı eserin müellifi şeyhü'l-kurrâ Ebü'l-Kāsım Abdülcebbâr b. Ahmed et-Tarsûsî'dir. Önde gelen talebeleri arasında fakih Cümâhir b. Abdurrahman, İbnü'l-Haşşâb Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ali b. Ferec ve oğlu Ca'fer'in adları zikredilmektedir.

Sarakustî kıraat, dil ve edebiyat alanında dönemin önde gelen âlimleri arasında yer aldı, Mısır'da Amr b. Âs Camii'nde uzun yıllar kıraat öğretimiyle meşgul oldu. Kıraat vecihleriyle ilgili izah ve tercihleri başta çağdaşları olmak üzere bu alanın ileri gelen isimleri tarafından dikkate alınmış ve eserlerine aktarılmıştır. Mekkî b. Ebû Tâlib'in (ö. 437/1045) onun yedi kıraatle ilgili tercihlerini eserinde kaydetmesi bunun önemli bir örneğini oluşturur. Uzun süre Arap dili ve edebiyatı öğretimiyle de meşgul olan Sarakustî'nin İbn Mugallis el-Kaysî olarak bilinen Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed ile şiire ilişkin tartışmalara girdiği yönündeki bilgiler onun bu alandaki birikimini ortaya koyacak niteliktedir (İbn Hallikân, II, 366). Yâkūt, Sarakustî'nin diğer kaynaklarda 1 Muharrem 455 (4 Ocak 1063) olarak kaydedilen ölüm tarihi için "510 (1116) sonrası" ifadesini kullanmışsa da Safedî'nin belirttiği gibi bu bir yanılgı olmalıdır. Ziriklî onun Sarakusta'da vefat ettiğini kaydetmektedir.

Eserleri. 1. İʿrâbü'l-Ḳurʾân. Hocası Ali b. İbrâhim el-Havfî'nin el-Burhân fî tefsîri'l-Ḳurʾân adlı kitabını ihtisar ettiği eserin dokuz cilt olduğu belirtilmiştir (Manisa İl Halk Ktp., nr. 158; Berlin Devlet ve Tunus Millî kütüphaneleriyle İskenderiye Belediye Kütüphanesi'nde bulunan bazı ciltleri için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr, I, 100). 2. el-İktifâʾ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Kıraatle ilgili yeterli bilgileri ihtiva etmesinden dolayı müellifin bu şekilde isimlendirdiği eser iki bölümden oluşur. Birinci bölümde kıraat imamlarının usulleri, ikinci bölümde ise ihtilâf ettikleri hususlar sûre sûre ele alınmıştır. Eseri Hâtim Sâlih ed-Dâmin neşretmiştir (Dımaşk 1426/2005). 3. Dîvân. İbn Hayr'ın Fehrese'de ve İbnü'l-Cezerî'nin Ġāyetü'n-Nihâye'de zikrettiği eserin günümüze ulaştığına dair bilgi bulunmamaktadır. 4. el-ʿUnvân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Kolay öğrenilmesi ve ezberlenmesi için müellifin el-İktifâʾdaki senedleri hazfederek kaleme aldığı kitap oldukça ilgi görmüş, Kastallânî'nin belirttiğine göre Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'sine kadar Mısır'da daha çok bu eser ezberlenmiştir. Abdüzzâhir b. Neşvân el-Cüzâmî'nin Şerḥu'l-ʿUnvân adıyla üzerine şerh yazdığı (nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâʾât, I, 201-202) ve Züheyr Gāzî Zâhid ile Halîl Atıyye'nin neşrettiği (bk. bibl.) kitap, İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'i ve Sirâceddin en-Neşşâr'ın el-Bedrü'l-münîr'i ile el-Büdûrü'z-zâhire'sinin kaynakları arasında yer alır. İbnü'l-Cezerî, Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'si ile el-ʿUnvân arasındaki ihtilâfları Tuḥfetü'l-iḫvân fi'l-ḫulfi beyne'ş-Şâṭıbiyye ve'l-ʿUnvân'ında ele almıştır. 5. Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Ḥücce. Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Ḥücce li'l-ḳurrâʾi's-sebʿa adlı kitabının özeti olup herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. Yâkūt, Sarakustî'ye el-ʿUyûn adıyla bir eser daha nisbet ederse de el-ʿUnvân'ın nâşirleri, başka kaynaklarda zikredilmeyen bu eserin müellifin el-ʿUnvân'ının tahrif edilerek yazılmış şekli olabileceğini ileri sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil b. Halef es-Sarakustî, el-ʿUnvân fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Züheyr Gāzî Zâhid - Halîl Atıyye), Beyrut 1406/1986, s. 39, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 5-13; Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr.

Muhyiddin Ramazan), Beyrut 1407/1987, I, 32, 227, 228, 232, 240, 292, 396; II, 177; İbn Hayr, Fehrese, s. 417; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, Kahire 1966, I, 105; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, VI, 165-167; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), I, 211; II, 366; Safedî, el-Vâfî, IX, 116; Zehebî, Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 805; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 64; a.mlf., en-Neşr, I, 64-66; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Leṭâʾifü’l-işârât (nşr. Âmir Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 89; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 310; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1987, I, 81-82, 201-202; a.e.: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’t-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1989, I, 100.

Mehmet Emin Maşalı

SARAKUSTÎ, Muhammed b. Yûsuf

(bk. EŞTERKÛNÎ).

SARAKUSTÎ, Sâbit b. Hazm

(bk. SÂBİT b. HAZM).

SARASİNLER

Batılılar tarafından Araplar'ı ve genel olarak müslümanları tanımlamak amacıyla kullanılan isim.

Grekçe ve Latince kaynaklarda Araplar'ı, İslâm'ın gelişinden sonra da müslüman Araplar'ı tanımlamak için kullanılan Arabioi, Taienos, Ismailitai ve Hagarenoi gibi kelimelerin en kapsamlısı ve yaygını olan Grekçe Sarakenos / Latince Saracenus (Sar[r]azin, Sar[r]acin, Sar[r]acene) kelimesinin etimolojisi ve anlamı hakkında değişik fikirler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında en çok kabul göreni, kökeni kesin biçimde tesbit edilemeyen Grekçe kelimenin Sarakene veya Saraka yer adlarından yahut Savârika Arap kabile adından gelebileceği tezleridir (tartışmalar için bk. Shahîd, Rome and the Arabs, s. 129-141). Sarasin kelimesine ilk defa, I. yüzyılda yaşayan Anazarboslu (Anavarza) hekim Dioskorides Pedanios'un Hyles Iatrikes (ilâç bilgisi) adlı kitabında Nabatîler'in hâkim olduğu Ürdün'ün güneyindeki Petra'da yetişen bir ağaçtan "sarasin ağacı" şeklinde bahsetmesi suretiyle rastlanmaktadır (İA, X, 203). Yaşlı Plinius'un (ö. 79) Nabatîler'e komşu kabileler arasında saydığı Araceni topluluğunun da Sarasinler (Saraceni) olduğu kabul edilmektedir (a.g.e., a.y.). Coğrafyacı Batlamyus yine Petra bölgesinde Sarakene adlı bir yerleşim birimini zikrederken daha geç bir dönemde yaşamakla birlikte kendinden önceki müelliflerden geniş alıntılar yapan Bizanslı Stephanus da (VI. yüzyıl) Nabatî toprakları civarında bulunan Saraka bölgesindeki Sarakenoi denilen bir halkı anmaktadır (a.g.e., a.y.). Yaşlı Plinius'un Arabistan halkı için kullandığı Scenitai (çadır halkı, göçebeler) kelimesi de semantik açıdan Sarasin ismini çağrıştırmaktadır (Beckett, s. 84). İslâm öncesi dönemde "bedevî" veya "barbar" mânasında aşağılayıcı bir terim olan Scenitai'nin Bizans devrinde Palmyra'da (Tedmür) yerleşik düzende yaşayan Araplar'ı kapsamına aldığı bilinmekte ve Arap yarımadasının dışında Roma sınırlarında yaşayan Araplar'ın da bu adla anıldığı sanılmaktadır (Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, s. 279).

IV. yüzyıldan itibaren Sarasin kelimesinin Hz. İbrâhim'in eşi Sâre'nin adından geldiği iddiasının ileri sürüldüğü görülmektedir. İddianın sahibi

muhtemelen 420'de ölen Jerome'dur (a.g.e., s. 280) ve Sînâ ile Suriye'nin doğusundaki çöllerde yaşayan Araplar'ı tanıtmak için kullandığı kelimeyi muhtemelen çağdaşı keşiş Cassian'dan almıştır (Beckett, s. 92-93). IV. yüzyılda yaşayan Ammianus Marcellinus ve Eusebius gibi başka Romalı yazarlar da Jerome'u izleyerek Sarasin kelimesinin Hz. İsmâil'in soyundan gelenlerin kullandığı bir isim olduğunu ve bunun, onların Hz. İsmâil'in annesi Hâcer'in câriye geçmişi sebebiyle aşağılandıkları için soylarını Hz. İbrâhim'in eşi Sâre'ye bağlamak istemelerinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir (Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Fifth Century, s. 156, 167). Sarasin isminin önceleri sadece Kuzey Arabistan'da yaşayan bedevîlere verildiği ve IV. yüzyıldan itibaren bütün Araplar'ı içerdiği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 334). Prokopius ve Sozomenos gibi V. yüzyıl müellifleri de bütün Araplar'a Sarasin demişlerdir (İA, X, 204). Sevillalı Isidore (ö. 636) Romalı yazarların görüşlerini tekrarlayarak Sarasin kelimesinin Sâre'den geldiğini ve Hz. İsmâil'in soyuna mensup kişilere önceleri Ismaelitarum, daha sonra Sarasin denildiğini söylemiştir (Tolan, s. 10).

13 (634) yılında müslümanlar tarafından tehdit edilen Kudüs'te cemaatine seslenen Patrik Sophronios, Tanrı'nın günahlarından dolayı hıristiyanları cezalandırmak maksadıyla gönderdiği Sarasinler'i "Allahsız barbarlar" olarak tavsif etmekteydi (a.g.e., s. 42). Onun gibi düşünen diğer din adamlarına göre de Sarasinler şeytanların yardımcılarıydı ve hatta ondan daha kötüydü (a.g.e., s. 43). Kuzey Umbrialı rahip Bede'nin (ö. 735), Kuzey Afrikalı Berberîler'in İslâm'a girmesinin ve Endülüs'ün müslümanlar tarafından ele geçirilmesinin ardından Sarasin tehlikesine dikkat çekerken Sarasin tabiriyle artık sadece bedevîleri değil Kudüs ve Dımaşk'ın hâkimi yerleşik müslüman Araplar'ı da kastediyordu ve ondan sonra bu tabir hıristiyan olmayan her topluluk için kullanılmaya başlanmıştır (Daniel, The Arabs and Medieval Europe, s. 51). İslâm'a reddiye yazan ilk hıristiyan teologlarından Yuhannâ ed-Dımaşkī (ö. 750 [?]), bir müslümanla bir hıristiyan arasında geçen hayalî tartışmayı konu aldığı eserine Disputatio Saraceni et Christiani adını vermiştir. VII-VIII. yüzyıl Bizans tarihinin başlıca iki kaynağını oluşturan Theophanes ve Nikephoros'un kitaplarında diğer isimlerle birlikte Sarakenoi hem müslüman hem gayri müslim Araplar için kullanılmaktadır (Avcı, s. 20, 132).

Avrupa'da kaleme alınan eserlerde Haçlı seferlerini haklı göstermek için Sarasin imajından yararlanılmıştır. Clunyli Peter'in XII. yüzyılın ortalarında İslâm'a karşı Hıristiyanlığı savunmak için yazdığı iki kitabın başlıkları Suma totius haeresis Saracenorum ve Contra sectam siue haeresim Saracenorum idi. Haçlılar'ın Sarasinler hakkındaki fikirleri o dönemde yazılan ve "şanson" denilen manzum menâkıbnâmelere de yansımıştır. I. Haçlı Seferi'ni anlatan Chanson d'Antioch'un adı bilinmeyen yazarına göre hıristiyanların pagan Sarasinler'e karşı yapacakları deniz aşırı seferlere daha önce Hz. Îsâ tarafından işaret edilmişti. Charlemange ve şövalyelerini övmek amacıyla kaleme alınan Fransız epik şiirlerinden Chansons de Geste'de ve Chanson de Roland'da da Sarasinler'in putperest olduğu ifade edilmektedir (Tolan, s. 122-123). Sarasinler paganlıkla özdeşleştirilmiş ve hıristiyan yazarlar anakronizme düşerek zaman içerisinde "putperest" anlamı kazanan Sarasin adını İslâm öncesi dönemde yaşamış putperestler için de kullanmıştır. Öte yandan XV. yüzyıl başlarına ait Latince-Fransızca bir sözlükte Saracenus ve paganus kelimelerinin birbirinin karşılığı olarak yazıldığı görülmektedir (a.g.e., s. 128).

Osmanlı Devleti'nin Bizans topraklarını fethetmesi ve Avrupa'da yayılmaya başlaması ile birlikte XV. yüzyıldan itibaren Doğu Avrupa'da müslümanlar için Sarasin yerine Türk, Endülüs'te de "reconquesta"nın (fethedilen toprakları geri alma) ardından Moro tabiri yaygınlık kazanmıştır (bk. MORİSKOLAR). Bununla beraber Sarasin daha sonraki yıllarda da kullanılmaya devam etmiş, Thomas Newton A Notable Historie of the Saracens (London 1575), Johann Theodor de Bry Acta Mechmeti I Saracenorum Principis (Frankfurt 1595), Simon Ockley The History of the Saracens (I-II, Cambridge 1708-1718), Stanley Lane-Poole The Art of Saracens in Egypt (London 1886), E. W. Brooks "On the Chronology of the Conquest of Egypt by the Saracens" (BZ, IV [1895], s. 435-444), L. A. Mayer Saracenic Heraldry (Oxford 1933), J. D. Latham -

W. F. Peterson (trc.) Saracen Archery (London 1970), Seyyid Emîr Ali, A Short History of the Saracens (Kalküta 1898), Thomas S. Parker Romans and Saracens: A History of the Arabian Frontier (Philadelphia 1986) ve D. Nicole Saladin and the Saracens: Armies of the Middle East 1100-1300 (London 1986) adlı çalışmalarında bu kelimeyi genel anlamda müslüman

yerine kullanmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Niketas Khoniates'in Historia'sı (1180-1195): Komnenos Hanedanı'nın Sonu ve II. Isaakios Angelos Devri (trc. Işın Demirkent), İstanbul 2006, s. 33-36, 49, 54, 55, 117, 118, 123, 255, 258; Niketas Khoniates'in Historia'sı (1195-1206): İstanbul'un Haçlılar Tarafından Zaptı ve Yağmalanması (trc. Işın Demirkent), İstanbul 2004, s. 122-123; Mikhail Psellos'un Khronographia'sı (trc. Işın Demirkent), İstanbul 2006, s. 33-36, ayrıca bk. İndeks; A. Komnena, Alexiad: Malazgirt'in Sonrası (trc. Bilge Umar), İstanbul 1996, s. 137, 162, 163, 303, 355, 403-404, 428, 446, 454; R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge 1962, s. 16-18; N. Daniel, Heroes and Saracens, Edinburgh 1984; a.mlf., The Arabs and Medieval Europe, London-New York 1986, s. 49-54, 244-246, 270, 306; Irfan Shahîd, Rome and the Arabs, Washington 1984, s. 129-141; a.mlf., Byzantium and the Arabs in the Fourth Century, Washington 1984, s. 126-127, 279-281, 328, 332, 334, 366, 380, 469, 508, 562-563; a.mlf., Byzantium and the Arabs in the Fifth Century, Washington 1989, s. 80, 104, 155-156, 167, 208, 334, 463, 543; a.mlf. - C. E. Bosworth, "Saracens", EI² (İng.), IX, 27-28; The Arab Influence in Medieval Europe (ed. D. A. Agius - R. Hitchcock), Reading 1994, s. 87, ayrıca bk. İndeks; J. V. Tolan, Saracens: Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002; K. S. Beckett, Anglo-Saxon Perceptions of the Islamic World, Cambridge 2003, s. 19-20, 40-41, 45, 69, 80, 82, 84, 90, 92-95, 107-109, 119, 122-123, 126-129, 134-135, 181, 184-185, 192-193, 195-207, 209, 212, 215, 223-243; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 20, 132; J. H. Mordtmann, "Sarasinler", İA, X, 203-204.

Cengiz Tomar

SARAY

Aslı Eski Farsça srāda (ev) olan sarây kelimesi X. yüzyıldan beri Türkçe'de de kullanılmaktadır. İslâm devletlerinde saray, hem hükümdarın ailesiyle birlikte yaşadığı özel alan hem de devlet işlerinin görüldüğü yer olarak ana merkez konumundadır ve genellikle dört eyvanlı bir avlu etrafında şekillenmiştir. Diğer bir yapılanma özelliği de kare veya dikdörtgen bir avlunun bir cephesini oluşturan binalar topluluğudur. Törenlerin gerçekleştirildiği avludan başka bir kabul odası, hükümdarın yaşadığı kısım bütün saray düzenekleri içinde yer alır. Selçuklular, Gazneliler, Safevîler, Osmanlılar gibi devletlerde saraylar yanında otağlar da kullanılmıştır. Bu otağlarda özel yaşam alanları yanında resmî işleri yürütebilmek için taht odası veya kabul salonu da bulunur. Ek bir çadır divan toplantıları için kurulur. Bütün bu saray yapılanmalarının ortak özelliği aynı zamanda devlet merkezi olmalarıdır. Bilhassa Osmanlı sarayında ikinci avlu neredeyse tamamen devlet işlerine ayrılmıştır. Göktürkler'de hakanlar yazlık ve kışlık olmak üzere iki saraya sahipti. Ayrıca hakanın saray işlevini gören büyük çadır / otağları vardı. Batı Göktürk Hükümdarı İstemi Kağan'ın Akdağ'daki çadır-sarayında elçi kabul ettiği ve burada üç hakanlık otağı bulunduğu kaydedilmektedir.

İslâm mimarisinde ilk saray örneği, Hz. Osman devrinde Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Dımaşk'ta Kubbetü'l-hadrâ adıyla bilinen binayı yaptırmasıyla ortaya çıkmış, onun Emevî dönemini başlatması üzerine valilerin hilâfet sarayı halini alan bu binanın benzerlerini inşa ettirmesiyle de yaygınlaşmıştır. Valiler tarafından yaptırılan ve "dârülimâre" veya "kasrülimâre" denilen saraylar, Muâviye'nin Kubbetü'l-hadrâ'sı gibi şehrin merkezinde ve cuma camisinin yanında inşa edilmişti. Emevîler'in Suriye ve Ürdün'de, büyük şehir merkezlerinin uzağında bulunan müstahkem av ve sayfiye kasırları ilk dönem İslâm saray mimarisi hakkında daha fazla fikir vermektedir. Ana hatlarıyla kare planlı olan bu binalar köşelerde yuvarlak, yan kenarlarda yarım yuvarlak kuleleriyle yüksek duvarlı küçük birer kale görünümündedir ve genellikle ortadaki avluyu çevreleyen bir revakla odaların yer aldığı iki kattan oluşmaktadır. Bunların günümüze ulaşan en önemli örnekleri Kasrü'l-hayr, Hırbetü'l-mefcer, Kasrü'l-Müşettâ

ve Kusayru Amre’dir. İslâm tarihinde ilk sarayların Emevîler’le birlikte ortaya çıkması o dönemde bir saray teşkilâtının da ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu teşkilâtın başı konumunda olan hâcibler ziyaretçileri halifenin huzuruna çıkarmanın yanı sıra törenlerin düzenlenmesinden de sorumluydu. Sarayda halifeyi koruyan bir bölükle çeşitli hizmetlilerin bulunduğu biliniyorsa da hâcibin dışındaki görevliler hakkında fazla bilgi yoktur.

İlk dönem Abbâsî sarayları Emevî saraylarının devamı niteliğindedir. Halife Mansûr, Bağdat’ı kurarken şehrin merkezine cuma camisini ve yanına Emevî geleneğine uygun biçimde Kubbetü’l-hadrâ adıyla anılan sarayını yaptırmıştı. Bu saray ortadaki kubbeli bir mekâna açılan tonozlu dört eyvandan oluşuyordu. Mansur, 156 (773) yılında Dicle nehri kıyısına büyük bir bahçe içinde yer alan Huld Sarayı’nı inşa ettirmiştir. Bağdat’ın 120 km. güneybatısında ve Kerbelâ’nın 48 km. batısında yer alan Kasrü’l-Ühaydır büyüklüğü, ihtişamı ve kompleks yapısıyla Abbâsî saray mimarisinin ilk önemli örneği ve daha sonra geliştirilen “T” planlı yapıların ilk temsilcisidir. Yüksek bir surla korunan saray kubbe tonozlu nişlerle çevrili büyük bir merasim avlusu, ona açılan ana eyvan ve arkasında kubbeli kare salonla en arkadaki küçük odalardan müteşekkil olup etrafı avlu ve revaklarla genişletilmiştir. Kûfe ile Ühaydır Sarayı arasında yer alan Atşan Sarayı ise kare planlı mütevazi bir yapıdır. İç mimarisi ve süslemeleri Ühaydır Sarayı ile benzerlik gösterir. Sâmerrâ’da Halife Mu‘tasım-Billâh tarafından 221’de (836) yaptırılan el-Cevsaku’l-Hâkānî, Abbâsî saraylarının en büyüklerindendir. Dicle’nin sol kenarında inşa edilen saray, halifenin ikametine ve devlet işlerine ayrılan çeşitli binalarla büyük bahçelerden meydana geliyordu. Kompleksin birbirine paralel beşik tonozlu üç eyvandan oluşan Bâbü’l-âmme adlı bölümü günümüze ulaşmıştır. Sâmerrâ yakınlarındaki Belkuvârâ Sarayı dikdörtgen planlıdır ve ortasında merasim avlusu ile kabul eyvanını ve taht odasını ihtiva eder. Dicle’nin batısında el-Cezîre yaylasında yaptırılan Kasrü’l-âşık ise arka arkaya sıralanmış büyük merasim salonu ve taht odası ile etrafındaki küçük odalardan teşekkül eden nisbeten küçük bir saraydır. Abbâsî sarayları daha sonraki İslâm saraylarına ilham kaynağı olmuştur (bk. ABBÂSÎLER [Sanat]). Abbâsîler döneminde vezâretin ortaya çıkması ve kurumların

gelişmesiyle birlikte saray teşkilâtı da genişlemiş ve hâciblerin sayısı arttırılıp saray teşkilâtının başı olarak hâcibü’l-hüccâblık ihdas edilmiştir.

Çok azının kalıntısı bugüne ulaşan Endülüs Emevî saraylarının en ünlüsü III. Abdurrahman tarafından Kurtuba yakınlarında yaptırılan Medînetüzzehrâ'dır. Küçük bir şehir niteliği taşıyan saray Emevî ve Abbâsî sarayları gibi kulelerle donatılmış surlarla çevrilidir ve arazinin topografyasına uygun biçimde üç farklı seviyede taraçalı olarak inşa edilmiştir. Mülûkü't-tavâif devrinin en önemli örneği, Hûdî Hükümdarı Ebû Ca'fer Ahmed el-Muktedir-Billâh'ın Sarakusta'da (Zaragoza) yaptırdığı kareye yakın dikdörtgen planlı, kulelerle donatılmış bir surla çevrili Ca'feriyye (Aljaferia) Sarayı'dır. Endülüs'te İslâm saray mimarisinin zirvesini Gırnata'daki (Granada) Nasrîler (Benî Ahmer) dönemine ait, yapımı bir buçuk asır süren Elhamra Sarayı teşkil eder. Sarayın bugün ayakta olan kısmı VIII. (XIV.) yüzyıl başlarında yapılmıştır (bk. ELHAMRA SARAYI). Kastilya-Leon Kralı I. Pedro'nun isteği üzerine Nasrî Sultanı V. Muhammed'in gönderdiği mimar ve ustalar tarafından 1364-1366 yılları arasında Sevilla'da (İşbîliye) inşa edilen Alkazar Sarayı da içinde herhangi bir müslüman hükümdar oturmamasına rağmen Endülüs İslâm saray mimarisinin en önemli örneklerinden biri sayılır (bk. ALKAZAR).

Kayrevan'ın güneybatısında kurulan Mansûriye'deki Havernak Sarayı günümüze ulaşan Fâtımî saray kalıntılarının başlıcasıdır ve büyük bir salonla ona açılan üç eyvandan ibarettir. Libya'daki Ecdâbiye şehrinin muhtemelen 361 (972) yılına tarihlenen sarayının kalıntıları ile Sicilya'nın Palermo şehrindeki Ziza Sarayı, Fâtımî sarayları hakkında bilgi vermektedir. Eyyûbî sultan ve melikleri gerek Haçlı tehlikesi gerekse kendi aralarındaki sürekli çekişmeler sebebiyle Kahire, Dımaşk ve Halep gibi şehirlerin kalelerinde bulunan saraylarda oturmayı tercih etmişlerdir. Çok mütevazi olan bu sarayların gösterişli taçkapısı ve ortalama 50 m^2'lik bir ana salonu bulunmaktaydı. Sarayların önünde günde beş defa nevbet çalınması âdetti. Üst düzeydeki saray görevlileri arasında üstâdüddâr, hâcib, silâhdar, mîrâhur, devâtdâr, taştdâr ve çavuş mevcuttu. Memlük sultanları Kahire'de Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından yaptırılan Kal'atülcebel'i çeşitli ilâvelerle genişletmişlerdi ve kendi memlükleriyle birlikte orada oturuyorlardı. Sultanın sarayı kalenin güney kısmında yer alıyordu, en önemli bölümü "îvânü'l-kal'a" veya "kubbe" denilen 1116 m^2'lik dikdörtgen taht salonu idi. Memlük sarayında vezir ve hâcibü'l-hüccâbın

maiyetinde emîr-i cândâr, üstâdüddâr, hâzindâr, çaşnigîr, mihmandar, emîr-i şikâr, câmedar, bundukdâr, zimâmdâr, nakîbü'l-ceyş gibi görevliler bulunmaktaydı. İlk dönem Safevî saraylarının üç ayrı bölüm halinde düzenlenmiş birkaç salonla odadan ibaret kare ve dikdörtgen şekilli mütevazi binalar olduğu görülmektedir. XVII. yüzyıldan itibaren çok salonlu ve avlulu komplekslere dönüşen Safevî saraylarının büyük kısmının ortasında dört eyvanlı geniş bir salonla bu salonun köşelerinde dört oda bulunmaktadır. Safevî saraylarının dikkat çeken en önemli özelliklerinin başında sarayla şehir arasında bağlantı vazifesi gören bahçeler gelir. Safevîler'de sarayın bütün işlerinden nâzır-ı büyûtât (büyûtât-ı hâssa-i şerîfe) sorumluydu.

Türk-İslâm Devletlerinde. İlk müslüman Türk devletlerinden olan Karahanlılar'ın saray teşkilâtı, gerek sıkı teşrifat usul ve kuralları gerekse doğrudan sarayın kurumlarıyla oldukça karışık bir manzara arzeder. İdarî ve askerî görevleri olan saray mensuplarının başında ulu hâcib (uluğ hâcib) gelir. Hâcib, başta hükümdar olmak üzere idarecilerle idare edilenler arasındaki ilişkileri düzenlerdi. Ulu hâcibden sonra en önemli kişi kapıcıbaşı olup saray hizmetlerinin usulünce yürütülmesini sağlamakla görevliydi. Hükümdar ve sarayı korumakla vazifeli olan saray mensubuna candar, hakanın silâhlarına bakmak ve silâhhâneyi idare etmekle görevli kişiye silâhdar, bayrak ve sancakları taşıyan ve koruyan zümrenin başına alemdar denilirdi. Diğer saray görevlilerinden bazıları da şöylece sıralanabilir: Aşçıbaşı, idişçibaşı, câmedâr, doğancı, okçuyaycılar.

Tirmiz şehrinde yer alan Karahanlı Sarayı (XI. yüzyıl) yaklaşık 7000 m²'lik bir alanı kaplıyordu. Dört eyvanlı avlulu asıl saray binası sivri kemerli bir taçkapıya sahip olup bunun karşısında taht salonunun eyvanı yer alıyordu. Daha sonra Gazneli, Gurlu ve Büyük Selçuklular tarafından kullanılmış olan yapıda özellikle 524 (1130) tarihli tamir kitâbesiyle Gazneli izleri belli olmaktadır. Yapı 1220'de Moğollar tarafından yağmalanmış ve terkedilmiştir. Gazneliler'de saray karşılığında "dergâh, hargâh, derbâr, köşk" kelimeleri de kullanılırdı. Gazneli saray teşkilâtındaki saray görevlileri şöyle sıralanabilir: Hâcib-i büzürg, hâcibler, âgācî, perdedâr, nâib, vekil, emîr-i hares, silâhdar, candar, mîrâhur, kethüdâ, vekîl-i der, atabeg, serheng, resuldâr, mertebedâr, hazinedâr, câmedâr, ferrâş, şarabdâr, çaşnigîr, emîr-i şikâr (Palabıyık, s. 183-230). Gazneli Sultanı III. Mesud

tarafından 505 (1112) yılında Gazne'nin doğusunda yaptırılan saray dört eyvanlı bir avlu etrafında şekillenmiştir. Merasim avlusu olduğu anlaşılan bu avlunun güneyinde eyvan arkasında taht veya kabul odası mevcuttur. Sanata meraklı olan Gazneli hükümdarlarından Sultan Mesud'un bu sarayın planını bizzat çizip yapımına nezaret ettiği belirtilmektedir. Batı Asya sarayları içinde en çok dikkati çekenlerden biri 1948 yılında keşfedilen Leşker-i Bâzâr'dır. Birçok yapının eklemlenmesiyle oluşan saray Gazneli Hükümdarı Sebük Tegin ve halefleri tarafından kullanılmıştır. Afganistan'ın güneyinde Büst Kalesi civarında yer alan, 164 m. uzunluğunda, 92 m. genişliğindeki yapılar

topluluğu tören meydanı, kabul odası ve camisiyle pek çok bölümden meydana geliyordu. Bu sebeple Leşker-i Bâzâr saraylar şehri olarak da nitelendirilmiştir. Gazneliler'de saray teşkilâtı Türk-İran ve Hint unsurları ile bir araya gelmektedir. Bunun yanı sıra Selçuklu saray teşkilâtı ile de benzerlik göstermektedir. Ancak Türk-İslâm devletlerinin halka açık politikalarına karşılık hükümdar bu teşkilât ve teşrifat içinde halkla doğrudan görüşemezdi.

Büyük Selçuklular zamanında ülkenin başşehri sırasıyla Nîşâbur, Rey, İsfahan ve Merv olup hükümdar sarayları da bu şehirlerde kurulmuştu. Selçuklular döneminde Nîşâbur'da inşa edildiği söylenen ilk saraylarla ilgili bilinen en eski kayıtlar bu sarayların Oğuz istilâsının ardından yenilenmiş olduğuna dairdir. Daha sonra Sultan Alparslan burada oğlu ve gelini için Şâdiye adı verilen bir saray yaptırmıştır. Merv şehrinde Kasr-ı Sâdegân, Sultanlık Sarayı ve Enderâb Köşkü hükümdarın evi ve devlet merkezi olarak kullanılmıştır. Bunlardan Sultanlık Sarayı'nın elli odalı büyükçe bir yapı düzeneği olduğu tesbit edilmiştir. Selçuklular zamanında pek çok saray inşa edilmiş olmalıdır, kaynakların verdiği ip uçları henüz tamamıyla açıklanamamıştır. Irak Selçukluları'nın başşehri Hemedan da saray ve köşklerin yapıldığı bir şehirdi. Hemedan Köşkü, Eski Köşk, Yeni Köşk, Mâmur Köşkü, Köşk-i Mes'ûdî, Köşk-i Bağdâd gibi binaların büyük bir saray düzeneğinin parçaları olduğu düşünülmektedir.

Büyük Selçuklu Devleti saray teşkilâtı, İslâm öncesi Türk devlet yapısı ve ilk İslâm devletleri olarak iki kaynaktan beslenmiş ve kendisinden sonraki Türk-İslâm devletlerinin saray teşkilâtlarına tesir etmiştir. Sarayda en üst

mevki Abbâsîler'de de görülen hâciblik olup hâcibü'l-hüccâb, emîr-i hâcib, hâcib-i büzürg (âgācî) şeklinde anılmıştır. Hükümdarın görüşmelerini ve saraydaki görevlilerin işlerini düzenleyen hâcibü'l-hüccâb Selçuklular'da daha farklı ve geniş vazifeler üstlenmiştir. Kendisine bağlı olan hâcibler ise sarayın kapılarından ve güvenliğinden sorumluydu. Selçuklu saray teşkilâtında görev yapan her bir topluluğun başı olan kimseye emîr adı veriliyordu. Üstâdüddâr sarayın gelir ve harcamalarıyla ilgilenir, kendisine vekîl-i hâs da denirdi. Emîr-i cândâr sarayın korunmasından sorumlu olan candarların başıdır. Emîr-i silâh hükümdarın silâhlarından sorumlu olup törenlerde yanında silâhını taşırdı. Bayrakları taşıyan alemdarların âmiri olarak mîralem de (emîr-i alem) saray teşkilâtı içinde yer almaktadır. Câmedar hükümdarın elbiselerinden sorumludur. Selçuklular'daki şarâbdâr-ı hâs şerbet ve şarap gibi içecekleri takdim eden görevlidir. Taştdâr veya âbdâr adı verilen ibrikdar temizlik ihtiyacı için kullanılan suyu temin ederdi. Bunlardan başka yemek ve sofra işleri çaşnigîre, atlar ve ahırlar ise mîrâhura bağlıdır. Serheng ve çavuşlar divan toplantıları ve saraydaki kabullerde teşrifatçılık yapar, saray içinde ve dışında hükümdarın maiyeti olarak törenlere katılırlardı. Hânsâlâr ise mutfak malzemelerini sağlardı. Hükümdara sohbet arkadaşlığı yapan hasekiler ve musâhiblere "inak" (güvenilir kişi) adı verilirdi. Yine hükümdarın en yakınında bulunan hizmetlilere bendegân-ı hâs denirdi. Kihteran saraydaki diğer hizmetlilere verilen isimdi. Bu görev sahipleri idarecilikle ilgili önemli vazifelere tayin edilebilir veya saray içinde terfi edebilirlerdi. "Müfred" adı verilen yaklaşık 200 kişi sultanın muhafızlığını yapıyordu. Selçuklular'da şehzadeler ülkenin vilâyetlerine vali tayin edildiklerinden saray içinde yaşamazlardı ve çok geniş olmasa da kendi sarayları ve maiyetleri olurdu.

Anadolu Selçukluları'nın başşehri Konya'daki sarayları günümüze ulaşmamakla birlikte II. Kılıcarslan döneminde sarayın bir uzantısı olarak yaptırılan Alâeddin Köşkü'nün kalıntıları bu konuda fikir verebilir. Şehir surlarının üzerine inşa edilen bu yapı kare şeklinde iki katlı olup balkonlarla çevriliydi. Köşkün duvarları insan ve hayvan figürleri de bulunan çini ve alçı bezemelerle tezyin edilmişti. I. Alâeddin Keykubad tarafından Beyşehir gölü kıyısında yaptırılan Kubâdâbâd Külliyesi saray, kışla, cami ve diğer binalardan oluşmaktaydı. Sarayın çinileri ve duvarları üzerindeki minyatürler Türkiye Selçuklu sanatının en önemli örneklerindendir. Alanya (Alâiye) Kalesi'ndeki Selçuklu sarayı da fresklerle bezenmiş duvarlarla

çevrilen pek çok avludan müteşekkildi. Anadolu Selçuklu saray teşkilâtı önemli ölçüde Büyük Selçuklu Devleti teşkilâtına benziyordu. Hâcibü'l-hüccâbın yanı sıra üstâdüddâr, emîr-i çaşnigîr, emîr-i silâh, mîrâhur gibi görevlilerle çok miktarda çavuş ve serheng mevcuttu. Selçuklular'da hükümdarın hatun veya Terken Hatun denilen nikâhlı eşleriyle câriyelerin yaşadığı hareminde kendine has bir teşkilâtı vardı (bk. HAREM).

Osmanlılar'da. Osmanlı tarihinde bilinen ilk saray Bursa Sarayı'dır. Burası kale dibinde yapılmış olup terkedildikten sonra uzun yıllar askerî ve idarî işler için kullanılmıştır. İlk saraylardan bir diğeri Edirne Eski Sarayı'dır. Edirne'nin Bizanslılar'dan alınmasından sonra I. Murad tarafından yaptırılan saray Selimiye Camii civarında idi. I. Murad'dan II. Murad'a kadar bu iki saray birlikte kullanılmıştır. Bu gelenek daha sonra da sürmüş, yeni bir saray yapıldığında eski saray tamamıyla terkedilmemiştir. Edirne'deki ikinci saray kısa bir süre sonra Tunca kenarına II. Murad zamanında inşa edilmiş, 861'deki (1457) yangının ardından Fâtih Sultan Mehmed şehri yeniden onarttığı zaman bu saraya da ilâveler yapılmıştır. Bu yıllarda İstanbul Eski Sarayı inşa edilmiş olduğu halde Edirne Sarayı padişah tarafından hâlâ kullanılıyordu. İstanbul'un alınmasından sonra burada yapılan sünnet düğünü de Edirne Sarayı'nın bir süre daha kullanıldığının işaretlerinden biridir (bk. SARÂY-ı CEDÎD).

İstanbul Eski Sarayı fethin ardından şehrin merkezinde yaptırılmıştır. Mimari olarak sade, fakat geniş olan bu sarayla ilgili görsel ve yazılı kaynaklardan etrafının sur gibi duvarlarla çevrili olduğu, içinde yatay biçimde genişleyen birimler bulunduğu anlaşılır. Bütün saray yapılanmalarında olduğu gibi burada da zaman içinde ilâveler ve onarımlar gerçekleştirilmiştir. Topkapı Sarayı'nın inşasından sonra burası bir nevi hânedan evi olarak kullanılmıştır. Saltanat süresi bitmiş hükümdarların yakınları bu sarayda yaşamış ve iktidardaki padişah da zaman zaman burayı ziyaret etmiştir (bk. SARÂY-ı ATÎK-i ÂMİRE).

Topkapı Sarayı (Sarây-ı Cedîd), en uzun süreli kullanılan devlet merkezi olarak bugünkü Sarayburnu denilen mevkide Marmara denizine ve şehrin karşı kıyılarına hâkim bir tepede 70 dönümlük bir alana 1465'te Fâtih Sultan Mehmed tarafından yaptırılmaya başlanmıştır. Sarayın surları

ve anıtsal kapıları ile birlikte ilk inşa edilen kısımlarından olan Çinili Köşk hem mimari hem süsleme açısından Orta ve Batı Asya sarayları etkilerini yansıtır. 883'te (1478) ana yapısının tamamlandığı kabul edilen Topkapı Sarayı'na XIX. yüzyılın başına kadar her dönemde çeşitli bölümler eklenmiştir. Devlet teşkilâtına ve kullanıma göre şekillenen sarayda birçok mimari ve süsleme özelliğine rastlanır. Saray topografyaya uygun, yayvan ve birbirine eklemlenmiş bir yapılanmaya sahiptir. Bu özelliği karakteristik Türk eviyle de uyumludur. Başlangıçtan XVII. yüzyıla kadar devlet merkezi olarak kullanılmış, yönetimle ilgili her türlü toplantı ve elçi kabulü burada yapılmıştır. XVII. yüzyılda divan toplantıları ve bürokrasi birimlerinin yavaş yavaş sadrazamlık sarayına taşınması ile bu işlevi azalmış olsa da burası hiçbir zaman sadece padişahın özel yaşam alanı olmamıştır.

XVI. yüzyılın sonuna kadar vilâyetlerde aynı zamanda idarî merkez olarak kullanılan şehzade saraylarının varlığı bilinmektedir. Bunların içinde en geniş olanı Manisa Sarayı'dır ve avlulu, çok birimli bir yapılanmaya sahiptir. Şehzadelerin sancağa çıkma usulünün sona ermesinin ardından Topkapı Sarayı'nın Harem Dairesi'nin genişlemesi gündeme gelmiş olmalıdır. Ancak XIX. yüzyılda şehzadelere saray dışında yaşama izni verilince büyük ve güzel binalara taşınmışlarsa da bunlara saray denilmemiştir. Hânedanın kadın üyeleri için İstanbul'un çeşitli yerlerinde muhtelif tarihlerde pek çok sultan sarayı inşa edilmiştir.

Sadrazam saraylarının XV. yüzyıldan itibaren resmî işlemler için kullanıldığı tesbit edilmiştir. Padişah sarayında bitmeyen pek çok iş burada (Bâb-ı Âsafî) yapılır, sadrazam haftada dört gün sabahtan öğleye kadar padişah sarayındaki toplantıya katıldıktan sonra kendi sarayında ikindi divanı adıyla toplantı düzenlerdi. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında inşa ettirilen ve bugün İbrâhim Paşa Sarayı diye bilinen saray (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi) en güzel sadrazam sarayı örneğidir. XVII. yüzyıldan sonra padişah sarayındaki toplantılar sadrazamların sarayına kaydırılmıştır. XIX. yüzyılda devletin bu ikinci merkezi Bâbıâli adını almış ve sadrazam ayrı bir konakta yaşamaya başlamıştır.

Osmanlı sarayı teşkilâtı genel olarak dört ana yapılanmaya sahiptir: Özel yaşam alanı (Harem), eğitim yapılan bölüm (Enderun), idarî merkez (Dîvân-ı Hümâyun), hizmet ve koruma (Bîrun). Saraydaki üç âbidevî ana

kapı olarak birinci kapı (Bâb-ı Hümâyun), ikinci kapı (Bâbüsselâm) ve üçüncü kapı (Bâbüssaâde) önlerindeki meydanlarla yapıyı teşkilâta göre şekillendirir. Birinci kapı ile ikinci kapı arasındaki büyük meydan Bîrun halkının çalıştığı yer olması yanında halkın girip çıkabildiği bir alan, özellikle büyük törenler esnasında halktan başka askerin de rağbet ettiği ve kısmen de olsa törene iştirak edebildiği yerdir. Saray içinde idarî görevleri olan matbah-ı âmire emini, ıstabl-ı âmire emini, arpa emini gibi eminler, cerrahbaşı, kehhâlbaşı gibi hekimlerle hünkâr imamı, padişah hocası gibi ulemâ sınıfından gelenler de sabah gelip akşam gittiklerinden Bîrun halkı diye kabul edilirdi. Kurum olarak fırınlar ve çalışanları, hastahane, nakkaşhane, mimarlar ocağı, mehterhane, ıstabl-ı âmire bu kısma ait sayılırdı. İkinci kapı ile üçüncü kapı arasındaki Alay Meydanı iki bakımdan devletin en önemli idarî merkezidir. Bunlardan birincisi divan toplantılarının yapıldığı Divanhane'nin burada olması, ikincisi, devlet için en önemli törenlerin bu meydanda Bâbüssaâde önüne taht kurularak yapılmasıdır. İkinci avluda meydanın sağında yer alan matbah-ı âmire temelde bu dönemde inşa edilmişse de sarayın bügünkü silueti içindeki belirgin görüntüsü daha sonraya aittir. Bâbüssaâde'den içeri girilince karşıda Arz Odası bulunup buradaki meydan Enderun odalarının açıldığı üçüncü avludur (Enderun Meydanı).

Enderun Mektebi devşirme yoluyla alınan çocukların eğitim gördüğü bir kurumdur. Bu öğrenci adayları önce Edirne Eski Sarayı'na alınır, buradan Edirne Yeni Sarayı'na veya Topkapı Sarayı'na gönderilirdi. Daha sonraki dönemlerde Galata Sarayı veya İbrâhim Paşa Sarayı bunların yerini almıştır. Edirne Yeni Sarayı'nda bir Enderun mektebi olmakla birlikte padişahın burasını ikametgâh olarak kullanmasından dolayı acemi yetiştirilmesi için uygun değildi. Öncelikle devlet adamı yetiştiren bu okul sınıflar halindeydi. İlk gelenler küçük odaya alınır, buradan terfi edenler büyük odaya verilirdi. Ardından diğer odalara gönderilirlerdi. Ayrıca saraydaki kuşlardan sorumlu olan doğancı koğuşu, padişahın sofrasından sorumlu kilâr koğuşu, hazineden sorumlu hazinedar koğuşu vardı. Mektebin en üst sınıfı Has Oda olup buradaki dört büyük ağa silâhdar, rikâbdar, çuhadar, dülbend ağası veya ibrikdar padişahın en yakınında görev yapardı. Seferli Ocağı IV. Murad tarafından eklenmiştir.

Harem ikinci ve üçüncü avluların sağ tarafına yaslanan ayrı bir mekândı.

Burada başta kurumun en itibarlısı olan vâlide sultanla padişahın eşleri, kız kardeşleri ve kızları yaşardı. Padişahın yakını olan bu kadınların maiyeti sonraları gittikçe kalabalıklaşmıştır. Şehir hayatına katılmayan bu hanımların sarayda eğitim, eğlence, giyim kuşam, yeme içme gibi hususlarda başka insanlara da ihtiyaçları vardı. Ayrıca Enderun'a gelen devşirmeler gibi Harem'e de savaş esirleri veya câriye olarak satın alınan kızlar getiriliyordu, Bunlar Enderun'da olduğu gibi hem çeşitli hizmetlerde bulunuyor hem eğitim alıyorlardı. Harem Dairesi'nin çalışanları ve ihtiyaçları ile Dârüssâde ağası ilgilenirdi.

Sultan Abdülmecid, Avrupa sarayları tarzında bir bütün olarak tasarlanmış olan Dolmabahçe Sarayı'nı Boğaziçi'nin Avrupa sahiline, biraz daha şehrin içinde bir mevkiye inşa ettirmiştir. 110 dönümlük bir alana yayılmış olan saray 1924 yılına

kadar Yıldız Sarayı ile münâvebeli olarak kullanılmıştır. Bu sarayın yapıldığı yüzyılda devlet işleri ve bürokrasi büyük ölçüde Bâbıâli'de yürütüldüğünden daha önce söz konusu edilen saraylar gibi devletin yegâne merkezi konumunda değildi. Sarayın ana binası Mâbeyin, tören alanı ve Harem olmak üzere üç bölüm halinde tasarlanmış, ayrıca tiyatro, ıstabl-ı âmire, hazine daireleri ana binaya ek olarak yapılmıştır.

Topkapı Sarayı'nın terkedilip Dolmabahçe Sarayı'na geçilmesi saray teşkilâtında bazı görevlilerin öne çıkması, bazılarının artık sadece isim olarak kalması sonucunu doğurmuştur. Bu aynı zamanda bir zihniyetin değişimini beraberinde getiriyordu ve VIII. yüzyıldan beri devam edegelen saray geleneklerinden başka bir yapılanmaya geçiliyordu. Bu arayış döneminin ikinci büyük sarayı Yıldız Sarayı'dır. Burası, İstanbul'un Avrupa yakasında Beşiktaş ve Ortaköy semtleri arasında Boğaziçi'ne hâkim bir tepede yaklaşık 500.000 m2'lik bir alan üzerinde yer almaktadır. Sarayın ilk yapısı III. Selim'in annesi için inşa ettirdiği Yıldız Köşkü olup saray da ismini bu köşkten almıştır. Yıldız Sarayı'nın ilk önemli yapılarından biri olan Büyük Mâbeyin üç katlı mermer bir bina olarak Türk evi planına uygundur. Yine aynı dönemde sarayın önemli diğer iki köşkü, Çadır ve Malta köşkleri de benzer biçimde inşa edilmiştir. Bu tarihlerde yapılanma genişlemiş, sarayın temel karakteri ortaya çıkmıştır. II. Abdülhamid'in 1877'de Dolmabahçe'den Yıldız'a taşınması ile birlikte burası tamamıyla

bir saray olmuştur. Padişahın yerleşmesinden sonra Küçük Mâbeyin, Harem binaları, Câriyeler Dairesi, Kızlar Ağası Köşkü, Cihannümâ Köşkü, Şale Köşkü, Yıldız-Hamidiye Camii, şehzade daireleri-köşkleri ve diğer yapılar inşa edilerek büyütülmüştür. Sarayın en önemli binaları Büyük Mâbeyin ve Şale Köşkü son dönem Osmanlı mimarisinin en güzel örneklerindendir. Sarayın iç bahçe, dış bahçe ve Harem bahçesi olmak üzere üç dinlenme alanı vardır. Sultan Vahdeddin de bu sarayda oturmayı tercih etmiş, böylece saray kırk dört yıl devletin merkez sarayı olarak kullanılmıştır. Osmanlı saray sisteminde Topkapı ayrı binalardan oluşmakla birlikte avlulu düzeneklerle birbirine bağlı bir bütünlük oluştururken Dolmabahçe, Avrupa sarayları özelliğinde ancak bütün halinde tek bir ev gibidir. Yıldız Sarayı ise Dolmabahçe Sarayı'ndaki keskin değişimin daha yumuşatılmış ve şehre uyum sağlamış hali olarak düşünülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 349, 357, 359; BA, D.TŞF, nr. 3, 9, 14, 16; BA, KK, nr. 676, 676 m.; Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 7-56; Ali Seydi Bey, Teşrîfât ve Teşkilât-ı Kadîmemiz (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 55; Uzunçarşılı, Medhal, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 20, 21; a.mlf., Saray Teşkilâtı; İsmail H. Baykal, Enderun Mektebi Tarihi, İstanbul 1953, tür.yer.; Rifat Osman, Edirne Sarayı (haz. A. Süheyl Ünver), Ankara 1957; Abdülmün'im Mâcid, Nüẓumü devleti selâṭîni'l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1967, II, 9-59; Bilge Aygen, "Fatih Zamanında Topkapı Sarayı Suyu", Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1969, II, 214; Nurhan Atasoy, İbrahim Paşa Sarayı, İstanbul 1972; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi III-IV, tür.yer.; Aydın Taneri, Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Hükümdarlık Kurumunun Gelişmesi ve Saray Hayatı-Teşkilatı, Ankara 1978, tür.yer.; Fevvâz Ahmed Tûkān, el-Ḥâʾir: Baḥs̱ fi'l-ḳuṣûri'l-Ümeviyye fi'l-bâdiye, Amman 1979, tür.yer.; Kemal Çığ, "Fâtih Topkapı Sarayını Niçin Yaptırdı", Kemâl Çığ'a Armağan, İstanbul 1984, s. 17-35; Ülker Akkutay, Enderûn Mektebi, Ankara 1984; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 42,

51-52, 89, 187-192, 292-297; O. Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1998, s. 137-168; a.mlf., “The Architecture of Power: Palaces, Citadels and Fortifications”, Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, s. 48-79; Mualla Anhegger-Eyüboğlu, Topkapı Sarayı’nda Padişah Evi (Harem), İstanbul 1986; Metin Sözen, Devletin Evi Saray, İstanbul 1990; Gülru Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1990; Bülent Bilgin, Türk Saray Mimarisinin Gelişmesi Çerçevesinde Yıldız Sarayı (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yıldız Sarayı: Şale Kasr-ı Hümâyunu, İstanbul 1993; Ratip Kazancıgil, Edirne Sarayı ve Yerleşim Planı, Edirne 1994; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 377-457; Zeynep Tarım-Ertuğ, XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti’nde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 133-143; a.mlf., “Saray Teşkilatı ve Teşrifatı”, Fatih ve Dönemi (ed. Necat Birinci), İstanbul 2004, s. 212-220; a.mlf., “Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Sarayı’nda Bayram Törenleri”, Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu’na Armağan (ed. Zeynep Tarım Ertuğ), İstanbul 2006, s. 573-594; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, tür.yer.; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, s. 165-230; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 130-156; Erdoğan Merçil, Selçuklular’da Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007, tür.yer.; İslam Sanatı ve Mimarisi (ed. M. Hattstein - P. Delius, trc. Nurettin Elhüseyni), İstanbul 2007, tür.yer.; Abdurrahman Şeref, “Topkapı Saray-ı Hümâyunu”, TOEM, sy. 5 (1328), s. 265-299; sy. 6 (1329), s. 329-364; sy. 7, s. 393-421; sy. 8, s. 457-483; sy. 9, s. 521-527; sy. 10, s. 585-594; sy. 11, s. 649-657; sy. 12 (1329), s. 713-730; Ülkü Altındağ, “Has Oda Teşkilatı”, TEt.D, sy. 14 (1974), s. 97-113; Ars Orientalis, XXIII, Michigan 1993 (özel sayı); Mübahat S. Kütükoğlu, “Minyatürlerde Divân-ı Hümâyûn ve Arz Odası”, TED, sy. 16 (1998), s. 47-69; Sheila S. Blair, “Sarāy”, EI^{2} (İng.), IX, 44-47; C. E. Bosworth, “Courth and Courtiers”, EIr., VI, 361-364; Roger M. Savory, “Courth and Courtiers”, a.e., VI, 371-375; Afife Batur, “Yıldız Sarayı”, TCTA, IV, 1048-1054.

Zeynep Tarım Ertuğ

SARAY

(سرای)

Altın Orda Hanlığı'nın başkenti, tarihî bir şehir.

Cengiz Han'ın oğlu Batu Han tarafından II. Kıpçak seferi dönüşünde İdil (Volga) nehrinin sol kıyısındaki bir düzlükte kurulmuştur. Şehir Altın Orda Devleti'nin ortasında ve büyük ticaret yolu üstünde bulunduğundan çok kısa zaman içerisinde gelişmiş ve İdil Bulgarları'nın başşehri Bulgar'ın yerini alarak bölgenin en önemli siyasî merkezi olmuş, aynı zamanda Türkistan, İran, Anadolu, Bizans, Rus knezlikleri, Ceneviz ve Orta Avrupa'dan gelen tüccarların buluştuğu bir yer olması sebebiyle büyük bir ticarî merkez haline gelmiştir. Dönemin kaynaklarında Batu Han'a atfen Sarây-ı Batu diye zikredilen şehir ayrıca Sarây-ı Berke ve Sarây-ı Cedîd adlarıyla da anılır. Bu husus Saray şehriyle ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sarây-ı Batu ile Sarây-ı Berke'nin aynı şehir olduğu, Sarây-ı Cedîd'in ise yeni bir şehir olup Özbek Han zamanında (1313-1340) kurulduğu ileri sürüldüğü gibi (Morgan, s. 142) Sarây-ı Berke'nin Sarây-ı Cedîd olduğunu söyleyenler de vardır (Fedorov-Davıdov, s. 79; Muhamadiyev, s. 158-159; Yakubovskiy, s. 84). Bununla birlikte Sarây-ı Batu'nun zamanla Sarây-ı Berke adını almış olma ihtimali yüksektir. Zira buranın tam bir şehre dönüşmesi Berke Han zamanına (1256-1266) rastlar. Kesin bilinen

nokta ise gerek Sarây-ı Batu'nun gerekse Sarây-ı Berke ve Sarây-ı Cedîd'in Altın Orda'nın başşehri olmasıdır.

Saray şehrinin adını ilk defa 1254'te Fransisken rahibi William Rubruck zikreder. Ona göre burası Batu Han tarafından yeni inşa edilmiş olup adı da buradaki saraya dayanır. Hanların oturduğu bu saraya Altuntaş denmektedir. Ömerî'ye göre bu muhteşem sarayın üzerinde 2 Mısır kantarı ağırlığında bir altın hilâl bulunmaktaydı. Saray ihata duvarları ve bazı binalarla çevriliydi. Bu binalarda kışın hanlığın ileri gelen emirleri oturur, yazın ise hanla birlikte Hanlık Ordası'na geçerlerdi (Tiesenhausen, s. 386-388). Berke

Han'ın İslâmiyet'i kabul etmesi ve İslâm ülkeleriyle ilişkiler geliştirmesi üzerine şehirde cami, medrese, türbe, kervansaray, hamam vb. yapılar inşa edilmeye başlanmıştır (Yegorov, s. 74). Hârizm mimarisinin etkisi altında kalan Saray aynı zamanda ilim merkezi haline gelmiştir. Saray şehrinde Rus Ortodoks kilise ve piskoposluğu da vardı (Gumilöv, s. 485).

İbn Battûta'nın nakline göre Sarây-ı Berke'nin çarşıları ve sokakları mâmur olup evlerin arasında viran yerler yoktu. Şehir o kadar geniş sahaya yayılmıştı ki seyyah etrafını atla sabahtan akşama kadar ancak dolaşabilmişti. Etnik gruplar (Türk, Moğol, As, Çerkez, Rum, Rus) ayrı semtlerde yerleşmişti; on üç cuma camisi, her semtin çarşı, pazar ve imalâthaneleri mevcuttu. Saray'da bakır eşya imal eden maden atölyeleri vardı. 1922'de Ballod ve Tereşenko'nun Saray'da yaptıkları kazıda kiremit ve kerpiç sobalar bulunmuştur. Bu da Saray'da seramik ve maden sanatının bu devirde geliştiğini göstermektedir Ayrıca şehirde terzihane ve deri işleme atölyelerinin olduğu ispatlanmıştır (Tereşenko, II [1854], s. 89-105). Yapılan kazılar sonucu şehrin 10 km^2'lik bir alanı kapladığı tesbit edilmiştir.

Berke Han ile birlikte Altın Orda'da başlayan şehirciliğin gelişme süreci XIV. yüzyılın ilk yarısında Özbek ve Canbeg hanlar zamanında da sürdü. Bazı kaynaklara göre Sarây-ı Cedîd 1330'larda inşa edildi ve Canbeg Han zamanında (1342-1357) en erken 1340'lı yıllarda yeni başşehir haline geldi. Burası 75.000 nüfusu ve yayıldığı alanla XIV. yüzyılın ortalarında Avrupa'nın en büyük şehirlerinden biriydi (Yegorov, s. 74-75). 1360'ta Altın Orda'da başlayan ve yirmi yıl süren taht mücadeleleri şehirlerin gelişmesini engelledi. 1395-1396'da vuku bulan Timur'un seferi Saray dahil olmak üzere birçok Altın Orda şehrinin sonunu getirdi (Nizâmeddin Şâmî, s. 199). Altın Ordalılar, Büyük Moğol İmparatorluğu ve diğer vârisleri gibi şehirleri uçsuz bucaksız bozkırların ve süvari birliklerinin koruduğuna inandıklarından şehirlerin etrafı surlarla çevrili değildi.

Timur'un seferlerinden sonra Sarây-ı Cedîd harabeye dönerken Sarây-ı Batu varlığını 1578 yılına kadar devam ettirdi. Bu tarihte Korkunç İvan'ın oğlu Fedor'un emriyle Saray şehri tamamen yıkıldı (Yegorov, s. 75). Saray şehirlerinin kalıntısı olarak Volga'dan ayrılan Aktübe (Aktepe) suyu kenarında yer alan iki şehir harabesi kabul edilmektedir ki bunlar bugünkü Tsarev ve Selitrennoye'dır (İA, X, 206-207). Bu kalıntılardan ikincisinin

Astarhan’dan yaklaşık 125 km. uzaklıkta olup Eski Saray’a (Batu-Saray) işaret ettiği belirtilir. Sarây-ı Cedîd ise Eski Saray’ın yaklaşık 125 km. kuzeyindedir.

BİBLİYOGRAFYA

W. von Rubruk, Moğolların Büyük Hanına Seyahat: 1253-1255 (trc. Ergin Ayan), İstanbul 2001, s. 62; İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 517-518; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 199; W. de Tiesenhausen, Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler (trc. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, s. 386-388; F. Ballod, Starıy i Novıy Saray, Stolitsı Zolotoy Ordı, Kazan 1923; G. A. Fedorov-Davıdov, Obşestvennıy Stroy Zolotoy Ordı, Moskva 1973, s. 79; D. Morgan, The Mongols, Oxford 1986, s. 142; A. G. Muhamadiyev, “Zolotaya Orda”, Materialı Po İstoriyi Tatarskoğo Naroda, Kazan 1995, s. 136-185; A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 2000, s. 84; L. N. Gumilöv, Drvenyaya Rusy i Velikaya Stepy, St. Petersburg 2001, s. 485; A. Tereşenko, “Okonçatelynoye İssledovaniya Mestnosti Saraya s Oçerkom Sledov Deştikıpçakskoğo Tsarstva”, Zapiski Akademiyi Nauk, II, Moskva 1854, s. 89-105; V. Yegorov, “Saray, Sarayçik, Bahçisaray”, Rodina, III-IV, Moskva 1997, s. 72-77; W. Barthold, “Batu”, İA, II, 351-353; a.mlf., “Saray”, a.e., X, 206-207; T. T. Allsen, “Saray”, EI² (İng.), IX, 41-44.

İlyas Kamalov

SARÂY-ı ATÎK-i ÂMİRE

(سرای عتیق عامره)

İstanbul’da inşa edilen ilk Osmanlı sarayı.

Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul’un fethinden sonra bugün Beyazıt Camii ile Süleymaniye Camii arazilerini de içine alan, İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü ile üniversitenin bazı bölümlerinin üzerinde bulunduğu alana ilk sarayını yaptırmıştır. Eski Saray’ın kuruluşuyla ilgili ilk bilgiler dönemin tarihçileri Kritovoulos, Dukas ve Tursun Bey’in eserlerinde yer alır. Kritovoulos, İstanbul’un fethinin ardından Fâtih’in bazı imar faaliyetleriyle birlikte şehrin en güzel yerinde bir saray yaptırarak 1455’te tamamlandığını belirtir. Dukas ise padişahın 8, belki daha fazla stadionluk (1 stadion = 184,87 m.) yer ayırıp içinde sarayını inşa ettirdiğini söyler. Çeşitli kaynaklar çevre duvarlarının uzunluğunun 1 veya 2 mil tuttuğunu ve dört kapısının bulunduğunu belirtir. Tursun Bey ise daha kapsamlı bilgi verir. Padişahın iki denize ve iki karaya bakan bir yer seçip burada dört köşeli, duvarları sağlam bir saray yaptırdığını, bir kısmını harem-i hâs için ayırıp bir kısmını kendi istirahati ve iç oğlanlarına tahsis ederek kasırlar, köşkler inşa ettirdiğini, saray alanının bazı yerlerinin divan ve taht için ve bir tarafının da av sahası olarak ayrılıp çeşitli hayvanlarla doldurulduğunu belirtir. Giovanni Maria Angiolello ve Giovantonio Menavino gibi iç oğlan olarak bizzat sarayda hizmet görmüş olanlar da saray bahçesindeki av hayvanları ile nâdide kuşların varlığına dikkat çekmişlerdir. Sarayın yapılışından etraflıca bahseden İbn Kemal, padişahın İstanbul’u merkez yapmaya karar verdikten sonra sarayın şehrin içinde hem karaya hem denize bakan çok geniş bir arazi üzerinde, bir orta avlu etrafında yüksek çatılı binalar halinde inşa edildiğini ifade eder. Burada zikredilen orta mekândan kuruluşundan beri sarayın bir avlu etrafında geliştiği düşüncesi ortaya çıkar. Fâtih’in bu sarayı belirli bir planda tasarlayıp ikamet yeri ve devlet işlerinin yürütüldüğü birimleri ayrı düzenler içinde ele aldığı anlaşılmaktadır.

Saray çeşitli tarihlerde büyük yangınlar geçirmiştir. 5 Şubat 1540 gecesinde tamamen yanmış ve eskisine oranla çok daha güzel bir şekilde yeniden yapılmıştır. Ancak daha önceleri arsasına Beyazıt Camii inşa edilmiş bulunan saray alanı bu sefer biraz daha küçültülmüş, bir kısmı üzerine Süleymaniye Külliyesi inşa edilmiştir.

Fâtih'in bu sarayın varlığına rağmen yenisini yaptırmasının sebebi her zaman merak konusu olmuştur. XVI. yüzyılın bazı tarihçileri buna bir ölçüde değinmiştir. İbn Kemal, Fâtih'in yönetim merkezinin şehir ortasında olmasını uygun görmediğini, Gelibolulu Mustafa Âlî ise Galata'da oturan ecnebilerin İslâm padişahının düşmandan korktuğu için şehrin ortasında oturduğu söylentisini yaydıklarını, ayrıca padişahın şehir içinde oturmasının büyük hükümdarların şehir dışında yerleşmesi geleneğine ters düştüğü iddiasına yer verir.

Eski Saray'a ait en erken tarihli tasvir bugün aslının Fâtih döneminde çizildiği anlaşılan bir İstanbul resminin Venedikli Giovanni Andrea Vavassore tarafından 1520 tarihlerinde basılan gravüründe yer almaktadır. İç içe iki duvarla çevrilen sarayda asıl yapılar ikinci duvarın içinde toplanmıştır. Dış surun içinde çeşitli yapılarla Teodosius Sütunu görülür. Sarayın da işaretlendiği ikinci resim Matrakçı Nasuh'un 1537 tarihli İstanbul tasviridir. Burada da asıl yapılar ikinci duvarın içinde yer almıştır. XVI. yüzyıla ait diğer bir tasvir 1584-1585 tarihli Hünernâme'nin I. cildindeki İstanbul minyatüründedir. Viyana Österreichische Nationalbibliothek'teki bir albümde (Codex Vindobonensis, nr. 8626) yer alan 1588 tarihli İstanbul panoramasında saray binaları önceki resimlerden farklıdır. Sık ağaçların çizildiği alanda kiremit çatılı binalar görülür. Yapılardan biri Beyazıt Camii tarafında kurşun örtülü, diğeri Süleymaniye Camii tarafında kiremit örtülü, piramidal sivri çatılıdır. Bu sivri çatılı yapının Alay Köşkü olduğu tahmin edilmektedir. 1559 tarihli Melchior Lorich panoramasıyla bunun benzeri olan ve yaklaşık aynı tarihlere rastlayan Dilich'in resminde yapıların bir kısmı görülmektedir. İki resimde de sarayın çevre duvarları Haliç yönünde üçgen oluşturmuştur. Sarayda ana binalar iç duvarın arkasında toplanmıştır. Yüksek tasarlanan binalar dışında daha alçak tutulan hizmet binalarıyla kubbeli yapılar mevcuttur.

Eski Saray'ın XVII. yüzyıla ait resimlerine rastlanmamakla birlikte

dönemin yazılı kaynakları günümüze ulaşmıştır. Bu yüzyılda sarayla ilgili en ayrıntılı bilgiyi Evliya Çelebi verir. Evliya Çelebi sarayın 12.000 arşın uzunluğunda bir surla çevrili olup burçsuz kulesiz dört köşe bir bina olduğunu kaydeder. İçinde meydanların, harem dairelerinin, havuz ve şadırvanların yer aldığını, mutfaklar, özel kiler ve çalışanlar için odalar yapıldığını, etrafında muhtelif sarayların bulunduğunu, dört tarafının umumi yollarla çevrilerek üç kapısı olduğunu bildirir. Eski Saray'ın XVIII. yüzyıldaki durumunu gören İnciciyan sarayın etrafının 1 mil uzunluğunda, gayri muntazam, sekiz köşeli yüksek bir surla çevrilip dört kapısı bulunduğunu söyler. Sarayın XVIII. yüzyılın bazı İstanbul panoramalarında Haliç tarafından çizilen resimleri mevcuttur. Eski Saray'ı da içine alan 1710 tarihli Cornelius Loos ile Choiseul Gouffier'in çizdiği 1776-1780 tarihli panoramalar belge niteliği taşımasından dolayı dikkate değer. Her iki resimde de sarayın önemli bölümlerinin Süleymaniye tarafında olduğu görülür. Saray 1786'da Fr. Kauffer tarafından düzenlenen şehir planında da Süleymaniye ve Beyazıt camilerine kadar uzanan geniş bir alana yayılmış olarak gösterilmiştir.

İstanbul'un bu ilk sarayının XV-XVI. yüzyıllardaki durumuna ilişkin arşiv belgelerine rastlanmamaktadır. Öte yandan XVII-XVIII. yüzyıllarla XIX. yüzyılın ilk dönemine ait belgeler genel durumu dışında binalarla ilgili bilgileri de kaydeder. Bunlar daha ziyade tamirat ve oluşan masraflara dair bilgiler verir. Bu yeniden yapımların genelde yangınlar sonucu ortaya çıktığı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Eski Saray 1540 yangınının ardından 11 Eylül 1687'de tekrar büyük bir yangın felâketine uğramış, akşamdan sonra Harem'e yayılan ateş beş saatte birçok yeri yakmıştır. Târîh-i Râşid'de saraydaki yangınların bazılarına ve sonrasında yapılan onarımlara yer verilmektedir. 1127 yılı Ramazan bayramının ilk gününde (30 Eylül 1715) yine Harem'den çıkan yangın dört saat içinde Dâire-i Hümâyun, Sultan Murad Kasrı'ndaki daire ve Horanda Hamamı yakınındaki kilere kadar birçok yerin yanmasına sebep olmuştur. 1137 (1725) tarihli belgede sarayın teberdar odası, hamam, helvahâne ile diğer dairelerin tamir ve tefrişatının yapıldığı belirtilmektedir. Ancak onarımdan kısa bir süre sonra yine 1138 yılı Ramazan bayramının ilk günü (2 Haziran 1726) saray karşısındaki baltacılar kethüdâsı evinden çıkan yangının saray duvarından otluğa, oradan Baltacılar Koğuşu'na yayılarak koğuşun tamamen yanmasına yol açmıştır. Yanan yerler 1727'de yenilenmiş, ayrıca bazı yeni bölümler ilâve edilmiştir.

Buna göre teberdar koğuşları genişletilerek bir hamam eklenmiş, bu yapılanların dışında yazıcı efendilerin makamları genişletilmiş, zâbitlerin kendi yerleri olmadığından bunlara bir yer ve geniş bir mutfak yapılmıştır.

Eski Saray'da XVIII. yüzyılda yoğun bir tamirle beraber yeni yapılaşma da başlamıştır. 1144 (1731) tarihli belgede silâhdar ağa tarafından I. Mahmud için bir oda inşa edilip döşendiği, 11 Şâban 1153 (1 Kasım 1740) tarihli belgede ise Kazancılar yönündeki yıkık sur duvarının hassa başmimarı tarafından ördürüldüğü kayıtlıdır. 1167 (1754) tarihli belgede Dârüssaâde ağası tarafından Sarây-ı Atîk'te Yalı Köşkü denilen kasr-ı hümâyunun yeniden inşa edildiği belirtilmektedir. XVIII. yüzyıl kaynaklarında padişahların sarayı ziyaretleri sırasında köşkün hem dinlenilen hem sazlar eşliğinde yemek yenilen yer olarak

kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yalı Köşkü sarayın ikinci suru içindeki yapılardandır; muhtemelen köşk konumundan ötürü tercih edilmiştir. Köşkün, adından dolayı sarayın Haliç'e bakan tarafında olması ihtimal dahilindedir. 28 Zilhicce 1172 (22 Ağustos 1759) tarihli belge Sarây-ı Atîk'te Harem-i Hümâyun'daki zerdûzan odalarıyla çatılarında yapılan onarımı gösterir. Giovantonio Menavino, yeni alınan genç kızları eğitmek üzere Eski Saray'a her sabah on nakış hocasının geldiğini bildirir. Albertus Bobovius, Harem'deki kadınların ev işlerinde çalıştırılmadıklarında uğraşlarının mendil, yemeni yapılan pamuklu kumaşa altın ya da sim ipekle nakış işlemek olduğunu belirtir. Harem'deki kadınlara ait bu odalar küçük birer atölye niteliğinde olmalıdır.

1791'de Eski Saray'ın yanan yerlerinin Manas Kalfa tarafından tamiri ve bunun için 5000 kuruş verilmesi uygun görülmüştür. 1792 yılı Mayıs ayında sarayda başka bir yangın daha çıkmış, bunu haber alan III. Selim, Ağa Odası'na giderek yangın kontrol altına alınıncaya kadar beklemiştir. 7 Cemâziyelevvel 1208'de (11 Aralık 1793) helvahâne ve Aşçılar Ocağı'ndan çıkan yangın büyümeden söndürülmüş ve burası eskisi gibi yaptırılmıştır. 11 Şaban 1210 (20 Şubat 1796) tarihli belgede kaydedildiğine göre Harem-i Hümâyun'daki ağalar dairesi yanmış, yine aynı yıl çıkan yangında yanan helvahâne ile diğer yerler yeniden inşa edilmiştir. Eski Saray'a II. Mahmud döneminde de gereken bakım gösterilmiştir. 22 Receb 1229 (10 Temmuz 1814) tarihli belge Harem-i Hümâyun ağaları için hastahane ve hamam

yaptırıldığına, 19 Muharrem 1236 (27 Ekim 1820) tarihli belge ise Harem-i Hümâyun ile iç oğlanı odalarına döşenecek hasır için verilecek paraya işaret eder.

XVIII. yüzyıla ait bazı tarihî kaynaklarda ve rûznâmelerde sarayın spor alanına Tepebaşı denilmektedir. Dinî bayramların üçüncü günü padişahın saraya gelip buradaki sultanlarla bayramlaşması âdetti. Bayramın ikinci günü Gülhane resmi, üçüncü günü sarayda cirit seyrinin âdetten olduğuna arşiv belgeleri işaret etmektedir. Bazı rûznâmeciler dinî bayramların üçüncü günü padişahların bu saraydaki gösterileri izlemesini Eski Saray günü olarak adlandırırlar. Taylesânîzâde Hâfız Abdullah Efendi, 3 Şevval 1203'te (27 Haziran 1789) ramazan bayramı münasebetiyle III. Selim'in buraya gelişini ve yapılan spor gösterilerini ayrıntılarıyla anlatarak gösterileri padişahın izniyle halkın da izlediğini belirtmektedir. Bu spor gösterileri öylesine önem ve süreklilik arzetmiştir ki bunların seyri için ayrı ayrı köşkler inşa edilmiştir. III. Ahmed'in gösterileri Meydan Köşkü'nden, III. Selim'in meydandaki Kasr-ı Cedîd ve Cirit Kasrı'ndan izlediği kaynaklarda yer almaktadır. Soğuk ve yağışlı havalarda gösteriler Topkapı Sarayı'ndaki Gülhane'de ya da Ağa Bahçesi'nde yapılırdı. Atlı cirit oyununun yanı sıra menzil ciridi de Eski Saray'da oynanan oyunlar arasındadır. Menzil ciridi atmada başarılı olan padişahlardan IV. Murad'ın Eski Saray'dan attığı ciridin Beyazıt Camii minaresi dibine düştüğü Târîh-i Nâimâ'da ve Evliya Çelebi'de kayıtlıdır.

Eski Saray'daki Harem teşkilâtının durumu hakkında ilk zamanlarla ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Bir görüşe göre önceleri Topkapı Sarayı'nın harem dairesi yoktu, padişah burada yaşıyor, zaman zaman Eski Saray'daki haremine gidiyordu. Kanûnî Sultan Süleyman'ın eşi Hürrem Sultan'ın daima padişahın yanında olmak istemesi sebebiyle haremin ancak XVI. yüzyılın ortasında Yeni Saray'a nakledilmiş olduğu ileri sürülmüş olmakla beraber yeni yorumlar Topkapı Sarayı'nda da başlangıçtan beri haremin bulunduğu doğrultusundadır. Promontorie 1475'te Harem'deki kadınların 150'sinin Yeni Saray'da, 250'sinin Eski Saray'da oturduğunu söyler. Neşrî, Yeni Saray bahsinde harem kelimesini iki defa iki ayrı yer için kullanmıştır. Gelibolulu Âlî Mustafa Efendi de Eski Saray'ın hastalara, kadınlara ve hizmetçi zümresindeki hizmetten alâkasını kesenlere kaldığını, bundan sonra Sarây-ı Cedîd'in imarına başlandığını belirterek bu birimin

kuruluşundan itibaren Yeni Saray'da da mevcut olduğunu düşündürür. Evliya Çelebi ise ilk zamanlarda Yeni Saray'da harem bulunmayıp padişahların haftada iki defa Eski Saray'a giderek o gece orada kaldığını yazar.

Vefat eden veya iktidardan düşen padişahın maiyeti, kadınları, kızları, vâlide sultanlar ve câriyelerin Harem Dairesi'nden alınarak Eski Saray'a gönderilmesi âdet olmuştur. Buraya gönderilen kadınefendiler padişah olacak oğulları yoksa hayatlarının geri kalanını burada tamamlar, kadınefendilerin oğullarından biri tahta çıkarsa vâlide sultan olarak Yeni Saray'a dönerlerdi. Eski Saray, kadınlar için Topkapı Sarayı'ndan sonra ömürlerinin sonuna kadar yaşayacakları yer olarak belirlenmişse de genç ve zengin kadınların derecelerine göre devlet ricâlinden bazı kimselerle evlenmeleri sonucunda saraydan ayrılmaları mümkün kılınmıştır.

Kanûnî Sultan Süleyman devrinden sonra padişah kızlarının düğünleri büyük bir ihtişamla burada yapılmıştır. Zaman zaman padişah ailesi, hâne halkının tamamı düğün töreni için Eski Saray'a geçerdi. Şenlikler sırasında önde gelen devlet adamları, dinî erkân ve bunların haremleri resmen kabul edilerek ağırlanırdı. 1586'da İbrâhim Paşa ile III. Murad'ın kızı Ayşe Sultan, 1593'te Fatma Sultan ile Kaptanıderyâ Halil Paşa burada evlenmiştir. XVII. yüzyılın ortalarında gelin sultanların hâlâ Eski Saray'dan çıkarak damadın sarayına gittiği görülür. Sonraki tarihlerde sultan düğünleri babalarının sağ olup olmadığına göre değişmektedir. Sultan padişahın kızı ise Yeni Saray'dan alınarak damadın konağına götürülür, padişahın kardeşi ya da yeğeni ise Eski Saray'dan alayla damadın konak ya da sarayına götürülürdü. Bu durum muhtemelen XVII. yüzyılın sonlarında değişmiştir. Çünkü Naîmâ, Sultan İbrâhim'in kızı Fatma Sultan'ın Fazlı Paşa ile nikâhlandığında (14 Mart 1646) devlet büyüklerinden başka nişancı paşa ve bütün vezirlerin gelin alayında bulunup nahiller eşliğinde gelinin Eski Saray'dan alındığını, padişahın töreni saray köşkünden izlediğini belirtir.

Padişah kızlarının düğünlerinin coşkusu yanında şehzadelerin sünnet düğünleri için daha büyük bir heyecan yaşanmıştır. Eski Saray'daki ilk sünnet düğünü Fâtih Sultan Mehmed'in şehzadesi Cem ve II. Bayezid'in büyük oğlu Abdullah için 1472'de yapılmıştır. 1480'de Fâtih'in torunları Sultan Şehinşah, Ahmed, Korkut, Mahmud, Alem, Selim ve Oğuz Han için

yapılan sünnet düğünü bir öncekine göre daha gösterişli kutlanmış ve bir ay sürmüştür. 1582'de III. Murad'ın şehzadesi III. Mehmed'in sünnet düğünü eğlenceleri Eski Saray'da başlamış, buna yalnız kadınlar katılmıştır; eğlenceler İbrâhim Paşa Sarayı'nda devam etmiştir. 18 Eylül 1720'de III. Ahmed'in dört şehzade için yaptırdığı ve bütün ayrıntılarıyla anlatılan sünnet düğünü, hem kültür tarihi hem de bu sarayın iç düzeni hakkında bazı bilgiler vermesi açısından önemlidir.

1826'da seraskerlik makamına devrine kadar önemini koruyan Eski Saray aynı tarihte Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra seraskerliğe tahsis edilmiş, içindeki kadınlar Topkapı Sarayı'na ve Eyüp Çifte Saraylar'a nakledilmiştir. Serasker paşalar teşkilâtıyla birlikte bir süre sarayın kasır ve müştemilâtında oturmuştur. 1866'da Fransız mimarı Bourgeois'ya, Eski Saray yapılarının yıkılmasından sonra onların yerine bugün İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü tarafından kullanılmakta olan bina yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Saray, nr. 624, 908, 1581; Kritovulos, History of Mehmed the Conqueror (trc. Charles T. Riggs), Princeton 1954, s. 83, 93; Dukas, Bizans Tarihi (trc. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul 1956, s. 196; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. A. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 66-67, 74; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 711; P. Gyllius, İstanbul'un Tarihi Eserleri (trc. Erendiz Özbayoğlu), İstanbul 1997, s. 47; Âlî Mustafa Efendi, Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, s. 509-511; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 99, 103, 297, 429-432, 521-522; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 168-171, 340-343; II, 436; İntizâmî, 1582 Surnâme-i Hümâyun: Düğün Kitabı (haz. Nurhan Atasoy), İstanbul 1997, s. 22-28; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 107-108; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 117-119, 256; II, 119; Eremya Çelebi Kömürcüyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (haz. H. D. Andreasyan), İstanbul 1952, s. 171-172; Naîmâ, Târih, III, 420; IV, 218-219; Silâhdar, Târih, II, 273; Râşid, Târih, IV, 157, 374, 410-412; V, 214, 220, 226, 260-269; VI, 40, 124, 263, 374, 463-464,

559, 563, 594, 610; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II, 85, 134; III, 43; Taylesânizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 395; Hammer, Constantinopolis und der Bosporos, Pesth 1822, I, 322-324; III. Selim’in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (haz. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, s. 17, 75-76, 126, 152, 165, 215, 300, 328, 346, 386; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 105; a.mlf., Osmanlı Devleti’nin Saray Teşkilâtı, Ankara 1998, s. 64-65; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1956, s. 32; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 227; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1974, I, 125, 173; Hüseyin Ayan, Cevrî: Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkidli Metni, Erzurum 1981, s. 284-285; Gülru Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapi Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1991, s. 4, 160; Çağatay Uluçay, Harem, Ankara 1992, II, 43, 58-59; Atıf Kahraman, Osmanlı Devleti’nde Spor, Ankara 1995, s. 59-62, 509; R. Withers, Büyük Efendi’nin Sarayı (trc. Cahit Kayra), İstanbul 1996, s. 137-139; L. P. Peirce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 163-165, 189; Banu Bilgicioğlu, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde Bulunan Belgelerin Sanat Tarihi Yönüyle İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 121-126, 147; Selma Delibaş, “Osmanlı Saray İşlemeleri ve Deri Eserler”, Topkapı Sarayı, İstanbul 2000, s. 312-314; Fatih ve Dönemi (ed. Necat Birinci), İstanbul 2004, tür.yer.; Zeynep Tarım Ertuğ, “Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Sarayı’nda Bayram Törenleri”, Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu’na Armağan, İstanbul 2006, s. 573-594; Tülay Artan, “Eski Saray”, DBİst.A, III, 204.

Banu Bilgicioğlu

SARAY CAMİİ

XV. yüzyılın ikinci yarısında Kütahya'da yaptırılan cami.

Germiyanoğlu II. Yâkub Bey'in subaşılarından Hisar Bey'in oğlu Mustafa Bey tarafından zengin vakıflar tahsis edilerek 893'te (1488) inşa edilmiştir. Başlangıçta kurucusunun adıyla Hisar Bey Camii / Bey Camii diye anılırken Anadolu eyaleti beylerbeyilerinin ikamet ettiği Paşa Sarayı'nın çok yakınında bulunmasından dolayı zamanla Saray Camii diye anılmıştır. Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatı sırasında Kütahya'da bulunan II. Selim cuma vaktinde yolda rastladığı Saray Camii hatibi Feyzullah Fakih'e, "Merhum ve mağfûrunleh babam hudâvendigâr rahmeti rahmâna gittikleri haberi geldi. Hutbe-i şerifte bizim namımıza dua eyleyip cemâat-i müslimîne bildiresiz" demiş, böylece cami II. Selim'in sultanlığı ve halifeliği adına ilk defa hutbe okunan bir ibadethane olmuştur. Camide ilk kapsamlı tamirat 1749-1752 yılları arasında Yahyâ Paşa tarafından gerçekleştirilmiş ve eski vakıflarına ilâveten yeni bir vakıf daha tesis edilmiştir. Ayrıca 1194'te (1780) Anadolu Beylerbeyi Yeğen Mehmed Paşa ile XIX. yüzyılın başında Anadolu Beylerbeyi Hacı Abdullah Paşa zamanında tamir görmüştür. Cami, 1940'lı yıllarda bakımsızlık ve ilgisizlikten tamamen harap olup son cemaat yeri yıkılmışsa da halkın gayretleriyle esaslı bir tamirat geçirerek 1957'de tekrar ibadete açılmıştır.

Caminin duvarlarında bir sıra düzgün kesme taş arasına üç sıra tuğla kullanılmıştır. 1957'de yeniden yapılan son cemaat yeri iki yanda pâye, ortada iki sütun üzerine oturan hafif sivri kemerli açıklıklı olup üç kubbelidir. Ancak önünde vaktiyle ahşap dikmelere oturan yuvarlak kemerli ve üzeri kiremit örtülü bir sundurma bulunduğu bilinmektedir. Harime geçişi sağlayan basık kemerli kapının üstünde yer alan sülüs hatlı inşa kitâbesinin etrafı XVIII. yüzyılda çinilerle kaplanmıştır. Daha üstte mozaik çinili kûfî besmele yer almaktadır. İki bölümlü olan harimde ilk bölüm kare planlı olup üzeri sivri tromplarla geçişi sağlanan, dıştan on ikişer kasnak üzerine oturan bir kubbe ile örtülmüştür. Mihrap bölümü bir sivri kemerle öndeki kubbeli bölüme açılmaktadır. Burası prizmatik üçgenlerle geçilen tonozumsu bir kubbe ile örtülmüştür. Yanlarda ve son cemaat yerine açılan

sivri kemerli alınlıklı dikdörtgen şeklindeki alt sıra pencerelerin dışında kubbeli bölümde iki yanda birer ve kubbe kasnağında mihrap ekseninde iki kemerli pencere bulunmaktadır. Harimin kuzey ve doğu yönünde yer alan ahşap mahfile doğudaki

merdivenlerle ulaşılmaktadır. Doğudaki mahfilin kıble duvarında 1163 (1750) tarihini ve Yahyâ Paşa'nın adını veren çini tamir kitâbesi yer almaktadır. Bu tamirde yapının duvarlarının alt kısmına ahşap lambriler, bunun üzerine 1 m. yükseklikte çiniler kaplatılmış, çinilerde benzer motiflerin etrafı ince bordürlerle çevrelenmiştir. Pencere alınlıklarından yalnızca kuzeybatıdakinde XVIII. yüzyıl çinileri mevcut olup diğerleri yok olmuştur. Yapının, üzeri taçlandırılmış mukarnas yaşmaklı mermer mihrabı orijinaldir. Etrafını çeviren iri rûmîli çini bordürle yazılı ve servili kandilli motifli üç parçadan oluşan diğer çiniler de ilk yapıdan kalmadır. Orijinal taş minber de çini kaplamalıdır. Bunların bir kısmı XV. yüzyıla ait çiniler olmakla birlikte aralarına XVIII. yüzyılda eklenenler de olmuştur. Vaktiyle caminin yanında sıbyan mektebi ve hazîre bulunmasına rağmen yalnızca bir kabir cami girişinin sol tarafında günümüze ulaşmıştır. Camiye akar olarak inşa edilmiş olan ve Küçük Hamam adıyla tanınan hamam ise faaliyetini vakıf mülkiyetinde sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVN, nr. 123/39; BA, EV, nr. 11119, vr. 2a; VGMA, nr. 739, s. 208-223, 243; Tercümesi VGMA, nr. 1767, s. 345-356; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 40; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri, İstanbul 1932, s. 112; Hamza Güner, Kütahya Camileri, İstanbul 1969, s. 27-29; Ara Altun, "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", Kütahya: Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan, İstanbul 1981-82, s. 242-247, 371-373; Mustafa Çetin Varlık, "XVI. Yüzyılda Kütahya Şehri ve Eserleri", MÜTAD, sy. 3 (1988), s. 198, 202; Mustafa Güler, "Kütahya Hisarbeyoğlu (Saray) Camii Vakfiyeleri", Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 4, Kütahya 2000, s. 226.

Mustafa Güler

SARÂY-ı CEDÎD

(سرای جدید)

Edirne’de XV. yüzyıl ortalarında inşasına başlanan ikinci saray.

Edirne’nin fethedilmesiyle birlikte şehirde Osmanlılar tarafından iki saray yaptırılmıştır. İlk sarayı daha çok devlet işlerinin görülmesi amacıyla I. Murad, Eski Saray (Sarây-ı Atîk) adıyla Kavak Meydanı olarak da bilinen bugünkü Selimiye Camii’nin bulunduğu alanda inşa ettirmişti. İkincisinin, Yeni Saray (Sarây-ı Cedîd) ismiyle II. Murad tarafından 854 (1450) yılında Sarayiçi denilen, Tunca nehrinin ikiye ayırdığı ada üzerinde inşasına başlanmış, Fâtih Sultan Mehmed tarafından bir yıl sonra tamamlanmıştır. Tunca Sarayı, Hünkâr Bahçesi Sarayı, Edirne Sarây-ı Hümâyunu, Edirne Sarây-ı Cedîd-i Âmiresi gibi isimlerle de anılan sarayın Üç Şerefeli Cami’nin mimarı Muslihuddin tarafından yapılmış olduğu düşünülmektedir. Geniş bir alan üzerinde kasırlar, daireler ve hizmet binalarından oluşan yapının etrafı yaklaşık 3 m. yüksekliğindeki duvarlarla çevriliydi.

Günümüze çok azı ulaşan saray binaları hakkında eski fotoğraf, gravür ve çeşitli kaynaklardan bilgi edinilmektedir. Buna göre 119 oda, yirmi bir divanhâne, yirmi iki hamam, on üç cami, on altı büyük kapı, on üç koğuş, dört kiler, beş mutfak, on dört kasırdan oluşan saray 3.000.000 m² alana sahipti. Saraya ait diğer kasır ve bölümler çok geniş bir alana yayılmış olup avluların etrafına ve diğer meydanlara dağılmış vaziyette inşa edilmişti. Sarayda Alay (Kese) Meydanı, Kum (Kumlu, Cihannümâ) Meydanı, Divan Meydanı, Çeşme (Enderun) Meydanı, Vâlide Sultan Taşlığı olarak adlandırılan beş meydan bulunmaktaydı. Batıda Bâb-ı Hümâyun’dan birinci avlu olan Alay Meydanı’na girildiğinde ahşap sundurmalı bir bölüm görülürdü. Bâb-ı Hümâyun’un karşısında Arz Odası ve ikinci avlu olan Kum Meydanı’na geçişi sağlayan Bâbüssaâde (Akağalar Kapısı) yer alırdı. Kum Meydanı’nın orta kısmında Cihannümâ Kasrı ve doğusunda Kum Kasrı vardı. Kum Kasrı Meydanı’nın kuzeydoğusunda Kum Meydanı’nın devamı niteliğinde Çeşme Meydanı bulunmaktaydı. Divan Meydanı ise Alay Meydanı’nın kuzeyinde idi. Buraya Alay Meydanı’ndan Divan Kapısı

ile, dışarıdan ise Baltacılar Kapısı'ndan girilirdi. Vâlide Sultan Taşlığı diye isimlendirilen meydan bir ve iki katlı binalarla çevrili bir alandan meydana gelmekteydi.

Asırlar boyunca birçok ilâve ile giderek büyüyen yapı 1172 (1758), 1181 (1767) ve 1202 (1787) yıllarında tamir görmüştür. Son olarak Vali Hacı İzzet Paşa zamanında Sultan Abdülaziz'in Avrupa'ya seyahati sebebiyle Edirne'deki sarayda kalma ihtimali üzerine 1867 yılında başlanan tamir 1873'e kadar devam etmiş, 1877 yılında ise sarayın büyük kısmı yok olmuştur. Edirne Sarayı'nın en parlak devri IV. Mehmed zamanına rastlar. Bu dönemde saraya birçok ilâve yaptırılarak saray içinde ve bahçelerde sayısız havuz açılmıştır. Gerek mimari gerekse sahip olduğu alan bakımından Edirne Sarayı'nın en önemli özelliği Osmanlı sarayları arasında en geniş saray olmasıdır. Saraya ait Cihannümâ Kasrı duvar kalıntıları, Kum Kasrı ile tek kubbeli Kum Kasrı Hamamı, Bâbüssaâde ile dokuz kubbeli saray mutfaklarının bir kısmı ayaktadır. Bunlardan başka Saray Köprüsü olarak da bilinen Fâtih Köprüsü ile köprü önünde Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılan Adalet Kasrı ve saray içine girişi sağlayan Kanûnî Köprüsü mevcuttur. Sarayın diğer bölümleri ancak kaynaklardan öğrenilebilmektedir.

Has Oda Köşkü, Eyyâm-ı Âhire, Mâbeyn-i Hümâyun ve Kasr-ı Pâdişâhî gibi isimlerle anılan Cihannümâ Kasrı, kitâbesinin yer aldığı eski bir fotoğraftan anlaşıldığına göre Fâtih Sultan Mehmed tarafından 856'da (1452) yaptırılmıştır. Kesme taştan inşa edilen yedi katlı yapının en üst katında sekiz köşeli, ortasında bir havuzun yer aldığı Cihannümâ Odası bulunmaktaydı. Kule biçimindeki bu oda piramit çatı ile örtülü olup zemini mermer döşeli idi ve çevresinde sedirler yer almaktaydı. Bu odanın etrafını yaklaşık 3 m. genişliğinde üzeri örtülü bir galeri çevrelemekteydi. Birçok defa tamir gören ve ilâveler yapılan yapıya Sultan Abdülaziz tarafından 1873 yılında birinci kata çıkmak için merdivenlerin konulduğu bilinmektedir. Bu bina taht-ı hümâyun dairesiyle has odalar, yediler odası, sancak-ı şerif mescidi, sancak-ı şerif odası, sancak-ı şerif şeyhi dairesi ve kütüphâne-i hümâyun gibi bölümlerden oluşmaktaydı. Kasrın duvarları çini ve kalem işleriyle süslü olup odalar ve divanhânelerin zemini mermer levhalarla kaplanmıştı. Tahta üzerine deri gerilerek üstüne fırça ile desenler yapılmış olan tavanlar ayrı bir öneme sahipti.

Cihannümâ Kasrı'nın üç yanında Hırka-i Saâdet Odası, Mâbeynciler Dairesi, Hazîne-i Hümâyun, Silâhdar Ağa Dairesi, Kuşhâne Mutfağı ve Harem-i Hümâyun'un II. Mustafa tarafından yaptırılan Aynalı Kasrı vardı. Aynalı Köşk'ün kuzeyinde uzanan geniş saha üç kısma ayrılmış olup burada IV. Mehmed, II. Mustafa ve III. Ahmed daireleri bulunuyordu. Bunların iki tarafında ve aralarında vâlide sultan, birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü kadınlarla şehzadeler ve câriye daireleri, gedikli dairesi, hastalar koğuşu, Dârüssaâde ağası ile diğer ağalara ait daireler mevcuttu.

Bâbüssaâde'nin solunda Arz Odası vardı. Burası tek bir oda ve abdesthâneden oluşmakta ve Bâbüssaâde Kapısı ile birleşmekteydi. Yapı, yabancı elçilerin kabul edilip bayram kutlamalarının ve törenlerin gerçekleştirildiği yer olması bakımından çok önemlidir. Mimari bakımdan Topkapı Sarayı Arz Odası ile benzerlik gösteren yapıda Bâbüssaâde yönündeki

pencerelerden birinin mâruzat penceresi olarak düzenlenmiş olması ilgi çekicidir. Odanın kapısı üzerinde III. Ahmed hattı ile yazılı besmele ve sağındaki çeşme üzerinde IV. Mehmed'in tuğrası bulunuyordu. Odanın içi IV. Mehmed dönemine kadar ahşap üzeri kalem işleriyle süslü iken daha sonra çini kaplanmıştı. Cihannümâ Kasrı'nın bir tarafında 856-858 (1452-1454) yıllarında inşa edilen padişah hamamı yer almaktaydı.

Cihannümâ Kasrı'nın sağ tarafında yer alan Kum Kasrı'nın Fâtih Sultan Mehmed döneminde yapıldığı tahmin edilmektedir. İsmi, içinde bulunduğu avlunun Kum Meydanı diye anılmasına dayanmaktadır. Birçok defa tamir geçiren yapı XVII. yüzyıl mimari üslûp özelliğine sahiptir. Yapı, ön cephesinde Cem cumbası, arkasında bir sofa, arka ve yan tarafında odalardan meydana gelmekteydi. Alt katta sedirlerle çevrili bir divanhâne, ortasında bir havuz yer almaktaydı. Duvarları altı kâgir, üstü ahşap olan binada bahçeye bakan büyük divanhâne yazın kapalı, kışın açık duracak şekilde ve direkler üzerine yapılmıştı. Cem cumbasının sağ tarafında bulunan, tamamen çinilerle kaplı muhteşem kâgir salonun ocağı arkadaki odanın ocağı ile birleşik olup her ikisi salondaki ocağın ateşinden ısınmaktaydı. Her iki ocak çok zengin bir çini dekor ile süslenmişti. Bu kasır, şehzadelerin yetiştirilmesine tahsis edilmiş olduğundan bir nevi

şehzadeler mektebi vazifesi görüyordu. Ayrıca bazan padişahların riyasetinde devlet ve ordu erkânının toplantılarının gerçekleştiği bu yapının Cem Sultan'ın doğduğu yer olduğuna inanılmaktadır. Yapıda dikkati çeken en önemli özellik, Cem cumbasının sonradan Edirne ve Anadolu'daki diğer birçok evde tekrar edilerek Türk ev mimarisine öncülük etmiş olmasıdır. Yapının Kum Kasrı Hamamı olarak adlandırılan bir de hamamı bulunmaktadır. Yine Fâtih Sultan Mehmed zamanında inşa edildiği düşünülen bu hamamın çok güzel mermer kurnaları ve rafları ile bazı yerlerinde kalem işi süslemelerin olduğu bilinmektedir. Ayrıca Harem Dairesi'nde Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Mimar Sinan'a Yatak Hamamı denilen bir hamam yaptırılmıştı. On bir kurnalı olan bu hamamın ortasında bir havuz ve havuzun çevresinde halvetler vardı.

IV. Mehmed Dairesi ve Şehvar denilen büyük havuz IV. Mehmed adına 1058-1099 (1648-1687) yıllarında annesi tarafından yaptırılmıştır. Zeminden yüksek olan havuzun etrafı kesme taştan kalın duvarlarla çevrilmiştir. Sonradan doldurulduğu için buraya Dolmabahçe denmiştir. Ortasına IV. Mehmed kendi adına 33 × 33 m. ölçülerinde fıskıyesi bulunan büyük bir havuz yaptırmıştır. Şehvar ismini alan bu havuz yeni yapılacak kışlalara taş sağlamak amacıyla yıktırılmıştır. Cihannümâ Kasrı'nın karşısında nehir kıyısında sarayın mutfakları (matbah-ı âmire) bulunuyordu ve helvahâne, hassa fırını, güllaphâne, kiler, mumhâne gibi bölümlerden meydana gelmekteydi. Günümüzde kısmen mevcut olan matbah-ı âmirenin batısında mehterhâne sundurması, hâcegân, dîvân-ı hümâyun dairesi, kâtip ağa dairesi, veznedarlar dairesi, baltacılar dairesi ve mücrimler zindanı yer almaktaydı.

Adalet Kasrı, 968 (1561) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Mimar Sinan tarafından inşa edilmiştir. Üç katlı yapının ilk katında şerbethâne, ikinci katta divanhâne ve en üst katta padişaha ait havuzlu bir kasır odası bulunmaktadır. Yapı, havuzlu kasra su temin etmek için duvarlarından geçen su yolları sebebiyle uzun süre su terazisi zannedilmiştir. 1950'lerde silâh deposu olarak kullanılan yapı günümüzde boş olup ziyarete kapalıdır. Önünde yer alan iki taş kaideden ilki halkın dilekçelerinin bırakıldığı "seng-i hürmet" (saygı taşı), diğeri ise padişaha karşı geldikleri için boğdurulan devlet adamlarının başlarının sergilendiği "seng-i ibret"tir (ibret taşı). Adalet Kasrı'nın batısında yer alan

Bostancıbaşı Kasrı, Sepetçiler Kasrı olarak da bilinir. Eski fotoğraflarından ortasında mermer fıskıyeli bir havuz olup iki kenarında alçak sedirlerin yer aldığı barok özellikte bir sofanın bulunduğu anlaşılan binanın Mimar Sinan tarafından yaptırıldığı tahmin edilmektedir.

Kanûnî Köprüsü'nün doğusunda Tunca nehri sahilinde Harem halkına ait Kafesli Kasır (İftar Kasrı) mevcuttu. Kurşun kaplı bir çatı ile örtülü olan kasrın pâyeleri arasında kafes zemininin mermer döşeli olduğu bilinmektedir. Bu durumu ile yapının XVII. yüzyıla ait olduğu tahmin edilmektedir. Tunca kenarındaki kasırlardan biri de esası XVII. yüzyıl başlarına tarihlenen Demirtaş Kasrı'dır. Ortada büyük bir ahşap kemer üzerine oturan üç pencereli geniş bir oda ile yanlarda ve ortada bulunan sofalardan oluşmaktaydı. Yabancı elçiler burada misafir edilirdi.

Kanûnî Köprüsü'nden Tavuk Ormanı ismindeki adaya geçince sağda Terazi Kasrı mevcuttu. Sarayın su ihtiyacını karşılamak üzere yapılan kasrın kenarları 7 m., yüksekliği 18 m. idi. 961 (1554) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle Hürrem Sultan adına Sinan tarafından inşa edilmiştir. Kulenin üzerinde, ortasında bir havuz bulunan 8 m^2'lik oda su terazisi vazifesi görüyordu. Bu yapı Sanayi Mektebi yapılırken dönemin valisi Abdurrahman Paşa tarafından yıktırılmış, taşları mektep inşaatında kullanılmıştır. Âşık Ali Ağa'nın Sarây-ı Cedîd-i Âmire adlı risâlesinde yazdığına göre Tavuk Ormanı'nda, değirmenin bulunduğu kıyının karşısında çatısı kurşun kaplı iki oda ile bir sofadan meydana gelen ve önünde taraçası bulunan Değirmen Kasrı yer almaktaydı. Buradaki merdivenlerden inilerek kayıkla gezinti yapılabiliyordu. Etrafı çınar ağaçları ile dolu olan kasrın yan tarafında iki gözlü kâgir bir köprü vardı.

Bunların dışında Hasbahçe'de Bülbül Kasrı, Harem Bahçesi'nde Şikâr Kasrı, Aynalı Köşk, Iydiyye Kasrı, saray alanı dışında Akpınar Sarayı, Hıdırlık Kasrı, Bayırbahçe Kasrı, Yıldız Kasrı, Üsküdar Kasrı olmak üzere çeşitli kasır ve saraylar bulunmaktaydı. Saray etrafında başta Hasbahçe olmak üzere bahçeler yer alıyordu.

Ayrıca su terazisinin 300 m. kuzeyinden başlayarak Saraçhane Köprüsü'ne kadar Tunca nehrinin iki sahiline Fâtih Sultan Mehmed tarafından rıhtımlar inşa ettirilmiştir. 2 kilometreden fazla olan, zeminleri mermer döşeli bu

rıhtımların taşları daha sonra sökülerek inşaatlarda kullanılmıştır.

Edirne Sarayı 1752-1753 yıllarındaki depremler, yangınlar, su baskınları ve ilgisizliğin yanı sıra 1826 ve 1875'teki Rus işgali yüzünden zaman içinde yok olmaya başlamıştır. Özellikle 1877 Osmanlı-Rus Savaşı'nda sarayın divanhâne etrafındaki daireleriyle Cihannümâ Kasrı giriş katı silâh ve cephane deposu yapılmıştır. Rus ordularının Edirne'ye yaklaşması üzerine Vali Cemil Paşa ile kumandan Müşir Ahmed Eyüp Paşa arasında çıkan anlaşmazlık yüzünden cephane ateşe verilerek saray binaları üç günde yok edilmiştir. Birkaç yıl sonra Vali Rauf Paşa'nın izniyle İngiliz konsolosu tarafından saraya ait on yedi sandık çini İngiltere kraliçesine hediye edilmek üzere İngiltere'ye gönderilmiştir. Bu çiniler günümüzde Victoria-Albert Müzesi'nde sergilenmektedir.

Saraya ait ilk bilimsel çalışmalar Tahsin Öz başkanlığında 1956'da gerçekleştirilmiştir. 1999 yılından beri sürdürülmekte olan Edirne Yeni Saray kazısında 2005'te matbah-ı âmirede kazı ve Bâbüssaâde'de restorasyon çalışmaları yapılmış, bu çalışmalar sonucu matbah-ı âmirede eski dönemlere ait su kanalları, yapının döşemesi, ocak kalıntıları, Balkan savaşlarından kalma mermi kovanları, top gülleleri bulunmuştur. 2006 yılında ise Arz Odası batı tarafı temel kalıntıları açığa çıkarılarak Cihannümâ Kasrı'nın restorasyon projesi hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn: Edirne Tarihi 1360-1650 (trc. Ratip Kazancıgil), Edirne 1996, s. 17-19; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III/2, s. 591-595; Ahmed Bâdî, Riyâz-ı Belde-i Edirne: Edirne Bahçeleri (trc. Ratip Kazancıgil), İstanbul 2000, I, 36-39; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 43-52; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 143-177; Ekrem Hakkı Ayverdi, Fâtih Devri Mi'mârîsi, İstanbul 1953, s. 369-374; A. Süheyl Ünver, Edirne'de Fatih'in Cihannüma Kasrı, İstanbul 1953; a.mlf., "Edirne Saray'ında Kum Kasrı", Arkitekt, sy. 11-12, İstanbul 1939; s. 253-257;

Tahsin Öz, “Edirne Yeni Saray’ında Kazı ve Araştırmalar”, Edirne: Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 217-222; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969-74, I, 3-59; II, 2-14, 18-23, 26-66, 95-99, 111-123; Dr. Rifat Osman’a Göre Edirne Evleri ve Konakları (haz. A. Süheyl Ünver), İstanbul 1976, s. 7-9; Rifat Osman, Edirne Sarayı (nşr. A. Süheyl Ünver), Ankara 1989; Ratip Kazancıgil, Edirne Sarayı ve Yerleşim Planı, Edirne 1994; Önder Demir, Belgelerle Saray-ı Cedid-i Amire-i Edirne (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; I. Edirne Sarayı Sempozyumu Bildirileri, 25-27 Kasım 1995, Edirne 1999; Azade Akar, “Edirne Sarayı Çinilerine Dair Bir Araştırma”, a.e., s. 26-27; Candan Nemlioğlu, “Saray-ı Cedid Yapılarındaki Orjinal Kalemişleri”, a.e., s. 28-34; Mehtap Ülkücü, “Edirne Sarayı Kalemişleri”, a.e., s. 35-38; Said Öztürk, “Sultan I. Ahmed Döneminde Edirne Sarayı Tamiri”, a.e., s. 269-275; Ülkü Varlık, “Edirne Sarayında Yer Alan Adalet Kasrı’nın (Kasr-ı Adl) Osmanlı Kamu Yönetimindeki Yeri ve Önemi”, 1. Edirne Kültür Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 23-25 Ekim 2003, Edirne, ts., s. 15-25; Haluk Şehsuvaroğlu, “Edirne’de Fatih’in Sarayı”, TTOK Belleteni, sy. 90 (1949), s. 12-13; Mithat Sertoğlu, “Bursa, Edirne Sarayları ve Eski Saray”, Resimli Tarih Mecmuası, V, İstanbul 1954, s. 3465-3466; Rauf Tuncay, “Edirne Sanat Eserlerindeki Süslemeler”, TKA, I/2 (1964), s. 227; Necdet Sakaoğlu, “Edirne Sarayı ve Tâmir Keşifnâmesi”, TT, XIII/78 (1990), s. 26-29.

N. Çiçek Akçıl

SARÂY-ı CEDÎD-i ÂMİRE

(bk. TOPKAPI SARAYI).

SARAYBOSNA

Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin başşehri.

Slav dillerinde, Boşnakça'da ve Batı literatüründe Sarajevo, Osmanlı Türkçesi'n-de Saray, Saray ovası, Saray kasabası, Saray-Bosna veya Bosna Sarayı (Bosnasaray) adlarıyla geçer. Yugoslavya'nın dağılmasından sonra kurulan Bosna-Hersek Cumhuriyeti'nin ve Bosna-Hersek Federasyonu'nun (Boşnak ve Hırvat Federasyonu), ayrıca Saraybosna Kantonu'nun merkezi olan Saraybosna, Bosna-Hersek bölgesinin tam ortasında bulunan Bjelašnica, Igman ve Trebevič dağları arasındaki Saraybosna ovasında Bosna nehrinin Miljacka ırmağı ile birleştiği kesimde yer alır. Trebevič (1629 m.), Ozren (1452 m.), Hrasnica (1550 m.), Crni Vrh (1502 m.), Bukovik (1532 m.) ve Crepoljsko (1526 m.) gibi tepelerle çevrili olup denizden yüksekliği 537-700 m. arasındadır.

Bugünkü Saraybosna'nın bulunduğu mevkide Osmanlı öncesinde Bendbaşı bölgesindeki Brodec köyü ve onun çok yakınında Vrhbosna adında küçük bir yerleşim yeri mevcuttu. Bu kesimde Roma İmparatorluğu dönemine kadar inen bir küçük iskân biriminin var olduğu ve bir kısım Slavlar'ın daha sonra burada yerleştiği yapılan arkeolojik kazılardan anlaşılmaktadır. Ancak Saraybosna tamamıyla Osmanlılar devrinde kurulan bir şehirdir. Saraybosna bölgesine yönelik Osmanlı akınları 818'den (1415) itibaren sıklaştı ve Osmanlı nüfuzu Bosna'daki yerli hânedanlar arasındaki çekişmelerde etkili rol oynamaya başladı. Osmanlı hâkimiyetini kabul etmek zorunda kalan Kral II. Tvrtko'nun (1420-1443) tahta çıkışından sonra Bosna kralları, birçok şehri ele geçiren ve askerî garnizonlar yerleştiren Osmanlılar tarafından haraca bağlandı (1428-1429). Osmanlılar ilk olarak 1428-1435 yılları arasında bugünkü şehrin yakınındaki Hodidjed kasabasını ele geçirdiler. Hodidjed vilâyeti Saray ovası ile beraber 852'de (1448) tamamen Osmanlı idaresi altına girdi. Bölgede Vrhbosna adlı varoşla birlikte Hodidjed kasabası ve civarı güçlü bir uç sahası durumuna geldi. Burası voyvoda unvanı taşıyan İshak Bey oğlu Üsküp beyi Îsâ Bey tarafından idare ediliyordu. Civarda Osmanlı vasalı Bosna beyleri bulunduğundan bu bölge çift taraflı kontrol altına alınmış durumdaydı. Söz

konusu idarî kesimi gösteren 859 (1455) tarihli Tahrir Defteri'nde Saray ovası bir bölge adı olarak zikredilmiş, ancak bu isimde bir yerleşme yerinden söz edilmemiştir. 1462 yılından önce burada Bosna sancak beyi İshak Bey veya oğlu Îsâ Bey tarafından ilk müslüman yerleşimi kuruldu. Bu mahalle 922 (1516) yılına kadar Hatip mahallesi, daha sonra Eski Mahalle ve ardından Hünkâr Mahallesi şeklinde anıldı. Gazi İshak Bey burada bir saray ve Fâtih Sultan Mehmed adına Hünkâr Camii ile (862/1458) yanında bir hamam yaptırdı. Bunların 866 Cemâziyelevvelinde (Şubat 1462) düzenlenen vakfiyesinden ayrıca zâviye, mevlevîhâne, imaret, caminin karşısındaki Miljacka ırmağı üzerinde bir köprü, ırmağın karşı tarafında Kolobara Hanı, bedesten, kervansaray ve birkaç

dükkânın yaptırıldığı anlaşılmaktadır (Mujezinovič, I, 17-18). 894 (1489) tarihli bir kayda göre Saraybosna'nın bulunduğu yer Brodec adlı köyün ekinliği olup Îsâ Bey tarafından alınarak imar edilmiştir (Şahin, s. 22). Saraybosna'nın bir şehir halinde temellerini oluşturacak eserlerin inşasına başlandığında Brodec köyünde yaptırılan ilk Osmanlı sarayından dolayı 859'dan (1455) itibaren buraya Saray, Saray ovası veya Saray kasabası adı verildi (Kupusović, s. 48, 51; EI² [İng.], IX, 29). Özellikle sarayın muhteşem olduğu ve bundan dolayı şehre Saraybosna adının verildiği rivayet edilir. Evliya Çelebi de aşağı şehirde Hünkâr Camii'nin olduğu yerde bir saray inşa edilmek suretiyle şehrin ismine Saray dendiğini, nehrin adının ise Bosna olduğunu, nehir isminin şehir ismine izâfe edilmesiyle "Bosna-Saray" tabirinin ortaya çıktığını belirtir (Seyahatnâme, V, 428).

Bosna'nın tamamen fethedilmesiyle (1463) bu bölgede Bosna sancağı kurulunca burayı oluşturan dört vilâyetten biri "vilâyet-i Hodidjed" yahut "vilâyet-i Saray ovası" diye anıldı (Šabanović, s. 40-41). Saraybosna ise 1468'de beş müslüman, altmış beş hıristiyan hânesine sahip küçük bir yerleşim birimiydi ve Trgovišta pazarı adıyla anılıyordu. 890'da (1485) kırk iki müslüman, 103 hıristiyan ve sekiz Dubrovnikli aile yaşıyordu. Tahminî nüfus 700-800 kişi civarındaydı. 1489'da müslüman nüfusta artış gözlendi ve hıristiyan nüfus düşerken müslüman hâne sayısı seksen ikiye yükseldi. Bu tarihten sonra XVII. yüzyılın başlarına kadar hıristiyan nüfustaki gerileme eğilimi süreklilik kazandı. 922'de (1516) 884 hâne, 366 mücerret (bekâr erkek) müslüman nüfusa karşılık hıristiyanlar yetmiş dört hâne, on beş bîveden (dul kadın) ibaretti. Altmış altı hâne de Dubrovnikli vardı.

XVI. yüzyılın başında şehrin toplam nüfusu 5000 dolayına erişmişti. XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Saraybosna'da bazı yahudi aileleri de yerleşmişti. Onların yaşadığı mahallenin adı "Çifuthâne", Dubrovnikli ailelerin yaşadığı mahallenin adı "Latinluk" idi (EI2 [İng.], IX, 30).

Saraybosna XVI ve XVII. yüzyıllarda önemli bir gelişme gösterdi. Bosna sancak beyliğine getirilen Gazi Hüsrev Bey tarafından burada inşa edilen külliye ve kurulan vakıflarla Saraybosna bir Türk-İslâm şehri haline geldi. 1521-1541 yılları arasında üç defa Bosna sancak beyi olan Gazi Hüsrev Bey, Saraybosna ve çevresinin İslâmlaşmasında çok önemli rol oynayan dinî, ticarî ve kültürel tesisler yaptırdı. Bu sebeple Saraybosna'nın ilk kurucusu olarak Îsâ Bey, ikinci kurucusu olarak Gazi Hüsrev Bey gösterilir. Onun şehrin ortasında tesis ettiği külliye bir sembol olmuş (bk. GAZİ HÜSREV BEY KÜLLİYESİ), yüzyıllarca bu bölgeye hizmet vermiş, medresesinden pek çok kimse yetişmiştir. Bu külliyenin inşasından sonra şehre ait 1530 yılı kayıtlarında Saraybosna'da toplam 1112 hâne, 572 mücerret nüfusun varlığı dikkati çeker. Bu nüfus yoğunluğu içinde hıristiyanlar on beş hâne, on altı bîveden ibaretti. Böylece müslüman nüfus % 98'i bularak şehrin tipik bir İslâm şehri haline gelmesini sağlamış görünmektedir. 1542'de bu oranlar değişmedi. Hıristiyanlar on dört hâne, altı bîve nüfusa sahipken müslümanlar 1418 hâne, 1094 mücerretle önemli bir sayıya ulaştı. Şehrin toplam nüfusu tahminen 9000'e yaklaşmıştı. 1570'te aradan geçen otuz yıllık süre zarfında nüfus hacminin 20.000'i bulması dikkat çekicidir. Toplam seksen sekiz hâne, dört bîveden oluşan hıristiyan nüfus yanında 3579 hâne, 2079 mücerret nüfusla müslümanlar % 97'lik bir oran sağlamıştır. Bu sırada şehirde altmış üç müslüman mahallesi vardı. 1604 kayıtları da bu durumu teyit eder, ancak artış oranı bir önceki kayıtlara göre daha aşağı seviyededir (toplam 4035 hâne, 140 hâne hıristiyan, 3895 hâne müslüman). Mahalle sayısı doksan bire yükselmiştir. Dubrovnik ve Makedonya'dan Macaristan'a giden yolların kavşağında yer alan Saraybosna önemli bir ticaret merkezi özelliği kazandı. Sokullu Mehmed Paşa, Mimar Sinan'a bir imaret yaptırdığı gibi çeşitli dönemlerde burada görevde olan valiler tarafından cami, medrese ve imarethaneler inşa edildi.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Saraybosna'yı ziyaret eden Evliya Çelebi, tepedeki küçük kalesi dışında ve akar suyun iki tarafında birçok Türk

mahallesi ile Sırp, Bulgar ve Eflak reâyânın ikamet ettiği on mahalle ve iki yahudi mahallesinde ekseriyeti çok katlı, üstü kiremit ve bir kısmı tahta örtülü 17.000 kâgir evle 1080 dükkân bulunduğunu yazar. Sokakların temiz ve kaldırım döşeli olduğunu, kâgir binalı bedestende Venedik ve Dubrovnik'ten gelen her türlü ticarî eşyanın satıldığını, çarşının üstünün kalın direklerle örtüldüğünü, şehirde yetmiş yedisinde cuma namazı kılınan 177 cami, 180 sıbyan mektebi, sekiz dârülkurrâ, on dârülhadis, kırk yedi tekke, 110'un üstünde çeşme, 700 adet su kuyusu, üç kervansaray, yirmi üç han, beş hamam, yedi imaret, 176 su değirmeni ve Miljacka ırmağı üzerinde yedi köprünün bulunduğunu kaydeder. Etrafı yaylalarla sarılmış olan bu bölgenin ahalisinin Boşnakça, Türkçe, Sırpça, Latince, Hırvatça ve Bulgarca konuştuğunu belirtir (Seyahatnâme, V, 427-435).

Saraybosna bu sıralarda Bosna eyaletinin merkezi durumundaydı. Ancak 959'dan (1552) itibaren Bosna sancağına tayin edilen beylerin askerî maksatlarla Banyaluka'da (Banja Luka) oturmaya başlamaları üzerine sancağın merkezi Saraybosna'dan buraya taşındı. 1049'da (1639) yeniden sancağın merkezi Saraybosna oldu. Avusturya-Macaristan güçleriyle Osmanlı orduları arasındaki savaşlardan Saraybosna da etkilendi ve bunun ardından sancağın merkezi Saraybosna'dan Travnik'e nakledildi, 1851'e kadar Bosna valileri burada oturdular. Saraybosna'nın en acı günlerinden biri, Zenta savaşından sonra 24 Ekim 1697'de 8500 kişilik Avusturya kuvvetlerinin acımasız hücumuna mâruz kalmasıdır. Bu hücum esnasında Saraybosna'da büyük bir yangın çıktı, şehrin önemli bir bölümü aşırı derecede zarar gördü. Saraybosna bu tarihten itibaren 1788, 1831, 1842, 1852 ve 1879 yıllarında birkaç defa daha yangına mâruz kaldı. 9 Temmuz 1842 tarihindeki yangında 957 dükkân ve 569 mağazanın yandığı tesbit edilmiştir. Bu dönemde şehir bulaşıcı hastalıkların etkisinde kaldı (1690, 1731-1732, 1741, 1782). Avusturya ve komşu ülkelerle olan

sürekli savaşların bir sonucu olarak nüfus kayıpları yaşandı, ekonomik açıdan zayıflama oldu.

1739 Belgrad Antlaşması'nın ardından şehirde karışık bir dönem başladı ve sosyal tabakalaşmada bazı değişiklikler oldu. Kaybedilen kalelerden gelen yeniçeriler şehirlere yerleşerek nüfuz kazandılar. Saraybosna imtiyazlı bir merkez haline geldi. Şehir âyanı, askerî zümreler ve "kapudan" denilen sivil

mahallî reisler bu durumun daha da güçlenmesini sağladı, bunlar siyasî otoritenin başlıca temsilcileri oldular. Bosna Valisi Ali Paşa zamanında bunların oluşturduğu, valiyi denetleyecek ve bazı gelirlerini belirleyecek yetkiye sahip bir âyan meclisi dahi teşekkül etmişti. Bu uygulamalar neticesinde XVIII. yüzyılın ortalarından itibaren on yıllık bir dönem boyunca fakir halkın ve müslüman köylülerin bir dizi isyanı patlak verdi.

XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Saraybosna'da halkla idareciler arasında silâhlı direnişe varan ciddi anlaşmazlıklar meydana geldi. 1814'teki karışıklıklar sebebiyle 1820'de Celâleddin Paşa düzeni zorla sağlayabildi. Yeniçeri Ocağı'nın tasfiyesi Abdurrahman Paşa tarafından bastırılan isyanların en önemli sebebi sayılmaktadır. Reformlara karşı genel hoşnutsuzluk sürerken 1831'de bazı yenilikleri uygulamaya koyma teşebbüsleri, Hüseyin Kapudan Gradaşçeviç'in liderliğinde buradaki müslüman âyanın başını çektiği bir ayaklanmaya dönüştü. İsyancılar başarı kazandılarsa da aralarındaki rekabet ve anlaşmazlık sonucu kolayca dağıtıldılar (1832), isyan bastırıldıktan sonra kapudanlık müessesesi kaldırıldı (1835) ve yerine müsellimlikler kuruldu. Yine de sürtüşme ve direniş sürerken Bosna valisi sıfatıyla Ömer Paşa Latas (1850-1851) âyanın siyasî nüfuzunu kırıp reformları uygulamaya başladı. Bu dönemde Bosna altı, Hersek üç kaymakamlığa bölününce Saraybosna resmî merkez oldu. Topal Osman Paşa'nın valiliği sırasında (1861-1869) idarî yapıda önemli değişiklikler meydana geldi ve Temmuz 1865'te vilâyet olarak adlandırılan Bosna yedi sancağa ayrıldı. Saraybosna bir sancak merkezi olup yedi kazadan ibaretti (Šabanović, s. 233-234). Burada vilâyet meclisi kuruldu, ulaşım şartları iyileştirildi. Ayrıca birçok okul açıldı, vilâyet matbaası kuruldu, ticaret ve pazarlama giderek gelişti; fakat küçük zanaat kolları çökmeye başladı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısı ortalarına kadar Osmanlı hâkimiyetinde kalan Saraybosna, etrafındaki bir dizi köylü ayaklanmasından zarar gördü. 1875'te çıkan isyan siyasî bir özellik kazandı ve bu ayaklanma büyük güçlerin müdahalelerine yol açtı. 1878'deki Berlin Kongresi'nde Bosna ve Hersek, Avusturya-Macaristan'ın himayesine verilince Saraybosna'nın durumunda önemli değişiklikler oldu. Bosna müslümanları Avusturya-Macaristan'ın işgaline karşı koydularsa da 29 Temmuz 1878 tarihinde Bosna'ya dört taraftan giren işgalci güçler 19 Ağustos 1878'de

Saraybosna’ya girip büyük direnişe rağmen şehri işgal ettiler. Böylece Saraybosna’da Osmanlı hâkimiyeti dönemi sona erdi. Ancak resmî olarak Saraybosna ve Bosna-Hersek’te Osmanlı Devleti’nin hakları 1908’deki kesin ilhaka kadar sürdü (Enciklopedija Jugoslavije, I, 114-115).

Avusturya-Macaristan hükümeti Saraybosna’ya modern bir idare sistemi getirip ticareti geliştirmeye çalıştı, yollar inşa etti; yeni stilde binalar, okullar, ilmî kuruluşlar yaptırdı ve bununla müslümanların ileri gelenlerini kendi tarafına çekmeye çalıştı. Bu dönemde inşa edilen Devlet Müzesi, Halk Tiyatrosu, Üniversite rektörlüğü, mahkeme binası, Başbakanlık binası, Belediye binası, Demiryolları idare binası, Ekonomi Fakültesi, Hotel Central gibi yapılar tamamen Avusturya-Macaristan dönemi kültürünü Saraybosna’ya aktaran ve günümüze kadar devam eden eserlerdir. Modernleşmeye başlayan şehirde Ilıca’daki Türk hamamı restore edildi, şehre elektrik getirildi, su ihtiyacını gideren yeni su kanalları yaptırıldı. Ayrıca müslümanların dinî ve hukukî ihtiyaçları için Şeriat Kadılık Okulu açıldı. Söz konusu okul hem dinî kadronun hem kadıların yetiştirilmesini amaçlamış ve II. Dünya Savaşı’na kadar toplumda büyük etkisi olmuştur. Bu devirde Viyana ve Budapeşte’de yetişen bazı müslüman ilim adamları (Šukrija Alagić, Fehim Bajraktarević, Safvetbeg Bašagić, Šaćir Sikirić) Saraybosna’nın o dönemdeki İslâmî ilimler ve şarkiyat bölümünün tesisinin öncülüğünü yaptılar. Müslüman dinî kurumları üzerinde kontrolü sağlamak için Avusturya-Macaristan idaresi 1882’de “reîsülulemâ” makamını oluşturdu. 28 Haziran 1914 tarihinde Avusturya-Macaristan veliahdı arşidük Frans Ferdinand ve eşi Sofia, Saraybosna’yı ziyaretleri esnasında gizli bir Sırp teşkilâtı mensubu olan Gavrilo Princip tarafından öldürüldü. Bu olay, Avusturya ile Sırbistan arasında bir savaşın çıkmasına ve hemen ardından I. Dünya Savaşı’nın başlamasına yol açtı.

Saraybosna’nın XIX. yüzyıldaki nüfusu giderek artış gösteren bir meyil izledi. 1851’de burada 21.102 (15.224 müslüman, 3575 Ortodoks, 239 Katolik, 1714 yahudi), 1895’te 38.083 (17.787 müslüman, 5858 Ortodoks, 10.672 Katolik, 4054 yahudi) kişi yaşıyordu. 1910’da nüfusunun 51.919’a (18.460 müslüman, 8450 Ortodoks, 17.922 Katolik, 6397 yahudi) yükseldiği anlaşılmaktadır (EI2 [İng.], IX, 32). Şemseddin Sâmi, Saraybosna’daki halkın üçte ikisinin müslüman ve şehirdeki toplam nüfusun 50.000 olduğunu, 120 kadar cami ve mescidin, birkaç medresenin,

bir gureba hastahanesinin, bir rüşdiye, bir dârülmuallimîn, yirmi sıbyan mektebinin bulunduğunu yazmaktadır. Ayrıca hıristiyanlara ait bir mektebi idâdî ile birkaç mektebi ibtidâînin olduğuna ve Saraybosna ile Brod arasında bir demiryolu hattının varlığına işaret etmektedir (Kāmûsü'l-a'lâm, II, 1388).

I. Dünya Savaşı'nın ardından 1918-1941 yılları arasında Saraybosna bölgede önemli bir merkez olmasına rağmen Yugoslavya Krallığı'ndaki Belgrad, Zagreb ve Ljubljana gibi şehirlerin seviyesine ulaşamadı ve eski önemini kaybetti. 1929'dan itibaren Drina Banlığı'nın merkezi olarak zikredildi. 1921'de 60.087 olan nüfusu (21.465 müslüman,

12.479 Ortodoks, 18.076 Katolik, 7427 yahudi) 1941'de 80.000'e ulaştı. Bu devirde Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ndeki eğitim devam ederken bir Şeriat Lisesi kuruldu. 1887'de açılan Şeriat / Kadılık Okulu kapatılarak yerine 1937'de fakülte seviyesinde Yüksek İslâmî Şeriat-Teoloji Okulu açıldı. Bu dönemde müslümanlara ait gazete, dergi ve ilmî araştırmalar mevcuttu. Ayrıca müslümanların siyasî partileri faaliyetlerini Saraybosna'da sürdürmekteydi. Krallık Yugoslavyası devrinde Saraybosna'da Glasnik, Gajret, Narodna Uzdanica, Behar, Novi Behar gibi İslâmî dergi ve gazeteler vardı. II. Dünya Savaşı esnasında (1941-1945) Saraybosna, Hitler Almanyası ile iş birliği içerisinde bulunan Ante Pavelić liderliğindeki Bağımsız Hırvatistan Devleti'nin bir parçasıydı.

II. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Tito Yugoslavyası döneminde (1945-1990) Saraybosna, Yugoslavya'yı oluşturan altı cumhuriyetten biri olan Bosna-Hersek Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri olarak ilân edildi, böylece yeniden bölgede önem kazanmaya başladı. 1946'da 100.000'i geçen Saraybosna'nın nüfusu 1961'de 213.092'ye ulaştı, 1991'den sonra 300.000'i aştı. Bu arada Nisan 1946'da Yüksek İslâmî Şeriat-Teoloji Okulu nihaî şekilde kapatıldı. Ancak bağımsız ülkeler liderliğini üstlenen Tito Yugoslavyası, Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin devamına izin verdi ve 1977'de Islamski Teološki Fakultet adı altında bir ilâhiyat fakültesinin eğitime başlamasına göz yumdu. Söz konusu fakülte bugün İslâmî İlimler Fakültesi adıyla Saraybosna Üniversitesi içinde faaliyetini sürdürmektedir. 1950'de açılan Şarkiyat Enstitüsü de günümüzde mevcuttur.

1990’daki demokratik seçimlerden sonra Aliya İzzetbegoviç yönetiminde müslümanların sosyal hayatı giderek daha da gelişti. Preporod adlı bir kültür cemiyeti, el-Kalem isminde İslâmî eserler neşriyatı yapan bir kuruluş ve Merhamet isminde bir sosyal yardım cemiyeti kuruldu. Saraybosna’da 29 Şubat 1992 - 1 Mart 1992 tarihlerinde yapılan bağımsızlık referandumunun hemen ardından 1996’ya kadar sürecek olan savaş başladı. 5 Nisan 1992’de Sırp yanlısı Yugoslav ordusu tarafından işgal edilen Saraybosna Havaalanı ile 2 Mayıs 1992’de Sırp güçleri tarafından resmen ilân edilen 1425 günlük Saraybosna Muhasarası 29 Şubat 1996 tarihinde sona erdi. Bu süre içerisinde Saraybosna, Sırp güçleri tarafından yoğun biçimde roket saldırısına mâruz kaldı. Stalingrad (St. Petersburg) muhasarasından sonra dünya tarihinde en şiddetli muhasara günlerini yaşayan Saraybosna’nın dış dünya ile ilişkisi 1993’te Butmir bölgesinde yaptırılan 800 metrelik bir tünelle sağlandı. Resmî bilgilere göre muhasara esnasında 11.000 kişi öldürülmüş, 50.000 kişi yaralanmış ve 35.000 bina tahrip edilmiştir. Bunlar arasında özellikle camiler, hastahaneler, kütüphaneler, medya merkezleri, devlet binaları, askerî kışlalar ve halkın yaşadığı bir kısım binalar büyük hasar görmüştür. Viječnica adıyla bilinen yapı ve içindeki Şarkiyat Enstitüsü 17 Mayıs 1992’de top atışlarıyla yanmış ve enstitünün zenginliklerinden sadece % 1’i kurtarılabilmiştir (krş. Riedlmayer, IX/3 [1995], s. 337-341). Dayton Antlaşması’nda (1995) muhasaranın kaldırılması kararı alındığı tarihten itibaren günümüze kadar Saraybosna hem yeni kurulan Bosna-Hersek Devleti’nin hem de Müslüman-Hırvat Federasyonu’nun başşehridir. Savaş esnasında meydana gelen tahribatın bir kısmı günümüze kadar ancak giderilebilmiştir.

Saraybosna bir Osmanlı şehri olarak geliştiği için bölgenin nüfusunun İslâmlaşmaya başlaması halkın hayat tarzında ve kültüründe önemli etkiler yapmıştır. Doğu dillerinde şiirler yazan Saraybosna’nın müslüman şairleri daha ziyade Türkçe’yi kullanmıştır. Türkçe şiir yazanlar arasında Saraybosna’da doğan Nergisî (ö. 1044/ 1635), hem Türkçe hem Boşnakça şiir yazan Hasan Kāimî (ö. 1102/1691), modern tarihçiliğe geçişi ifade eden bir eseri bulunan Şeyh Seyfudin Kemura (ö. 1917), Osmanlı idaresinin son dönemleriyle Avusturya işgalini takip eden olaylarla ilgilenen Muhammed Enverî Kadiç (ö. 1931), ilk modern tarihçi ve aynı zamanda şair Saffet Bey Başagiç (ö. 1934) zikredilebilir. Saraybosna’da İslâm kültürü özellikle

şehirli karakteri ağır basan bir niteliğe sahiptir.

Günümüze kadar bütün zorluklara ve savaşlara rağmen Saraybosna'da Hünkâr Camii (862/1458), Gazi Hüsrev Bey Camii (937/1530), Ferhad Bey Camii (969/1562), Ali Paşa Camii (968/1561), Çekrekçi Muslihuddin Camii (932/1525), Hacı Osman Mescidi (1000/1591), Hoca Durak (Başçarşı) Camii (1283/1866), Çoban Hasan Camii (1291/1874), Hünkâr Köprüsü (862/1458), Šeher-Ćehajina Ćuprija (1585), Kozja Ćuprija (XVI. yüzyıl), Principov Most (1541); Hacı Sinan Tekkesi (1188/1775) ve Gazi Hüsrev Bey Hamamı, Gazi Hüsrev Bey Medresesi (Kurşumliye) (944/1537), Gazi Hüsrev Bey Bedesteni (1537), Brusa Bedesteni (958/1551), Gazi Hüsrev Bey Camii yanındaki Saat Kulesi, Morića Han gibi eserler hâlâ ayaktadır ve mimarinin muhteşem örneklerini teşkil etmektedir (daha geniş bilgi için bk. Mujezinović, I, 7-533; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 306-420; a.mlf., VD, sy. 3 [1956], s. 194-206).

Bosna-Hersek Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde faaliyet gösteren ve İmam-Hatip Lisesi seviyesinde olan Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nin erkek ve kız olarak iki bölümü halen devam etmektedir. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi, Gazi Hüsrev Bey Camii'ne çok yakın bir yerde yapılan yeni binasına taşınacaktır. Kütüphanede 17.000'i aşkın yazma eser, 20.000'i aşkın matbu İslâmî eserle 20.000'i aşkın Boşnakça ve Avrupa dillerinde yazılmış matbu eser mevcuttur.

Resmî olarak 297.416 nüfusa sahip olan Saraybosna'nın 1992-1996 savaşından sonra nüfusunun 500.000'i aştığı zikredilmektedir. Günümüzde Grad Sarajevo adındaki şehir Stari Grad, Centar, Novo Sarajevo ve Novi Grad isminde dört belediyeden oluşmaktadır. Şehirde hisarın eteğindeki kesimde tamamen Türk şehri görünümü, onun çevresinde 1878'den sonra gerçekleştirilen dama planlı Avusturya şehri görünümü, onun çevresinde geniş caddeler etrafında yayılan daha modern görünüm hâkimdir. Dayton Anlaşması'na göre şehrin büyük bir kısmı Bosna-Hersek Federasyonu'na,

diğer bir kısmı da Sırp bölgesi olarak Sırp Cumhuriyeti'ne aittir.

BİBLİYOGRAFYA

Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.76; BA, TD, nr. 18, 24, 56, 76, 157, 221, 379; TK, TD, nr. 474; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 427-441; Kemura Šejh Sejfudin, Sarajevske Džamije, Sarajevo 1910, tür.yer.; a.mlf., "Saraybosna'da Ebniye-i Hayriyyenin Musavver Tarihi I: Hünkâr Câmi-i Şerîfi", TOEM, II/12 (1327), s. 774-776; Hazim Šabanović, Bosanski Pašaluk-Postanak i Upravna Podjela, Sarajevo 1959, s. 35-43, 70-72, 77-81, 88-98, 119, 146-147, 182-183, 229, 232-234; Hamdija Kreševljaković, Sarajevo za Vrijeme Austro-Ugarske Uprave (1878-1918), Sarajevo 1969, tür.yer.; a.mlf., "Sarajevska Čaršija, Njeni Esnafi i Obrti za Vrijeme Osmanlijske Uprave", Narodna Starina, VI/14, Zagreb 1927, s. 15-58; Mehmed Mujezinović, Islamska Epigrafika u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1974, I, 7-533; a.mlf. - Džemal Čelić, Stari Mostovi u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1998, s. 23-29, 97-134; Džemal Čelić, Sarajevo i Okolica, Zagreb 1979, s. 9-64; Ömer Bosnavî, Bosna Tarihi, Ankara 1979, s. 95, 111-117; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri II, III, 306-420; a.mlf., "Yugoslavya'da Türk Âbideleri ve Vakıfları", VD, sy. 3 (1956), s. 194-206; Milan Gojković, Stari Kameni Mostovi, Beograd 1989, s. 138-142; İlhan Şahin, "Osmanlı Döneminde Sarayova (Saraybosna)'nın Kuruluşu ve Yükselişi (1455-1561)", Bosna-Hersek, İstanbul 1992, s. 22; Nijazija Koštović, Sarajevo Izmedu Dobrotvorstva i Zla, Sarajevo 1995, tür.yer.; Enver Imamović, "Korijeni Sarajeva-Prethistorija i Antika", Prilozi Historiji Sarajeva, Sarajevo 1997, s. 11-17; Amina Kupusović, "Vakufnama Isabega Ishakovića", a.e., s. 47-51; Avdo Sućeska, "Sarajevo u Bunama Sedamnaestog i Osamnaestog Stoljeća", a.e., s. 77-81; Hatidža Čar, "Nemuslimansko Stanovništvo Sarajeva u Sedamnaestom Stoljeću", a.e., s. 83-91; Muharem Omerdić, "Derviši i Tekije u Sarajevu", a.e., s. 129-139; Lejla Gazić, "Sarajevo u Ljetopisima Sedamnaestog i Osamnaestog Stoljeća", a.e., s. 225-229; Behija Zlatar, "Zlatni Period Sarajeva", a.e., s. 53-60; a.mlf., "Popis Vakufa u Bosni iz Prve Polovine XVI Vijeka", POF, XX-XXI/1970-71 (1974), s. 113-114; Salih Sidki Hadžihuseinović (Muvekkit), Povijest Bosne, Sarajevo 1999, I, 111-130; Šaćir Sikirić, "Sarajevske Tekije", Narodna Starina, VI/14, (1927), s. 77-79; Ibrahim

Kemura, “Pregled Sarajevskih Vakufa u Godini 1889. i 1913.”, POF, XXXIV (1971), s. 462-481; Ferhat Šeta, “Islamska Vjerska Zajednica u Bosni i Hercegovini od 1878. do Imenovanja Prvog Reis-ul-Uleme”, Islamska Misao, XI/128, Sarajevo 1989, s. 39-42; A. Riedlmayer, “Maziyi Silmek: Bosna-Hersek’teki Kütüphanelerin ve Arşivlerin Tahribi” (trc. Yaşar Tonta), Türk Kütüphaneciliği, IX/3, Ankara 1995, s. 337-341; Kāmûsü’l-a‘lâm, II, 1388; M. Filipović - S. Ćorović, “Sarajevo”, Narodna Enciklopedija, Zagreb 1929, IV, 28-30; V. Ć., “Aneksija Bosne i Hercegovine”, Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1955, I, 114-115; B. Kan, “Sarajevski Atentat”, a.e., Zagreb 1968, VII, 141-143; M. Joć, “Sarajevsko Polje”, a.e., VII, 143; a.mlf. - S. Ti., “Sarajevo”, a.e., VII, 136-141; Besim Darkot, “Bosna-Saray”, İA, II, 735-736; A. Popovic, “Sarajevo”, EI^{2} (İng.), IX, 28-34; Abdürraûf Ruhbân, “Sarayevo”, el-Mevsûᶜatü’l-ᶜArabiyye, Dımaşk 2004, X, 795-797.

Muhammed Aruçi

SÂRBÂN AHMED

(ö. 952/1545)

Bayramî Melâmîliğine mensup sûfî ve şair.

Hayrabolu'da doğdu. Hayatı hakkında bilinenler Nev'îzâde Atâî'nin verdiği bilgilere dayanmaktadır. Atâî, onun Kanûnî Sultan Süleyman'ın 940 (1533-34) yılında çıktığı Irakeyn Seferi'nde sârbân (deveci) olarak padişahın hizmetinde bulunduğunu, ordu Karaman'da iken Bayramî meşâyihinden Pîr Ali Aksarâyî ile görüştüğünü, bu sırada ona intisap ettiğini, Hayrabolu'ya dönüp irşad faaliyetini sürdürdüğünü, 952 (1545) yılında burada vefat ettiğini, cezbe sahibi bir kişi olarak tanındığını, meşrebi dolayısıyla zındıklıkla suçlandığını, bununla birlikte yüksek mânevî mertebelere ulaşmış, keramet sahibi velîlerden sayıldığını belirtir (Zeyl-i Şekāik, s. 70).

Bayramî Melâmîleri'nden Sarı Abdullah Efendi ise Sârbân Ahmed'in Irakeyn Seferi'ne sersârbân sıfatıyla katıldığını, Pîr Ali Aksarâyî'nin ondaki yeteneği keşfedip kendisine iltifat ettiğini, sefer dönüşü ordudan ayrılarak onun yanında kaldığını, seyrü sülûk döneminde Ahmedî ve Kaygusuz mahlasıyla söylediği çok sayıda şiiri bulunduğunu kaydederek, "Varımı ol dosta verdim hânümânım kalmadı / Cümlesinden el yudum pes dü cihânım kalmadı" beytiyle başlayan şiirini ve hanımıyla ilgili bir menkıbesini nakleder (Semerâtü'l-fuâd, s. 252-256). Yine Bayramî Melâmîleri'nden olan La'lîzâde Abdülbâki Efendi bu bilgileri tekrarlar. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, aynı bilgileri aktardıktan sonra Sârbân Ahmed'in iki mektubuyla ona ait olduğunu söylediği bazı şiirleri kaydeder. Mehmed Ali Ayni, Sâdık Vicdânî, Bursalı Mehmed Tâhir, Hüseyin Vassâf gibi müellifler Sârbân Ahmed hakkında yukarıdaki bilgileri tekrarlamışlardır.

Pîr Ali Aksarâyî'nin oğlu İsmâil Ma'şûkī'nin idamının ardından Bayramî Melâmîleri'nin kutbiyyet makamına Sârbân Ahmed geçmiş, Bayramî Melâmî silsilesi ondan sonra müridlerinden Hüsâmeddin Ankaravî tarafından sürdürülmüştür. Sârbân Ahmed, tarikat mensupları için son

derece kritik olan bu dönemde Atâî'nin de belirttiği gibi hakkında bazı olumsuz söylentiler çıkmakla birlikte devletin takibatına uğramadan faaliyetine devam etmiş, ancak Hüsâmeddin Ankaravî takibattan kurtulamamıştır. Sârbân Ahmed'in diğer bir müridi "Kaygusuz" mahlasıyla şiirleri olan Vizeli Alâeddin Efendi'dir. Alâeddin Efendi'nin yetiştirdiği Gazanfer Dede zındık ve mülhid olduğuna dair bir ihbar üzerine Vize'den İstanbul'a getirilerek Dîvân-ı Hümâyun'da muhakeme edilmiştir. Sârbân Ahmed ile pîrdaş olan ve kendisini yakından tanıması gereken Mir'âtü'l-ışk müellifi Abdurrahman el-Askerî'nin eserinde ondan hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Sârbân Ahmed'in kabri üzerine sonraları bir türbe inşa edilmiş, çeşitli onarımlar geçiren türbe son yıllarda özelliksiz bir mimariyle yenilenmiştir. Türbe bugün Hayrabolu Kur'an Kursu'nun bahçesi içinde kalmıştır.

Abdülbaki Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler adlı eserinde önce yukarıda anlatılan kaynaklar çerçevesinde bir Sârbân Ahmed portresi çizmiş (s. 54-70), kitabın sonuna koyduğu ilâve kısmında Ahmed Sârbân'a ait divan nüshalarının üzerinde "Dîvân-ı Ahmed Sârbânî" (İÜ Ktp., TY, nr. 802), "Dîvân-ı Ahmed Sârbân Dukakinzâde" (İÜ Ktp., Hâlis Efendi, nr. 7169 [yeni nr. TY, nr. 2830/1]), başka bir nüshada ise "Dîvân-ı Ahmedî" (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 15) diye yazılmış olduğunu söyleyerek Ali Emîrî Efendi'nin bu nüshaya eklediği bilgileri aktarır. Ali Emîrî'nin Mevlevî şairi Fasih Ahmed Dede'nin kendi hattıyla bir mecmuada gördüğü kaydına göre divanın sahibi Ahmed Bey, Dukakinzâde Ahmed Paşa'nın oğludur. Şair Fasih'in de babası Dukakinzâde Ahmed Bey'dir. Abdülbaki Gölpınarlı bu bilgiye dair bazı mülahazalardan ve tezkire müelliflerinin, Dukakinzâde Ahmed Bey'in "ağır zeâmeti ve hayli şevket ve riyâset var iken" inzivaya çekilmeyi tercih ettiğine ve tasavvufî şiirleri bulunduğuna dair verdiği bilgileri naklettikten sonra Sârbân Ahmed ile Dukakinzâde Ahmed Bey'in aynı şahıs olduğunu kesin bir dille

ifade etmiştir. Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler'den bir yıl sonra yayımladığı Melâmî Edebiyatı Metinleri I Kaygusuz Vizeli Alâeddin adlı çalışmasında Sârbân Ahmed veya Dukakinzâde Ahmed adına kayıtlı bazı divan nüshalarıyla şiir mecmualarında yer alan "Kaygusuz" mahlaslı şiirlerin Sârbân Ahmed'e değil müridi Vizeli Alâeddin'e ait olduğunu tesbit etmiştir. Bu eserde de Sârbân Ahmed'in Dukakinzâde ile aynı kişi olduğu

görüşünü sürdüren Gölpınarlı, 1936 yılında yayımladığı Yunus Emre adlı kitabında Dukakinzâde'nin Ahmed Sârbân olduğuna dair daha önce kaydettiği bilgilerin yanlış olduğunu söylemiş (s. 298, 299), ancak ayrıntılı bilgi vermemiştir. Türk Şairleri adlı eserinin "Ahmed (Dukakinzâde)" maddesinde kaynaklardaki bilgileri değerlendiren Sadettin Nüzhet Ergun, Sârbân Ahmed ile Dukakinzâde'nin ayrı kişiler olduğu sonucuna ulaşmış ve yeni belgeler bulununcaya kadar eldeki divanın Dukakinzâde Ahmed Bey'e ait olduğunun kabul edilmesi gerektiğini söyleyerek Abdülbaki Gölpınarlı'ya itiraz etmiştir. Gölpınarlı ise daha sonra yayımladığı bir çalışmasında, "Dukakinzâde'nin mezarı Eyüp'tedir, mezar taşı mevcuttur, vefat tarihi 964'tür. Artık bu zat Ahmed Sârbân'dan tamamen ayrılmıştır" demiş (Yunus ile Âşık Paşa, s. 48), fakat şiirlerin kime ait olduğu konusunda bir şey söylememiş, daha sonraki çalışmalarında da bu konu üzerinde durmamıştır. Nejat Sefercioğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yayımlanan "Dukakinzâde Ahmed" maddesinde (IX, 549-550) bu ikisinin ayrı kişiler olduğu görüşünden hareketle divanda yer alan manzumelerin yanlışlıkla Sârbân Ahmed adına kaydedildiğini, kesin bilgiler bulununcaya kadar bunların Dukakinzâde Ahmed Bey'e ait olduğunun kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Kütüphanelerde Ahmed Sârbân veya Dukakinzâde Ahmed Bey adına kayıtlı divan nüshaları üzerine Hüseyin Süzer tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır (Dukakinzâde Ahmed Bey Divanı, 1994, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bu çalışmada Sârbân Ahmed ve Dukakinzâde Ahmed Bey'in ayrı kişiler ve şiirlerin Dukakinzâde'ye ait olduğu görüşünden hareket edilmiştir. Ancak hazırlayanın, "Küntü kenzen gencine mâlik olan sultan dede" mısraıyla başlayan "dede" redifli manzumenin tamamında Oğlan Şeyh İsmâil Ma'şûkī'den bahsedildiğini söylemesi, "Pîr olup şekl-i beşerde ârif-i rabbânîdir / Ana rahminden velâyet gösteren Oğlan Dede" beytinde Pîr Ali Aksarâyî ve oğlu İsmâil Ma'şûkī'ye açıkça atıfta bulunulması divanın Dukakinzâde'ye ait olduğu görüşüyle çelişki arzetmektedir. Öte yandan tamamen melâmet neşvesi ve Ehl-i beyt muhabbetiyle dolu yaklaşık 3000 beyit ihtiva eden divanın seyrü sülûk görmüş sûfî bir şaire ait olması gerekir ki bu özellik Sârbân Ahmed'e uymaktadır. Son zamanlarda yapılan bir çalışmada Sârbân Ahmed'in asıl adının Dukakinzâde Ahmed olduğu belirtilmiş, fakat ayrıntılı bilgi verilmemiştir (Ocak, s. 307). Divanın Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bulunan iki nüshası üzerine (nr.

74, 82) Ayfer Kayabaşı tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (Sârban Ahmed ve Divanı, 1995, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 65, 70; Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Dîvan, İÜ Ktp., TY, nr. 333, s. 78; Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, s. 252-256; Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137, vr. 12a, 35a; La'lîzâde Abdülbaki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 30, 33; Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, s. 15-29; Tomar-Melâmîlik, s. 52, 53; Mehmed Ali Ayni, Hacı Bayram-ı Velî, İstanbul 1343, s. 118-121; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 474-478; Osmanlı Müellifleri, I, 20; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 54-70, 340-351; a.mlf., Melâmî Edebiyatı Metinleri I: Kaygusuz Vizeli Alâeddin, İstanbul 1932, s. 1-72; a.mlf., Yunus Emre, İstanbul 1936, s. 298, 299; a.mlf., Yunus ile Âşık Paşa ve Yunus'un Bâtınîliği, İstanbul 1941, s. 48-49; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1936, I, 277-280; TYDK, I, 114, 141-143; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 307; Yavuz Tiryaki, "Hayrabolu'da Türk ve İslâm Eserleri", STAD, sy. 12 (1993-94), s. 26-27; Nejat Sefercioğlu, "Dukakinzâde Ahmed Bey", DİA, IX, 549-550.

Nihat Azamat

SARDİNYA

Akdeniz'de İtalya'ya bağlı ada.

İtalyanca adı Sardegna'dır (Sardenya); Arap kaynaklarında Sardinya, XIX. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında Sardunya şeklinde geçer. İtalya'nın Sicilya'dan sonra en büyük adası olup özerk bir bölgedir. Fransa'ya ait Korsika adasından Bonifacio adı verilen dar bir boğazla ayrılır, çevresindeki küçük adalarla birlikte yüzölçümü 24.090 km²'yi bulur. Çok yeri dağlık görünüşte olan adanın en yüksek yeri Gennargentu zirvesinde 1834 metreye ulaşır. Adanın merkezi Cagliari'dir. Eskiçağ'lardan beri kendine mahsus bir medeniyet geliştiren ve diğer Akdeniz adaları gibi dışarıdan gelen tesirlere açık kalan Sardinya bazı dönemlerde bağımsızlığını aramış, bir aralık oluşan devlete adını vermiştir. İslâm âlemiyle çeşitli zamanlarda ilişki içinde bulunmuş, bunun etkilerini günlük hayata, siyasete ve kültürüne yansıtmıştır.

Tarihî kaynaklarda adı milâttan önce XIII. yüzyıla kadar iner ve Mısırlılar'ın ada halkını Sardana diye andıkları belirtilir. Adanın milâttan önce IX. yüzyılda Fenikeliler'ce iskân edildiği bilinmektedir. Ardından Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altına girmiştir (m.ö. 238-m.s. 456). Hıristiyanlığın Avrupa kıtasında güçlenmeye başlaması üzerine din adamları adada etkili teşebbüsler yaptı ve Roma'da bulunan papalık idaresinin nüfuzunu sağladı. Bizans İmparatorluğu'nun kuvvetli zamanlarında Afrika'nın kuzey tarafındaki mahallî idareye bağlandı (534-1000). Merkezî otoritenin zayıflamasından sonra Cenova Cumhuriyeti ve Pisa gibi küçük devletlerin etkisine girdi. Napoli şehrine hâkim olan Aragonlar (1323-1479) ve İspanyollar (1479-1708)

burada idarelerini kabul ettirdiler. XVIII. yüzyılda İtalya'da dağınık olan küçük şehir devletleri daha geniş müstakil devletler haline geldiği sırada merkezi Torino olan Piemonte yöresi de bunlara katıldı; etraftaki şehirlerin birleşmesinin ardından bu siyasî teşekküle Sardinya Krallığı adı verildi. İtalyan birliği kurulduğu zaman (18 Şubat 1861) buranın son kralı olan II. Vittorio Emanuele oluşturulan meclis tarafından 17 Mart 1861'de yeni

devletin ilk kralı ilân edildi. Ada bu tarihten sonra bir eyalet şeklinde kaldı; hem kendi içinde hem İtalya merkez hükümeti tarafından çeşitli zamanlarda kabul edilen kanunlara göre mahallî bir idareye kavuştu. Günümüzde de imtiyazlı kanunlarla yönetilmektedir. Fakat belirli bir ekonomik gelişme hiçbir zaman gerçekleşmedi; tarım, hayvancılık, küçük el sanatlarına dayalı ekonomi yanında sanayi hiç kurulamadı. Tarihin en eski devirlerinden beri görülen susuzluk her bir aşamada menfi yönde etkili oldu. 1968'de başlayan anarşi hareketleri Avrupa kıtasında tesirini gösterirken Sardinya içinde çok daha fazla haklar elde etme ve bağımsız bir devlet kurma eğilimi ortaya çıktı. Alınan sert tedbirler neticesinde merkezî hükümet bunu bastırdı. Bunun yanında tarihin en eski çağlarından beri zengin bir kültür geleneğine sahip bulunan adanın bu özelliklerinin korunması için müzeler, araştırma merkezleri, kültür evleri kuruldu ve teşvik edildi. 1980'li yıllarda turizm hareketinin gelişmesi yeni bir iş sahasının açılmasına yol açtı, fakat ada halkının dışarıya göçü hiçbir zaman durdurulamadı. Bundan dolayı başta Afrika ülkeleri olmak üzere ucuz emek gücünü karşılamak için resmî veya gayri resmî yollardan adaya yönelik göç hareketi oldu. İslâm ülkelerinden çok sayıda aile buraya geldi. Günümüzde 4 milyon nüfus barındıran adada her türlü siyasî akım mevcuttur.

İslâm Dünyası ile İlişkiler. Sardinya diğer Batı Akdeniz adaları gibi İslâm denizcilerinin akınlarına hedef olmuştur. Çeşitli zenginlikteki ziraat varlığı ekonomik gelişmeleri de beraberinde getirmiş, Akdeniz'in en hareketli esir ticareti burada yoğunlaşmıştır. Afrika'nın kuzey sahillerine sahip olan müslüman idareciler ve denizciler Bizans egemenliğini zayıflatıp 84 (703) yılından itibaren adaya akınlar gerçekleştirdiler, ancak bu akınlar kalıcı olmadı. Bazı araştırmacılar bunu adalıların kendilerini çok iyi savunmasına ve ilâhî kuvvetlerin yardımına bağlar. Bu durumda sahilleri korumak için kaleler, gözetleme ve haber verme kuleleri inşa edildi, buraların malî ve idarî mesuliyetleri oralardaki ailelere verildi. Bunlar sonraki asırlarda büyük topraklar elde ederek adanın idaresinde söz sahibi oldular. 135'te (752-53) adaya büyük bir İslâm ordusunun gelip hâkimiyet kurduğu ve halkı cizye ödemeye mecbur tuttuğuna dair İslâm kaynaklarında verilen bilgiler Batılı kaynaklar tarafından teyit edilmez. Diğer büyük bir harekâtı 1010-1025 yılları arasında İspanya yarımadasında kurulmuş İslâm emirliklerine bağlı Mücâhidîler'in gerçekleştirdiği üzerinde durulur. Nitekim Mücâhid el-Âmirî 406'da (1015-16) 120 gemi ve 1000 süvariyle adanın büyük bir

kısmını fethetmişti. Buna karşılık kıta tarafında kurulmuş küçük İtalyan devletlerinin başta papalık olmak üzere bir müttefik ordusu gönderdikleri, bu gelişme vesilesiyle Katolik kilisesinin adada çok kuvvetli bir teşkilât tesis ettiği belirtilir. İslâm denizcilerinin akınları neticesinde bir askerî ve siyasî başarı elde edilmese de adanın coğrafî yapısı ve özellikleri İslâm coğrafyacılarınca kaydedildi. Ticarî ilişkilerin mahiyeti hakkında arkeolojik kalıntılar belirleyici oldu. Özellikle bulunan paralar (700-778 yılları arasına ait on bir sikke, yedisi bakır), müzelerdeki bazı örnekler ve az sayıdaki mezar kitâbeleri (1070 ve 1077 yıllarına ait kûfî yazılı kitâbeler) söz konusu münasebetleri aydınlatıcı bilgi sağlar. Ayrıca adanın toponimisinde Arapça adlara rastlanır.

Adanın Osmanlılar'la olan ilişkisi, Afrika'nın kuzey taraflarına sahip olup XV. yüzyıl sonunda kuvvetlenen İspanya Krallığı karşısında kendini müdafaa edemeyen mahallî beylerin Osmanlı himayesini istemeleriyle başlar. Mısır'ın ele geçirilmesi ve Kuzey Afrika sahillerine doğru hâkimiyetin genişlemesi Batı Akdeniz'deki Osmanlı gücünü arttırınca ada bundan etkilendi. XVI. yüzyılda Sardinya'yı da hedefleyen akınlar (meselâ 950'de [1543] Barbaros Hayreddin Paşa'nın akını) siyasî olduğu kadar ticarî, iktisadî, kültürel alanda yeni gelişmeleri beraberinde getirdi. XVI. yüzyıl başlarında Pîrî Reis ada ve çevresi hakkında askerî olduğu kadar iktisadî durumunu da gösteren ayrıntılı bilgiler verdi ve haritasını çizdi. 1560'ta siyasî ilişkiler hız kazandı. 1029-1036 (1620-1627) yılları arasında yapılan akınlar esnasında büyük miktarda mal, para ve köle elde edildi. XVIII. yüzyılda süren akınlar mahallî idarecileri zor durumda bıraktı. Osmanlı Devleti'ne bağlı Garp ocaklarının Batı kaynaklarında “Reggenze” olarak geçen Afrikalı / Mağribli denizcileri Osmanlı himayesi altında olmakla beraber Avrupa kıtasındaki devletlerle bir dizi antlaşma yaptı ve bunlar ada için belirli bir barış zemini getirdiyse de akınlar hiçbir zaman durmadı. Sardinya Krallığı adıyla ortaya çıkan devlet ise 1816'da Cezayir, Tunus ve Trablusgarp'ı yöneten beyler ve dayılarla diplomatik ilişkilere girişip konsolosluklar açtı. Esirler karşılıklı olarak serbest bırakıldı. 24 Haziran 1803'te adanın merkezi Cagliari'de düzenlenen büyük bir âyin esnasında İslâm dinini terkedip Hıristiyanlığa geçenler takdis edildi.

Osmanlı Devleti ile Sardinya Krallığı arasında XIX. yüzyıl başlarında İngiltere'nin aracı olması üzerine diplomatik ilişkiler başlatıldı ve kısa

zaman içinde ilerledi. Bu ilişkinin esas temeli Cenova Cumhuriyeti’ne dayanmaktaydı. Zira kuvvetini kaybedip tarih sahnesinden silinen Cenova asırların birikiminin uzantısını Sardinya içinde devam ettiriyordu ve girişimler neticesinde 25 Ekim 1823 tarihinde tamamlanan antlaşma yeni bir devri haber veriyordu. Böylece Osmanlı Devleti kendisine yeni bir müttefik edindi, devlet merkezi olan Torino’ya dâimî elçiler tayin edildi. Sardinya Krallığı, İstanbul’daki elçilik yanında konsolosluklar aracılığı ile İtalyan geleneğinin Şark topraklarında devamını sağladı. Osmanlı başşehrine gönderilen kıymetli

diplomatlar arasında Ludovico Sauli d’Igliano ile Romualdo Tecco kaleme aldıkları eserler sayesinde öne çıktılar. İlki memleketine döndükten sonra Cenova Devlet Arşivi’ndeki Şark’a dair kayıtları neşretti, diğeri de şarkiyat çalışmalarına eğilip eserler topladı, İran dili ve edebiyatı üzerine çalışmalar yaptı. Adlarını kalıcı kılanlar arasında askerî alandaki birikim ve deneyimini yeni ordu düzeninde uygulayan ve Rüstem Bey adıyla da şöhret yapan Giovanni Timoteo Calosso, İstanbul ve Anadolu hakkında yazıp resimlediği eserlerle bilinen Antonio Baratta sayılabilir. II. Mahmud zamanında getirtilen ve sonraları paşa rütbesini alan Giuseppe Donisetti’nin besteleri, yetiştirdiği Türk bestekârlar ve Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası vasıtasıyla varlığını sürdürmektedir. Sardinya Krallığı’nın ağırlığının duyurulmasını sağlayan gelişme Kırım harbine müttefik olarak katılmış olmasıyla ortaya çıktı. Savaş sırasında veya hastalık sebebiyle ölenler Feriköy Mezarlığı’nda özel hazîrelere gömüldüler. Yeniköy ve İstinye semtlerinde kurulan hastahaneler bir gelenek meydana getirdi. Bu tarihten sonra İtalyanlar’ın varlığı İstanbul ve liman şehirlerinde hep arttı ve Sardinya Krallığı yaptığı bir dizi antlaşma sayesinde Osmanlı Devleti’nin Avrupa’daki etkinliğini tanıttı. Bu devletin merkezine giden diplomatlar yeni bir anlayışın hazırlayıcısı oldular. Bugün adada mevcut İslâm cemaatinin tam sayısını vermek zor olsa da Fas ve Senegal asıllı olanlar çoktur. Bir miktar Türk vatandaşının bulunduğu 1990’daki bir istatistikte görülür. Cagliari Üniversitesi’nde bazı zamanlar şarkiyat çalışmalarına yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

P. Martini, Storia delle invasioni degli arabi in Sardegna, Cagliari 1861; A. Mori, Gli Italiani a Costantinopoli, Modena 1906, tür.yer.; S. Bono, I Corsari Barbareschi, Torino 1964, tür.yer.; a.mlf., Yeniçağ İtalya'sında Müslüman Köleler (trc. Betül Parlak), İstanbul 2003, tür.yer.; L. Veccia-Vaglieri, "Musulmani e Sardegna", Atti del I Congresso Internazionale di studi Nord-Africani (Cagliari 22-25 Gennaio 1965), Cagliari 1965, s. 233-240; E. de Leone, L'Impero Ottomano nel primo periodo delle Riforme (Tanzîmât) secondo fonti italiane, Milano 1967; B. Manca, Gli stati del Magreb e la politica estera del Regno Sardo (1773-1787), Milano 1971; M. G. Stasolla, Italia euro-mediterranea nel Medioevo: testimonianze di scrittori arabi, Bologna 1983, s. 295-303; A. Bausani, L'Italia nel Kitab-ı Bahriyye di Piri Reis, Venezia 1990, s. 46-52; G. Bonaffini, La vita e la storia di Ariadeno Barbarossa, Palermo 1993, tür.yer.; F. C. Casula, La Storia di Sardegna, Cagliari 1993; S. Allievi - F. Dassetto, Il ritorno dell'Islam. I musulmani in Italia, Roma 1993, s. 106; M. Pinna, Il Mediterraneo e la Sardegna nella cartografia musulmana, Nuoro 1996, II, 13-20, 50-91, 175-268; F. Russo, Guerra di Corsa. Raggualio storico sulle principali incursioni turco-barbaresche in Italia e sulla sorte dei deportati tra il XVI ed il XIX secolo, Roma 1997, I-II; Emre Aracı, Donizetti Paşa: Osmanlı Sarayının İtalyan Maestrosu, İstanbul 2006, s. 15-89; R. Sandri - Giachino e G. M. di Nomaglio, "La legazione sarda presso la Sublime Porta dal 1815 al 1849", Gli Italiani di Istanbul. Figure, comunità e istituzioni dalle riforme alla Repubblica 1839-1923, Torino 2007, s. 297-323; Muâhedât Mecmuası, I, İstanbul 1294, s. 108-130; G. Quazza, "La politica orientale sarda nei dispacci del Tecco (1850-1856)", Rassegna Storica del Risorgimento, XLVIII/4, Roma 1961, s. 663-680; G. d'Erme, "Romualdo Tecco (1802-1867), diplomatico sardo Orientalista", Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari, IX/3, (serie orientale 1), Milano 1970, s. 107-122; Münir Aktepe, "II. Mahmud Devrinde Osmanlı-Sardunya Münasebetlerine Dair Bazı Belgeler", TTK Belgeler, XI/15 (1986), s. 89-144; XII/16 (1987), s. 101-112; XIII/17 (1988), s. 183-212; P. Ardizzone, "Il Regno di Sardegna e le Reggenze Barbaresche: dalla difensiva all' offensiva", Studi Magrebini, nuova serie: II, Napoli 2004, s. 1-69; M. Costanza, "Antonio Baratta e Giovanni Timoteo Calosso: due sudditi Sardi nella Costantinopoli di Mahmud II", OM, XXIV, nuova serie:

LXXXV/1 (2005), s. 37-55; M. Brondino, “Ambizioni coloniali del Regno Sardo-Piemontese sulla Reggenza di Tunisi (1825-32)”, a.e., XXIV, nuova serie: LXXXV/2-3 (2005), s. 327-342; T. Crouther Gordon, “Sardinya”, İA, X, 207-208; G. Oman, “Sardāniya”, EI^2 (Fr.), IX, 50-51; Giovanni Scognamillo, “Donizetti Giuseppe”, DBİst.A, III, 99-100; Nuran Yıldırım, “İtalyan Hastanesi”, a.e., IV, 303.

Mahmut H. Şakiroğlu

SAREKAT ISLAM

Endonezya’da dinî-siyasî bir hareket.

Hacı Semenhûdî adlı Cavalı bir tüccarın önderliğinde Sarekat Dagang Islam (İslâm Ticaret Birliği) adıyla kurulan (1911) ve yerli müslüman halkın ticarî menfaatlerini Avrupalı ve Çin asıllı tüccarlara karşı korumak amacını taşıyan teşkilât, aristokrat bir aileden gelen Hacı Ömer Said Çokroaminoto’nun 1912’de üye olmasıyla yeni bir hüviyet kazandı. 10 Eylül 1912’de adı Sarekat Islam’a (İslâm Birliği) çevrildi ve tüzüğünde amacı “müslümanlar arasında kardeşlik, birlik ve karşılıklı yardımlaşma vasıtasıyla toplumdaki maddî ve mânevî gelişmişliği sağlamak” şeklinde ifade edildi. 1934 yılında ölümüne kadar teşkilâtın en etkili ve popüler lideri olan Çokroaminoto kuruluş döneminde sömürge hükümetine karşı sadakatli bir çizgi izledi ve daima Sarekat Islam’ın siyasî ve devrimci bir hareket olmadığını söyledi. Bununla birlikte bu söylem Hollandalı yetkililer arasında ihtiyatla karşılandı ve Sarekat Islam’ın hükümet aleyhtarı bir harekete dönüşebileceği endişesiyle ülke genelinde faaliyet göstermesine ancak 1916 yılında izin verildi. Bundan sonra teşkilât hızlı bir şekilde gelişerek üye sayısını 1917’de 800.000’e çıkardı. Böylece sosyal adaletsizliğe uğrayan kesimler ve umutsuz gruplar arasında taraftar bularak ülkenin ilk millî teşkilâtı haline geldi.

Sarekat Islam gelişmesinin paralelinde siyasî konulara eğilmeye başladı. 1916 yılındaki ilk millî kongrede Çokroaminoto, Endonezya toplumunun birliğini ve Endonezyalılar’ın bir millet olduğunu vurgulayarak Hollanda yönetimi altında ilk defa özerk bir yönetimin kurulmasını talep etti ve halkın siyasî konularda daha fazla sesini duyurabilmesi için bir halk temsilciler meclisi oluşturulmasını savundu. Önceleri kapitalizme ve sömürge rejimine karşı çıkan teşkilâtın lideri Çokroaminoto, 1924’te yazdığı Islam dan Sosialisme adlı eserinde ekonomik düşüncelerini sosyalizm temeline oturtmaya çalışırken dinî inancı ve Tanrı’nın varlığını kabul etmeyen Marksizm’i şiddetle eleştirdi. Çokroaminoto, diğer bir Sarekat Islam üyesiyle birlikte 1918’de hükümet tarafından yeni kurulan Volksraad adlı danışma meclisine tayin edildi. Bunlar, muhalif bir tutum

takınarak demokratik usulle seçilmiş bir parlamentonun oluşturulmasını isteyen radikal gruba katıldılar.

I. Dünya Savaşı sonrasında Sarekat Islam kendine ait gazetesi ve birçok şubesi vasıtasıyla geniş bir üyelik ağı kurmuş ve hükümetin çekindiği ülkenin en büyük millî hareketi haline gelmişti; artık sömürge yönetimine karşı yaygın halk protestoları ve yürüyüşler düzenlemekteydi. Fakat bu hızlı yükseliş devam etmedi; teşkilât 1920'li yıllarda iç çekişmeler, diğer teşkilâtlarla rekabet ve Hollanda baskısı sonucu zayıflamaya başlayarak biri solcu, diğeri İslâmcı olmak üzere iki gruba ayrıldı. İç çekişmelerin yoğunlaşmaya başlaması üzerine teşkilâtın üyelik oranında gerileme oldu ve özellikle çiftçilerin desteği kaybedildi. 1921'de yapılan altıncı kongrede Marksist grup teşkilâttan uzaklaştırıldı. Ayrıca Sarekat Islam bu yıldan itibaren sömürge yönetimini daha fazla eleştirmeye başladı ve ardından hükümetle iş birliği yapmama kararı alarak hicret politikası benimsedi. 1923 ve 1929 yıllarında iki aşamada Partai Sarekat Islam Indonesia (Endonezya İslâm Birliği Partisi) adlı milliyetçi bir siyasî partiye dönüştü. 1930'lu yıllarda

Persatuan Islam ile görüş ayrılıkları neticesinde müslüman toplum üzerindeki liderliğini kaybeden ve elinde eski üye sayısının yaklaşık % 1'i kalan kuruluş, Japon işgali döneminde parti olarak yasaklanmasına rağmen üyelerinin II. Dünya Savaşı sonrasındaki bağımsızlık çalışmalarında ve ülkenin siyasî hayatında önemli roller oynamaları sebebiyle yeniden itibar kazandı. 1947'de, Japonlar'ın 1943'te bütün İslâmî partilere ortaklaşa kurdurdukları Majlis Syura Muslimin Indonesia'dan (MASYUMI) ayrılarak tekrar müstakil bir parti haline geldi ve liderleri 1947-1957 yılları arasında oluşturulan altı koalisyon hükümetinde yer aldı. Varlığını 1973'e kadar devam ettiren Partai Sarekat Islam Indonesia, o yıl Suharto yönetiminin bütün İslâmcı partileri Partai Persatuan Pembangunan (Birleşik Kalkınma Partisi) adı altında birleşmeye zorlaması üzerine kendini feshederek bu partiye katıldı.

Endonezya'nın ilk siyasî ve millî uyanış hareketi sayılan Sarekat Islam ülkedeki müslüman halkın siyasal bilinçlenmesine önemli katkılar yapmış, dinî alanda yenilikçi bir çizgi izleyerek özellikle eğitim konularına yönelmiştir. Sarekat İslâm'ın çeşitli zamanlarda çıkardığı Oetoesan Hindia,

Sinar Djawa, Pantjaran Warta, Sarutomo gibi yayın organları ve Sarekat Tani (çiftçi teşkilâtı), Pergerakan Wanita (kadın kolu), Gabungan Sarekat Buruh (işçi teşkilâtı), Pemuda PSII (gençlik kolu), Sarekat Mahasiswa (öğrenci birliği) gibi yan kuruluşları da bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

J. Th. P. Blumberger, De Nationalitische Beweging in Nederlands-Indië, Haarlem 1931, s. 55-89, 311-338; a.mlf., "Sarekat Islam", Encyclopaedie van Nederlandsch Indië, 's-Gravenhage 1917-39, III, 694-703; A. K. Pringgodigdo, Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia, Djakarta 1950, s. 14-19, 46-57; R. van Niel, The Emergence of the Modern Indonesian Elite, The Hague 1960, s. 85-159; B. Dahm, Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence, Ithaca 1969, s. 10-20; D. Noer, The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900-1942, Singapore 1973, s. 101-152; S. Soebardi - C. P. Woodcroft-Lee, "Islam in Indonesia", The Crescent in the East: Islam in Asia Major (ed. R. Israeli), London 1982, s. 196-202; Kuntowijoyo, "Islam in Politics: The Local Sarekat Islam Movements in Madura: 1913-1920", Islam and Society in Southeast Asia (ed. Taufik Abdullah - Sharon Siddique), Singapore 1986, s. 108-135; C. C. Berg, "Sarekat Islam", İA, X, 208-215; F. R. von der Mehden, "Sarekat Islam", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 474-475; Ann Kumar, "Sarekat Islam", EI² (İng.), IX, 51-53; "Sarekat Islam", Ensiklopedi Islam, Jakarta 1999, IV, 253-257.

İsmail Hakkı Göksoy

SARF

(الصرف)

Arapça gramerinin kelime yapısıyla ilgili dalı.

Sözlükte "çevirmek, döndürmek" anlamındaki sarf kelimesi terim olarak biri amelî, diğeri nazarî olmak üzere iki şekilde kullanılır. Amelî sarf, asıl kabul edilen kelimeyi (masdar veya mâzi) lafız veya anlamla ilgili bir maksat için değişik fiil ve isim vezinlerine dönüştürmektir (tasrif). Nazarî sarf ise "i'rab ve binâ dışında kelime durumlarının kurallarını inceleyen ilim" diye tanımlanır. Müteahhir dilciler sarf ilmiyle tasrif ilmini eş anlamlı kabul ederken Sîbeveyhi gibi kadîm dilciler tasrifi, nahiv ilminin bir bölümü olarak gördükleri sarf ilminin bir cüzü sayar.

Sarf ilminde mebnî isimler, câmid fiiller ve harfler dışında çekimli bir fiil kökünden türeyen fiillerle isimler çerçevesinde mücerred (aslî) ve mezîd kalıplar, bunlara ârız olan harf ve hareke değişiklikleri demek olan ibdâl, i'lâl, kalb, hazif, idgam ve imâle durumları ele alınır. Fiiller kök fiiller ve türemişler (mücerred-mezîd) şeklinde iki kategoriye ayrılır. Üçlü kök fiil ve türemişleriyle dörtlü kök fiil ve türemişleri kök harfleri içinde illet harfi bulunup bulunmamasına göre yedi kategoride incelenir ve her birine ait mâzi, muzâri, emir ve nehiy kiplerinin mâlûm ve meçhule göre çekim şekilleri söz konusu edilir; illetli fiillerin çeşitli kalıp ve kiplerinde görülen harf ve hareke değişiklikleri açıklanır. Gerek kök gerekse türemiş fiil kalıplarına ait isimler olarak masdar çeşitleri, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, mübâlağa sîgaları, zaman, mekân ve alet isimleri, ism-i tafdîl, mensub ve musaggar isimler, isimlerde müzekker-müennes, müfred-tesniye-cemi durumları ele alınır.

Gerek fiil gerekse isim kalıplarında asıl ve ziyade harflerle bunların hareke ve sükûnları bir ölçüte göre belirlenir. Kadîm dilcilerden beri kullanılan ve "mîzân-ı sarfî" adı verilen bu ölçüt "feale"dir (فعل). Kökün ilk harfi fâ, ikinci harfi ayın, üçüncüsü "lâm"a tekabül eder. Kelime dört kök harfli ise mîzanın sonuna bir lâm (فعلل), beş kök harfli ise bir lâm daha (فعللل = سفرجل

gibi) eklenir. Kelimede zâit harf veya harfler varsa mîzanda karşılıklı yerlerine konarak ölçüt belirlemesi yapılır (تفعلل gibi). Mîzana "vezin" (binâ, sîga), ona uygun düşen kelime kalıbına da "mevzun" denilir. Kelimelerin köklerini belirlemede önem arzeden vezin bulma olgusu üzerinde kadîm dilcilerden beri önemle durulmuş, "mesâilü't-temrîn, el-mesâilü'l-avîsa, temsîl" adı verilen başlıklar altında birçoğu yapay olan güç bazı kelimelerin veznini çıkarma alıştırmaları yapılmıştır.

Zamanımıza ulaşan ilk müstakil sarf kitabı olan Ebû Osman el-Mâzinî'nin (ö. 249/ 863) et-Taṣrîf'inde isim ve fiil kalıpları bunları meydana getiren aslî ve ziyade harfler temelinde karışık ele alınmış, ibdâl, i'lâl, kalb, taz'îf adıyla anılan harf değişim ve dönüşümleri eserin ana konusunu teşkil etmiştir. Ancak modern zamanlarda yazılan sarf kitaplarında fiil ve isim kalıpları müstakil bölümler halinde incelenmiştir. Aynı eserlerde daha çok kıraat ilmini ilgilendiren el-ibtidâ' ve'l-vakf, idgam, işmâm, imâle ve revm gibi konulara ise yer verilmemiştir. Ali Kuşçu, ʿUnḳūdü'z-zevâhir adlı sarf kitabında farklı bir yöntem izleyip bu ilmin temeli olarak gördüğü vaz' ilmiyle iştikakı bir giriş mahiyetinde olmak üzere ayrıntılı biçimde ele almıştır.

Sarf meseleleri nahiv ilminin kuruluşundan itibaren bu ilmin konuları arasında karışık bir şekilde incelenmiştir. Sîbeveyhi gibi kadîm dilciler ve Radıyyüddin elEsterâbâdî sarfı nahvin bir cüzü diye görmüşlerdir. Nitekim zamanımıza ulaşan ilk gramer kitabı olan Sîbeveyhi'ye ait el-Kitâb'ın ikinci yarısının çoğunu sarfla ilgili bahisler teşkil eder. Bu yöntem daha sonra yazılan el-Muḳteḍab (Müberred), el-Uṣûl (İbnü's-Serrâc), el-Mufaṣṣal (Zemahşerî), el-ʿUbâb (Ukberî), el-Muḳarrib (İbn Usfûr el-İşbîlî), el-Elfiyye (İbn Mâlik) gibi nahve dair kitaplarda yankı bulmuş, bunların son kısımlarında sarf konularına yer verilmiştir. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin İrtişâfü'ḍ-ḍarab'ında, Süyûtî'nin Hemʿu'l-hevâmiʿinde de nahiv ve sarf konuları birlikte ele alınmıştır. Mâzinî, el-Kitâb'da bulunan sarf bahislerinden yararlanarak Kitâbü't-Taṣrîf'ini yazmıştır. Eserin zamanımıza ulaşan en eski sarf kitabı olması sebebiyle Mâzinî sarf ilminin kurucusu kabul edilmiştir. Ancak ondan önce Ali b. Hasan el-Ahmer (ö. 194/809), Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat'a da aynı adı taşıyan, günümüze ulaşmamış eserler nisbet edilmiştir. Mâzinî'den önce el-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ, el-Cemʿ ve'l-ifrâd, et-Taṣġīr (Ruâsî), el-Meṣâdir (Ali b. Hamza el-Kisâî),

el-Meṣâdir (Nadr b. Şümeyl), el-İştiḳāḳ, el-Hemz, Feʿale ve efʿale (Kutrub), el-Meṣâdir fi'l-Ḳurʾân, el-Maḳṣûr ve'l-memdûd, el-Müẕekker ve'l-müʾenneẕ,

el-İdġām (Ferrâ) gibi monografiler kaleme alınmıştır. Süyûtî, kelime veznini tesbit alıştırmasına dair Muâz b. Müslim el-Herrâ'dan (ö. 187/803) yapılan bir rivayete dayanarak onu sarf ilminin kurucusu saymış, Şeẕe'l-ʿarf fî fenni'ṣ-ṣarf sahibi Ahmed el-Hamelâvî de bu konuda ona uymuştur (bk. bibl.). Ancak bu görüş, temrin meselelerinin bir ilmin esaslarının ortaya konulmasından sonra ele alınabileceği gerekçesiyle kabul görmemiştir.

II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda kaleme alınan bu eserlerden sonra IV. (X.) yüzyıldan itibaren sarf ilmine dair birçok eser yazılmış olup başlıcaları şunlardır: Kāsım b. Muhammed el-Müeddib, Deḳāʾiḳu't-taṣrîf (nşr. Ahmed Nâcî v.dğr., Bağdat 1407/ 1987); Ebû Ali el-Fârisî, et-Tekmile; Rummânî, et-Taṣrîf; İbn Cinnî, et-Taṣrîfü'l-mülûkî ve el-Münṣıf fî şerḥi't-taṣrîf li'l-Mâzinî; Abdülkāhir el-Cürcânî, el-ʿUmde ve el-Miftâḥ; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Nüzhetü'ṭ-ṭarf; Neşvân el-Himyerî, Risâle fi't-taṣrîf; Kemâleddin el-Enbârî, el-Vecîz; Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (sarf kısmı); İbn Yaîş, Şerḥu't-Taṣrîfi'l-mülûkî; İbnü'l-Hâcib, eş-Şâfiye; Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye; İbn Usfûr, el-Mümtiʿ; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Mübdiʿ; Mekkûdî, el-Basṭ ve't-taʿrîf fî ʿilmi't-taṣrîf; İsâmüddin el-İsferâyînî, Mîzânü'l-edeb. Modern zamanlarda kaleme alınan eserlerden bazıları da şöylece sıralanabilir: Yûsuf Fâris Eftimus - Saîd Şukayr, Ṭîbü'l-ʿarf (Beyrut 1888); Hârûn Abdürrâzık, ʿUnvânü'ẓ-ẓarf (Bulak 1306/1889); Ahmed el-Hamelâvî, Şeẕe'l-ʿarf (Bulak 1312); Didkos Sinân, Menârü'l-elbâb (Orşelim 1903); Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Dürûsü't-taṣrîf (Kahire 1958); Seyyid Emîn Ali, Fî ʿİlmi'ṣ-ṣarf (I-II, Kahire 1975-1976); Fethî ed-Decnî, Fî ʿİlmi'ṣ-ṣarf (Küveyt 1979); Muhammed Ebü'l-Fütûh, ʿİlmü'ṣ-ṣarf (Kahire 1986); Ebüssuûd Haseneyn, ʿİlmü'ṣ-ṣarf (Kahire 1987); Fahreddin Kabâve, Taṣrîfü'l-esmâʾ ve'l-efʿâl (Beyrut 1408/1988); Abdülcebbâr Alvân, eṣ-Ṣarfü'l-vâżıḥ (Bağdat 1408/1988); Abdüsselâm b. Âmir, el-Müncid (Tunus 1990); Hâzim Ali, Taṣrîfü'l-esmâʾ (Kahire 1998); Fâris M. Îsâ, ʿİlmü'ṣ-ṣarf (Amman 1421/2000); Eymen Emîn Abdülganî, eṣ-Ṣarfü'l-kâfî (Beyrut 1421/2000); Abdullah M. el-Hatîb, el-Müstaḳṣâ (I-II, Küveyt 1426/2005); M. Hayr el-

Hulvânî, el-Muġni'l-cedîd (Beyrut, ts.). Ayrıca Reşîd eş-Şertûnî Mebâdiʾü'l-ʿArabiyye (I-IV, Beyrut 1960-1963), Mustafa el-Galâyînî Câmiʿu'd-dürûsi'l-ʿArabiyye (I-III, Kahire 1382/1962, 8. bs.), Abbas Hasan en-Naḥvü'l-vâfî (I-IV, Kahire 1973), Ali Rızâ el-Merciʿ ve Muhammed el-Antâkî el-Muḥîṭ adlı eserlerinde nahivle sarf konularını birlikte ele almışlardır.

İslâm dünyasında özellikle Osmanlı medreselerinde eş-Şâfiye (İbnü'l-Hâcib), el-Emsile, Binâʾü'l-efʿâl, el-Maḳṣûd (üçü de anonim), el-ʿİzzî (Zencânî) ve Merâḥu'l-ervâḥ (Ahmed b. Ali b. Mes'ûd) adlı muhtasar sarf kitapları yoğun ilgi görmüş, bunlarla ilgili çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmış, yeni baskıları ve Türkçe tercümeleri yapılmıştır. Sarf öğretiminde günümüzde de önemini koruyan son beş eser "sarf cümlesi" olarak tanınmıştır. Osmanlı döneminde Molla Fenârî Esâsü'ṣ-ṣarf fî ʿilmi't-taṣrîf, Ali Kuşçu ʿUnḳūdü'z-zevâhir, Cemâleddin İshak Karamânî et-Tevâbiʿ fi'ṣ-ṣarf, Birgivî Kifâyetü'l-mübtedî'yi kaleme almış, Bedreddin el-Aynî, Ahmed Dinkûz, Dede Cöngî ve Muslihuddin Mustafa Sürûrî gibi âlimler de medreselerde okutulan sarf kitaplarına şerh ve hâşiyeler yazmışlardır.

Anlatım dili Türkçe olan sarf kitaplarının telifi İskilibî'nin (ö. 1199/1785) Tuhfetü'l-ihvân'ı ile başlamış ve Tanzimat'tan sonra yoğunluk kazanmış olup başlıcaları şunlardır: Ali b. Hüseyin Edirnevî, Kavâidü'l-i'lâl ve'l-idgām (İstanbul 1276); Mazlûmzâde Mustafa, Teshîlü't-tasrîf (İstanbul 1286); Hacı İbrâhim Efendi, Tafsîlü't-te'lîf (İstanbul 1289); Abdülkerîm b. Hüseyin Amasyevî (İngiliz Kerim Efendi), Zübde fî ilmi's-sarf (İstanbul 1292); Mehmed Zihni, el-Müntehab (İstanbul 1303); Abdüssamed Refî, el-Muhtasar (İstanbul 1307); Muhammed Lutfî, Mücmelü's-sarf (İstanbul 1308); Fevzî Nâdirî, Türkçe Külliyyât-ı Kavâid-i Arabiyye'den Sarf Kısmı (İstanbul 1308); E. Serâyî, Mufassal Sarf-ı Arabî (İstanbul 1314); Komisyon, Mülahhas Sarf-ı Arabî (İstanbul 1314); Manastırlı Mehmed Rifat, İlm-i Sarf-ı Arabî; Hanbelîzâde Mehmed Şâkir, Temrinli ve İ'râblı Lisân-ı Arabî (sarf kısmı, İstanbul 1327, 1329). Son dönemde İmam-Hatip okulları ile Yüksek İslâm enstitüleri ve ardından İlâhiyat fakültelerinde, Edebiyat fakültelerinin Arap dili ve edebiyatı bölümlerinde ders kitabı ihtiyacını karşılamak üzere klasik eserlerin yeniden yayımlanması, tercümesi, ayrıca yeniden telif şeklinde bazı çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Telif eser yazanlar arasında Ahmet Ateş - Tahsin Yazıcı - Nihad M. Çetin,

Bekir Topaloğlu - Hayreddin Karaman, Hüseyin Atay - İbrahim Atay - Yakup İskender, M. Meral Çörtü, M. Sadi Çöğenli ve Hulûsi Kılıç yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, III, 640-641; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 72-73; II, 210-224; İbn Kuteybe, ʿUyûnü’l-aḫbâr, II, 155-160; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Semîr Câbir), Beyrut 1412/ 1992, VIII, 293-294; İbn Cinnî, el-Münṣıf (nşr. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn), Kahire 1373-79/1954-60, I, 4; ayrıca bk. neşredenlerin ilâvesi, III, 233-270; Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Nüzhetü’ṭ-ṭarf fî ʿilmi’ṣ-ṣarf (nşr. ve şerh Yüsriyye M. İbrâhim Hasan), Kahire 1413/1993, I, 37-49; İbn Hişâm en-Nahvî, Nüzhetü’ṭ-ṭarf fî ʿilmi’ṣ-ṣarf (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1410/1990, neşredenin girişi, s. 50-87; Süyûtî, el-Müzhir (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), II, 395-417; J. Fück, el-ʿArabiyye (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire 1370/1951, s. 7-50; M. Muhyiddin Abdülhamîd, Dürûsü’t-taṣrîf, Kahire 1378/ 1958, s. 4-9; M. Abdülkādir Udayme, el-Muġnî fî taṣrîfi’l-efʿâl, Kahire 1382/1962, s. 7-31; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Kahire 1964, II, 277-292; Hüseyin Nassâr, el-Muʿcemü’l-ʿArabî: Neşʾetühû ve teṭavvürüh, Kahire 1968, I, 15-36; Ömer Rızâ Kehhâle, el-Luġatü’l-ʿArabiyye ve ʿulûmühâ, Dımaşk 1391/1971, s. 143-154; Abduh er-Râcihî, Fıḳhü’l-luġa fi’l-kütübi’l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 34-35, 144-150; Fahreddin Kabâve, İbn ʿUṣfûr ve’t-taṣrîf, Beyrut 1410/1981, s. 15-54; Ahmed Hasan el-Kehîl, et-Tibyân fî taṣrîfi’l-esmâʾ, Kahire 1402/1982, s. 5-16; M. Sâlim Muhaysin, Taṣrîfü’l-efʿâl ve’l-esmâʾ fî ḍavʾi esâlîbi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1407/1987, s. 9-22; İsâm Nûreddin, Ebniyetü’l-fiʿl fî Şâfiyeti İbni’l-Ḥâcib, Beyrut 1418/1997, s. 111-133; Abdülhamîd Anter, Taṣrîfü’l-efʿâl ve muḳaddimetü’ṣ-ṣarf, Medine 1409, s. 9-38; Hasan Hindâvî, Menâhicü’ṣ-ṣarfiyyîn ve meẕâhibühüm, Dımaşk 1409/1989, s. 5-73; Selami Bakırcı - Kenan Demirayak, Arap Dili Grameri Tarihi, Erzurum 2001, s. 17-32, 183-204; Ahmed el-Hamelâvî, Şeẕe’l-ʿarf fî fenni’ṣ-ṣarf (nşr. Alâeddin Atıyye), Beyrut 1422/2002, neşredenin girişi, s. 6-8; Hadîce el-Hadîsî, Ebniyetü’ṣ-ṣarf fî Kitâbi Sîbeveyhi, Beyrut 2003, s. 19-30;

Abdüllatîf Muhammed el-Hatîb, el-Müstaḳṣâ fî ʿilmi'ṣ-ṣarf, Küveyt 1424/2003, I, 11-38; İsmail Durmuş, "Nahiv", DİA, XXXII, 300-306; C. H. M. Versteegh, "Taṣrīf", EI² (Fr.), X, 386-387.

Hulûsi Kılıç

SARF

(الصرف)

Paranın parayla değişimini konu edinen akid anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "savmak, çevirmek, harcamak, değiştirmek, nakletmek, altın parayla gümüş parayı değiştirmek, bir para diğerine üstün olmak" gibi anlamlara gelen sarf kelimesi fıkıhta paranın para ile değişimini konu edinen akdi ifade eder. Sarf işini meslek edinen kişiye sayrafî veya sarrâf denir. Bu akde sarf isminin verilmesi kelimenin kökündeki "nakletme" veya "üstünlük" mânasıyla açıklanarak bedeller akid

meclisinde karşılıklı şekilde el değiştirdiği veya bir paranın diğerine göre kalite ve değer yönünden bir üstünlüğe sahip olmasının değişimin sebebini oluşturduğu için sarfın bu adı aldığı, paralar arasındaki kalite farkını anlayan kişiye de bu sebeple sarraf dendiği belirtilmiştir (Zemahşerî, II, 295). Sarf kelimesine ait para değişimi mânasının Ârâmîce etkisi altında geliştiği de söylenmiştir (EI2 Suppl. [İng.], s. 703). Sarf kelimesinin çeşitli türevleri, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde sözlük anlamında yaygın biçimde kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣrf" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ṣrf" md.). Terim mânasıyla sarf temel hadis eserlerinin büyûʿ, ticârât vb. bölümlerinde yer alan sahâbe ve sonraki nesillere ait ifadelerde sıkça geçmektedir (Buhârî, "Büyûʿ", 78, 80; İbn Mâce, "Ticârât", 50). Sarf "değişime konu edilen paralar arasındaki oran" (parite / kur) anlamında da kullanılmıştır (İbn Rüşd, VII, 23). İslâm'ın ilk dönemlerinde altın ve gümüşün kendi içlerinde ve çapraz olarak değişimiyle sınırlı olan sarf daha sonra para işlevi gören diğer metalleri de kapsamına almıştır. Modern dönemde ise sarf altın, gümüş ve diğer metalleri konu edinen değişimin ötesine geçerek ağırlıklı biçimde kâğıt para çerçevesindeki döviz alım satım işlemlerine (kambiyo / exchange) kaymış, bu tür işlemlerin yapıldığı yer olan banka modern Arapça'da aynı kökten türetilen masrif kelimesiyle karşılanmıştır.

İslâm'ın ana kaynaklarında helâl ve meşrû kazancın önemiyle haksız

kazanca yol açan yöntem ve uygulamalara karşı alınacak tedbirler üzerinde ısrarla durulmuş, fakihler bunların ayrıntılarıyla ilgili öneriler geliştirmiştir. Bu tedbirler genellikle tarafların yaptıkları akid hakkında yeterli bilgiye sahip olmaması (cehalet), belirsizlik (garar), hile ve faiz (ribâ) gibi hususlarla ilgilidir. Karşılıklı bedellerin her ikisinin de paradan ibaret olduğu sarf ribâya bulaşmaya yatkın bir yapıda olduğundan bu yasağa bulaşmadan paranın parayla değişiminin sağlanması sarf akdiyle ilgili fıkıh doktrininin özünü oluşturur. Ribâ yasağını düzenleyen hadislerde altın ve gümüş kendi cinsiyle mübadele edilecekse bedellerin peşin ödenmesi ve eşit miktarda olması, değişimin farklı cinsler arasında olması halinde sadece bedellerin peşin ödenmesi şart koşulmuştur (Müslim, “Müsâḳāt”, 75-85; ribâ yasağının kapsamı ve ayrıntılarıyla ilgili görüş ayrılıkları hakkında bilgi için bk. FAİZ). Fıkıh literatüründe sarf akdini ilk dönemlerden itibaren müstakil bir bölüm halinde (kitâbü’s-sarf) işleyenler bulunsa da genel temayül konuyu bey‘ / büyû‘ bölümünün bir alt başlığı halinde ve özellikle ribâ ile birlikte işleme yönünde olmuştur. Fıkıh eserlerinde geniş anlamıyla bey‘ iki bedelin karşılıklı değişimini konu edinir. Değişime konu olan bedellerin durumu bey‘in alt türlerini belirler. Karşılıklı bedellerden para niteliğinde olanlar (dirhem ve dinar: nukūd) sürekli semen konumunda olup bunların birbiriyle değişimi genel anlamda bey‘ akdi kapsamında olmakla birlikte özel olarak sarf adını alır (ayrıca bk. MEBÎ‘; SEMEN). Altın ve gümüş gibi farklı cinsten paraların değişiminin fıkıhta sarf adını alacağında ihtilâf yoktur; ancak bir paranın kendi cinsiyle, meselâ altının altınla veya gümüşün gümüşle değişimine fakihlerin çoğunluğu sarf adını verirken Mâlikîler bu tür değişim için tartı yoluyla gerçekleşmişse “murâtala”, sayıyla yapılmışsa “mübâdele” terimlerini kullanmışlardır. Fıkıh doktrinindeki sarf hükümleri bu iki metalden mâmul malların yanı sıra para işlevi gören başka metallere de teşmil edilmiştir. Modern dönemde metal para sistemi terkedilip kâğıt para sistemine geçildiğinden klasik sarf modeli bu yeni yapıya uyarlanmaya çalışılmaktadır (bu konuda bazı değerlendirmeler için bk. Durmuş, bibl.).

Sarf Akdinin Rükün ve Şartları. Sarf akdinin rükünleri Hanefîler’e göre icap ve kabulden ibaret olup taraflar, ehliyet ve akdin konusu gibi hususlar kuruluş (in‘ikad) ya da sıhhat şartı sayılırken diğer mezhepler bunların tamamını rükün kapsamında değerlendirmiştir (bk. AKİD; BEY‘; İRADE BEYANI). Öte yandan bu akde özgü ileri sürülen şartlar, tamamen karşılıklı

bedeller arasında faize geçit vermeyecek biçimde bir değişimin gerçekleşmesini sağlamaya yöneliktir. Fıkıh doktrininde sarf akdinin şartlarıyla ilgili olarak ele alınan meseleler şu şekilde özetlenebilir: 1. Bedellerin Para veya Para Hükmünde Olması. Sarf akdine konu olan karşılıklı bedellerin para veya para hükmünde varlıklar olması gerekir. Para denildiğinde literatürde ilk akla gelen altın ve gümüşten mâmul sikkeler, yani dinar ve dirhemdir. Bu metallerin külçe, kalıba dökülmüş veya işlenmiş halde olması onların para olma özelliğini ortadan kaldırmaz. Hatta başka bir menkul eşyanın içine yedirilmiş ve onun ayrılmaz parçası haline getirilmiş olan altın ve gümüş parçaları da para hükmünde sayılmıştır. Öte yandan başka madenlerle karıştırılmış altın ve gümüş paralarla (mağşûş dirhem ve dinar) altın ve gümüş dışında demir, bakır gibi metallerden basılmış paraların (fels, çoğulu fülûs) piyasada tedavülde olması halinde sarf hükümlerine tâbi olacağı genel kabul görmüştür. Bedellerden birine veya ikisine para dışında bir malın eklenmesi durumunda eklenen malın ribâyı gizleme aracı olarak kullanılıp kullanılmadığı önem taşımaktadır. Bu tür işlemlerde eklenen malın değeri karşı bedeldeki fazlalığa paha yönüyle tekabül edebilecek durumdaysa bu işlem iyi niyetle yapılmış sayılır; fakat eklenen mal ile onun payına düşen karşı bedel arasında makul sayılmayacak bir fazlalık varsa bunun ribâ yasağını aşmaya yönelik bir hile olduğu kabul edilir. Fıkıh eserlerinde, genel kabul görmesi halinde altın ve gümüş dışındaki metallerin de para gibi işlem göreceği ve bunlara da sarf hükümlerinin uygulanacağı kabul edildiği gibi günümüzde baskın görüş piyasaya hâkim olması sebebiyle kâğıt paraya da sarf hükümlerinin uygulanması gerektiği yönündedir. İslâm Konferansı Teşkilâtı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, 11-16 Ekim 1986 tarihlerinde yapılan üçüncü dönem toplantısındaki 21 sayılı kararıyla bu kanaati desteklemiştir. Altın ve gümüşün Hz. Peygamber döneminde birtakım hükümlere tâbi tutulması öncelikle bunlardaki parasal özelliğe bağlı olduğundan para özelliği taşıyan her türlü varlığın aynı hükmü taşıması şâriin amacına uygun görünmektedir. Bu bakımdan sarf işlemiyle ilgili olarak getirilen kural ve kısıtlamalar, yabancı ülke parası ile yerli paranın alım satımı demek olan günümüzdeki döviz ticaretini doğrudan ilgilendirmekte olup vadenin söz konusu edilmediği durumlarda döviz değişim (kambiyo) işlemlerinin câiz olduğu günümüz fakihlerince benimsenmiş, İslâm Konferansı Teşkilâtı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi’nin 14-19 Kasım 1998 tarihlerinde yapılan on birinci dönem toplantısındaki 102 sayılı kararı da bu yönde olmuştur (bk.

NAKİT; PARA).

2. Aynı Cinsten Bedellerin Eşit Miktarda Olması (Mümâselet). Bu şart Resûl-i Ekrem'in, bedellerin tamamen eşit miktarda olmasını şart koşan "mislen bi-mislin" ve "sevâen bi-sevâin" ifadelerine (Müslim, "Müsâḳāt", 82, 88) ve bir sahâbînin altın işlemeli bir gerdanlığı altın para ile almak istemesi üzerine Hz. Peygamber'in gerdanlıktaki altının çıkarılmasını ve altının aynı miktar altın para ile değişimini, geri kalan kısmına da değer konarak satın alınmasını emretmesi (Müslim, "Müsâḳāt", 89-92) gibi uygulamalara dayanır. Fıkıh doktrininde sahâbenin de uygulamaları esas alınarak aynı cins çerçevesindeki sarf

işlemlerinde ayar ve işçilik farkı dikkate alınmaksızın eşit ağırlık şartına uymanın gerekliliği vurgulanmıştır. Ahmed b. Hanbel'den, işçiliğin başlı başına artı bir değeri bulunması sebebiyle sağlamla kırıklar arasında değişim yapılmasının câiz olmadığı yönünde bir rivayet de nakledilmiştir (İbn Kudâme, IV, 10-11; İbnü'l-Hümâm, V, 369; günümüz kuyumculuk uygulamasında işçiliklerin altın üzerinden hesaplanıp karşı bedeli oluşturan altına eklendiği, meselâ aynı ayar hurda altınla mâmul altın birbiriyle değiştirilirken işçiliğin ağırlık olarak takdir edilip ilgili bedele yansıtıldığı hakkında geniş bilgi için bk. Cengiz, s. 10-12). Bu şart gereği, tarafların miktar ölçümü yapmadan göz kararıyla veya tahmine dayalı (cüzâf) yapacakları işlem fâsid sayılmıştır. Karşılıklı bedeller eşit de olsa tarafların bundan habersiz oluşlarının akdi yine de etkileyeceği kabul edilmekle birlikte Hanefîler, akid meclisi dağılmadan yapılacak miktar belirleme işleminde bedellerin denk olduğunun anlaşılması halinde işlemin geçerlilik kazanacağını savunmuştur; zira akid meclisi farklı şeyleri bir araya getiren bir bütün sayılır (İbnü'l-Hümâm, V, 369). Mübâdele adını verdikleri aynı cins çerçevesinde sayıyla yapılan sınırlı miktardaki değişimlerde bedeller arasında küçük bir miktar farkının olabileceğini kabul eden Mâlikîler, bunu bütünüyle ticarî amaçlı değil taraflara kolaylık sağlama amacı gözeten bir işlem olarak görmüşlerdir. Tartıyla eşitliği tesbit etme şartını aramadıkları mübâdele işlemini Mâlikîler şu şartlar eşliğinde kabul etmişlerdir: İşleme konu edilen paraların sayıyla değişilebilen türden olması, sayının yediden fazla olmaması, aralarında oluşacak farkın sayı bakımından değil ağırlık hususunda olması ve bu fazlalığın da 1/6'yı aşmaması (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, V, 49). Öte yandan farklı cinsten metal paraların

değişiminde bedellerin eşit ağırlıkta olması şartının aranmamasında görüş birliği bulunmaktadır. Bu tür değişimlere konu edilecek bedellerin cüzâf yoluyla belirlenmesinde de bir sakınca görülmemiştir. Karşılıklı bedellerden her birinin altın ve gümüş karmasından oluşması halinde Züfer hariç Hanefîler bu tür sarfı geçerli sayarken diğer fakihler bunu câiz görmemiştir. Farklı izahlar getirmekle birlikte karşı çıkanlar temelde, karşılıklı bedellerdeki aynı cins madenin miktarları arasındaki eşitliği tesbit etmenin mümkün olmadığını ve bu durumun faiz şüphesi içerdiğini belirtmişlerdir. Hanefîler ise her iki bedelde yer alan farklı cinsten madenler arasında çapraz bir ilişki kurarak bu durumda eşitlik şartının aranmayacağını ileri sürmüşlerdir.

3. Tarafların Birbirinden Ayrılmadan Karşılıklı Bedelleri Kabzetmesi. Ayrı cinsten iki para arasındaki değer farkının her an değişime açık olması sebebiyle veresiye faizine (ribe'n-nesîe) düşmemek ve taraflar arasında ihtilâfa sebebiyet vermemek için sarfta karşılıklı bedellerin akid meclisinde kabzı şart koşulmuştur. Bu şart ilgili hadislerin "yeden bi-yedin", "hâe ve hâe" (peşin olarak) şeklindeki açık ifadesine dayanır (yk. bk.). Bir cinsin kendi içinde veya başka cinsle değişimini konu edinen her iki sarf türünde de bu şart gerekli görülmüş ve bu hususta icmâ oluştuğu belirtilmiştir (İbnü'l-Hümâm, V, 369; Buhûtî, III, 266). Sarfta iki bedelden birinin muayyen hale getirilmesi deynin deyn ile satışı yasağından sakınma düşüncesine dayanırken diğer bedelin muayyen hale getirilmesi faiz yasağından sakınma amacını taşımaktadır (İbnü'l-Hümâm, V, 380). Bu bağlamda fıkıh eserlerinde kabz ve ayrılma (teferruk) terimleri hakkında geniş açıklamalar yapılmıştır. "Tarafların ayrılması" yorumlanırken akid meclisini sona erdiren davranışlardan ziyade tarafların birbirinden bedenen ayrılmaları ölçü alınmıştır. Şöyle ki: Tarafların akid meclisini terketmeden bir başka işle ilgilenmeleri, hatta uyuyakalmaları, bayılmaları veya akdin yapıldığı yeri birlikte terkedip aynı istikamete birlikte gitmeleri bu şartın ihlâli olarak değerlendirilmemiştir (Serahsî, XIV, 3; Nevevî, IX, 180; Buhûtî, III, 266). Karşılıklı bedellerin kısmî kabzı durumunda fukahanın çoğunluğu kabzı gerçekleşen kısım itibariyle akdin geçerlilik kazandığı, geri kalan kısım itibariyle ise akdin geçersiz olduğu görüşündedir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde kısmî kabz halinde akdin bütünüyle geçersiz olduğu yönünde bir görüş vardır. Tarafların yanlarında para bulunmadığı halde sarf akdi yapıp henüz birbirlerinden ayrılmadan borçlandıkları edimi bir şekilde

temin edip meselâ üçüncü şahıslardan ödünç alarak borçlarını ifa etmeleri Ebû Hanîfe ve Şâfiî tarafından câiz sayılırken Züfer ve İbnü'l-Kāsım bunun sadece tek taraflı yapılmasını câiz görmüştür (İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 167). Öte yandan kabz şartının gereği olarak sarfta şart muhayyerliği Ebû Sevr dışındaki fakihler tarafından câiz görülmemiştir. Zira bedellerin akid meclisinde kabzedilmesi şartını etkisiz hale getirme sonucunu doğuracak bu muhayyerliğe imkân vermek tutarsızlık olarak değerlendirilmiştir.

Diğer taraftan para borcunun sarfa konu edilmesinin cevazı ve yapılan işlemin sarf mı yoksa istibdâl mi olacağı tartışılmıştır. Para borcunun farklı cins para üzerinden ödenmesi hususundaki anlaşma literatürde daha çok istibdâl diye bilinir. Fakat istibdâlin bu açıdan genel, sarfın ise özel bir terim olduğu söylenebilir. Şöyle ki: Deyn niteliğindeki borcun konusu sadece paradan ibaret olmayıp para dışındaki bir borç da ifa yerine edim anlaşmasına konu olabilir. Dolayısıyla hem para hem de para dışı bir borcun ifa sırasında tarafların anlaşmasıyla değiştirilmesi, yani farklı bir cinsten ödenmesi genellikle istibdâl adını alır. Bu çerçevede yapılan işlem eğer para ile para arası yapılmışsa sarftan ibaret bir istibdâl işlemi söz konusu olur. Vadesi dolan alacağın ifa sırasında sarfa konu edilmesi meselesinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Hâkim kanaate göre taraflar ayrılmadan önce kabzın gerçekleşmesi şartıyla böyle bir işlem geçerlidir (İbnü'l-Cellâb, II, 154-155). Bu görüşün delili şu hadistir: Vadeli olarak altın parayla deve satıp alacağını gümüş para üzerinden tahsil ettiğini, bazan da bunun aksini yaptığını Resûlullah'a aktaran İbn Ömer, günün fiyatıyla tahsilât yapmadan ayrılmamak şartıyla bunda sakınca olmadığı yönünde cevap almıştır (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 14). Bu grupta yer alan Ebû Hanîfe vadesi gelmemiş alacağın bile sarfa konu edilebileceği kanaatindedir. İbn Abbas ve İbn Mes'ûd gibi sahâbîlerin kavline dayanan diğer görüşe göre ise vadesi gelmiş olsun olmasın alacak sarfa konu edilemez. Bu görüşün gerekçesi altın ve gümüşün mübâdelesinde bedellerden birinin peşin, diğerinin veresiye olmasını yasaklayan hadisin umumi ifadesidir (Buhârî, "Büyûʿ", 78; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 167). İbn Kudâme, hadiste yasaklandığı belirtilen veresiye-peşin satımının bedellerden birinin peşin, diğerinin vadeli oluşu veya bedellerden birinin akid meclisinde kabzedilmesine karşılık diğerinin kabzedilmemesi olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir (el-Muġnî, IV, 51).

Esasen para borcunun sarf akdine konu olup olmayacağı meselesi borcun kaynağına göre farklılık arzeder. Bu yönüyle fıkıh literatüründe çeşitli akidlerden doğan para borçları ayrı ayrı değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Meselâ karz akdinden doğan para borcu sarfa elverişli sayılarak bu tür borcun tarafların anlaşması halinde ifa sırasında bir başka para cinsi üzerinden ödenmesi câiz görülmüştür. Karzın yanı sıra bey‘ akdinde semen

konumundaki edim de ifa sırasında istibdâle, dolayısıyla sarfa konu olabilirken sarf bedeliyle selemdeki re’sülmâl istibdâle elverişli sayılmamıştır. Vedîa olarak başkasına bırakılmış para da akid meclisinde mevcut değilse sarfa elverişli sayılmayıp karşı bedelin mecliste hazır bulunması ve kabza konu olması sarf için yeterli görülmemiştir; zira vedîa konusu para emanet hükümlerine tâbi iken sarfa konu edildiğinde emanet olmaktan çıkıp damân hükümlerine tâbi olur. Sorumluluk açısından statüsü değişen bu paranın akid meclisinde bulunmayıp kabza konu olmaması ihtilâfa sebebiyet verme potansiyeline sahiptir. Farklı para türlerinden oluşan karşılıklı alacaklar arasında sarf işlemi konusunda Ebû Hanîfe, alacağın vadesinin gelmiş olup olmamasına bakılmaksızın her hâlükârda bunun yapılabileceği görüşünü benimserken Mâlik, deynin deyn ile satışından kaçınmak amacıyla ancak muaccel olan karşılıklı alacaklar arasında sarfa imkân tanımıştır. Şâfiî ve Hanbelîler ise alacaklar arasında hiçbir şekilde sarf işlemi yapılamayacağı görüşündedir (İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, II, 166-167).

Bu bağlamda, peşin kabz şartının ihlâlinden dolayı klasik doktrinin fâsid saydığı pek çok sarf işlem çeşidinin, özellikle de çeşitli vadeli sarf işlemlerinin, günümüz dünyasında geniş uygulama alanı bulduğu ve bu işlemlerin çeşitli yönlerden incelenip özel araştırmalara konu edilmesi gereken fıkıh problemleri arasında bulunduğu söylenebilir (kabzın şekilleri ve özellikle günümüz uygulamaları ışığında kabz şartının değerlendirilmesi ve konuyla ilgili İslâm Fıkıh Akademisi’nin kararı hakkında bk. Mecelletü Mecmaꜥi’l-fıḳhi’l-İslâmî, VI/1 [1990], s. 771-772; ayrıca bk. KABZ).

Sarf Akdinde Ayıp Muhayyerliği. Sarf akdinde şart muhayyerliğinin kabul görmemesine mukabil ayıp muhayyerliği câiz görülmüştür. Hanefî ve Mâlikîler’e göre ayıplı bedel, altın veya gümüşten mâmul eşya gibi ferden

muayyen ise tarafların birbirlerinden ayrılmış olup olmadıklarına bakılmaksızın akid son bulur; zira bu tür bir bedelin telâfisi mümkün değildir. Fakat bedel para gibi ferden muayyen değilse taraflar bir arada bulundukları sürece akid sona ermez; çünkü borçlu ayıpsız bir bedel temin ederek akdin geçerliliğini devam ettirebilir. Taraflar birbirinden ayrıldıktan sonra ayıplı bedel geri verilmişse Ebû Hanîfe ve Züfer'e göre akid geçersiz olurken Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre iadenin yapıldığı mecliste ayıpsız bedel temin edilirse akid geçerliliğini sürdürür. Şâfiî ve Hanbelîler ise ayıplı bedelin, akidde ferden muayyen hale getirilmiş olup olmamasına bakarak tayin edilmiş bedelin tamamı ayıplı çıkmışsa akdin geçersiz olacağını, bir kısmı ayıplı çıkmışsa onunla sınırlı bir geçersizlik söz konusu olup alacaklıya akdi feshetme imkânı doğacağını, ayıplı bedel tayin edilmemiş olup bedeldeki kusur taraflar bir arada bulundukları sırada fark edilmişse ayıpsız bedel teminiyle akdin geçerliliğini sürdürmenin mümkün olduğunu, taraflar ayrıldıktan sonra ayıp farkedilmişse bu durumda karşılıklı kabz vuku bulmadan ayrılık meydana gelmiş olduğu için akdin geçersiz sayılacağını ifade etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Fâʾiḳ, II, 295; Lisânü'l-ʿArab, "ṣrf" md.; Şâfiî, el-Üm (nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib), Mansûre 1422/2001, IV, 53-66; Sahnûn, el-Müdevvene, III, 393-447; Tahâvî, el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370/1950, s. 75-77; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/1988, II, 153-159; Serahsî, el-Mebsûṭ, XIV, 2-90; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Saîd A'râb), Beyrut 1404/1984, VII, 7-65; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Ḳabes fî şerḥi Muvaṭṭaʾi Mâlik b. Enes (nşr. M. Abdullah Vülid Kerîm), Beyrut 1992, II, 820-825; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 162-167; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 3-65; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 180, 390-404; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 367-388; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 21-29; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 251-273; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 36-56; Refîk Yûnus el-Mısrî, el-Câmiʿ fî uṣûli'r-ribâ, Dımaşk 1991, s. 145-161; Abdullah Saeed,

Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation, Leiden 1996, s. 17-40; Abbas Ahmed Muhammed el-Bâz, Aḥkâmü ṣarfi’n-nuḳūd ve’l-ʿumlât fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve taṭbîḳātühü’l-muʿâṣıra, Amman 1419/1999, s. 39-78; Abdullah Durmuş, Fıkhî Açıdan Günümüz Para Mübadelesi İşlemleri (doktora tezi, 2008), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Haydar Cengiz, İslâm’a Göre Alışveriş ve Kuyumculuk, s. 10-12 (rapor maddenin doküman poşetindedir); Mecelletü Mecmaʿi’l-fıḳhi’l-İslâmî, VI/1, Cidde 1990, s. 771-772; IX/1 (1996), s. 6-367; XI/1 (1998), s. 431-614; “Ṣarf”, Mv.F, XXVI, 348-374; A. Zysow, “Ṣarf”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 703-706.

Bilal Aybakan

SARFE

(الصرفة)

Kur'ân-ı Kerîm'in erişilmez üstünlüğünü kanıtlamayı amaçlayan bir i'câzü'l-Kur'ân teorisi.

Sözlükte "geri çevirmek, engel olmak" anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câzü'l-Kur'ân teorisini ifade eder. Bazı müellifler, sarfe teorisinin ilk temsilcisi olarak Vâsıl b. Atâ veya Îsâ b. Sabîh el-Murdâr'ı gösterirse de kaynakların çoğunluğu bu teorinin ilk defa Nazzâm tarafından ortaya konulduğunu kaydeder. Bu telakkiye göre Kur'an, içerdiği edebî özellikler bakımından Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan bir mûcize olmayıp geçmiş ilâhî kitaplar gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gayba dair haberleri ihtiva eder. Fesahat ve belâgat itibariyle Kur'an'ın benzerini, hatta ondan daha üstün olan bir kitabı Arap ediplerinin meydana getirmesi aklen mümkündür. Ancak Allah, inkârcılardan Kur'an'la yarışma cesaret ve bilgisini onlardan alarak bu işi gerçekleştirmelerini engellemiştir. Bu sebeple Kur'an'ın mûcize oluşu, Allah'ın aslında yapma gücüne sahip oldukları bu işten inkârcıları geri çevirmesi (sarf) fiiliyle irtibatlıdır ve teori adını bu fiilden almıştır.

Sarfe teorisinin dayandığı ana fikir şöylece özetlenebilir: Bazı sûrelerde de açıklandığı üzere Kur'an'ın Arapça bir kitap olduğu ve Arap ediplerinin o dönemde edebiyatın üstün ürünlerini ortaya koyduğu bilinmektedir. Bu durum, Arap ediplerinin Kur'an'da bulunan metinlerin en azından bir kısmının benzerini üretebileceklerini gösterir. Aslında Kur'an'da insanlar tarafından söylenmiş bazı sözler nakledildiği gibi belâgat üstünlüğü taşımayan beyanlar da mevcuttur. Buna rağmen inkârcı Araplar'ın Kur'an'ın bir sûresinin benzerini yapmak için teşebbüse girişmemeleri kendi iradelerine bağlı bir olay olarak açıklanamaz; çünkü onlar dinlerini terketmeyi istemedikleri gibi Hz. Muhammed'in nübüvvet davasında başarılı olup kendilerini mağlûp etmesini de hiç arzu etmiyorlardı. Şu halde

inkârcı Araplar'ın güçlerinin bulunmasına rağmen Kur'an'a nazîre getirmeye girişmemeleri farkına varamadıkları gizli bir müdahalenin sonucu olmalıdır. Bu yönüyle sarfe bir tür hissî mûcize kabul edilebilir. Sarfeyi şöyle bir örnekle de açıklamak mümkündür: Eğer Allah nübüvvetle görevlendirdiği peygamberine elini sağa sola hareket ettirmeyi veya ayağını uzatmayı mûcize olarak verse, peygamber de bu hareketleri kimsenin yapamayacağını söylemesine rağmen insanlar bunları yapmaktan âciz kalsalardı bu hareketler o peygamber için hissî bir mûcize olurdu (Hattâbî, s. 20).

Sarfe teorisinin mahiyeti konusunda iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bir görüşe

göre sarfe, inkârcı Arap ediplerinin aslında Kur'an'ın benzeri bir eser ortaya koymaya güçleri bulunduğu halde amaçlarını gerçekleştirecek iradeyi Cenâb-ı Hakk'ın yok etmesidir. Nazzâm ve Rummânî bu görüştedir. İkincisine göre sarfe, Arap ediplerinin Kur'an'a benzer bir metin üretmeyi düşündükleri ve bunu gerçekleştirmeye çalıştıkları halde amaçlarına ulaşmalarını sağlayacak bilgi ve birikimi kendilerinde bulamadıklarını hayretle görmeleridir. Şiî âlimlerinden İbn Sinân el-Hafâcî bu görüştedir (Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, s. 82-83). Sarfe teorisi başta Vâsıl b. Atâ ve Nazzâm olmak üzere Îsâ b. Sabîh el-Murdâr, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî, Câhiz ve Rummânî gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelâmcılar tarafından benimsenmekle birlikte Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn Hazm, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi Sünnî ve İbn Sinân el-Hafâcî, Şerîf el-Murtazâ, Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şiî âlimlerince de kabul görmüştür.

Kur'an'ın doğrudan değil dolaylı ve izâfî bir mûcize olması sonucunu doğurduğu gerekçesiyle sarfe teorisi Ehl-i sünnet âlimlerince zayıf görülmüş ve Kur'an'ın tezine aykırı bulunmuştur. V. (XI.) yüzyıldan itibaren bu teori başta Ebû Bekir el-Bâkıllânî olmak üzere âlimlerin çoğunluğu tarafından eleştirilmiş ve bu sebeple fazla taraftar bulmamıştır. Yapılan eleştiriler şu noktalarda toplanmaktadır: 1. Kur'an'ın Allah kelâmı değil insan sözü olduğunu ileri süren inkârcı Araplar tehaddî âyetlerinde Kur'an'ın bir benzerini yapmaya açıkça davet edilmiştir. Bu ise iradelerinin kendilerinden alınmadığını gösterir. Aksi takdirde, güçlerinden yoksun

bırakılmış insanların Kur'an'la yarışmak üzere bir araya gelmeye, birbirlerine yardım etmeye davet edilmesi tehaddînin mantığı açısından anlamsız olur. 2. Müslümanlar Kur'an'ın i'câz özelliği taşıdığı konusunda icmâ etmiştir. Eğer onun benzerinin meydana getirilememesi Allah'ın engellemesine bağlı ise bu Kur'an'da bizâtihi i'câz özelliği bulunmadığı mânasına gelir (Kādî Abdülcebbâr, s. 232-233; Zerkeşî, II, 94). 3. Sarfe bir i'câz tarzı ve teorisi değil Kur'an'ın i'câzı etrafında ileri sürülmüş zayıf bir delil olabilir. Çünkü bu telakki, Kur'an'ın gerek dil özellikleri gerekse içerdiği bilgiler açısından beşer sözlerinden üstün bir tarafının bulunmadığı tezini ileri sürmektedir, bu ise inkârcıların temel iddiasıdır (M. Hasan Heyto, s. 79). Halbuki insanların belâgat ve fesahat özellikleri yanında içerdiği bilgiler açısından Kur'an'a denk bir eser meydana getirmeleri mümkün değildir. 4. Kur'an'ın benzeri ve dengi olmasa da Müseylimetülkezzâb, İbnü'l-Mukaffa' ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi şahısların ona nazîre yazdıklarına ilişkin rivayetler mevcuttur. Bunlar da sarfe teorisinin geçersizliğini gösterir. Çünkü söz konusu rivayetler, en azından bazı kimselerin Kur'an'a denk bir edebî eser yazma girişiminde bulunduğunu kanıtlayıcı niteliktedir (Zerkeşî, II, 95). 5. Hz. Peygamber'in nübüvveti Kur'an'ın, benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezinden hareketle temellendirilir. Şayet edebî yönü ve muhtevası itibariyle Kur'an'ın benzerinin ortaya konabileceği ileri sürülürse Resûlullah'ın nübüvveti temel dayanağından yoksun bırakılmış olur ve yalnız sarfe nazariyesi onun tek kanıtı haline gelirdi. Halbuki Kur'an'da sarfe kelimesi geçmediği gibi işaret yoluyla da olsa ona atıfta bulunulmaz, ayrıca bu hususa dair herhangi bir hadis mevcut değildir (Fethi Ahmed Âmir, s. 276). 6. Resûl-i Ekrem döneminde Arap edebiyatının zirvesinde bulunan bazı şair ve ediplerin fesahat ve belâgat yönünden Kur'an'ın kendi ürünleriyle karşılaştırılamayacak bir üstünlük taşıdığını itiraf ettikleri, bazı inkârcıların da cazibesine kapılarak okunan Kur'an'ı gizlice dinledikleri nakledilir. Bu rivayetler de sarfe teorisinin yanlışlığını kanıtlar (Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 258).

Sarfe Kur'an'ın mûciz oluşunu sadece fesahat ve belâgat noktasına indirgeyen bir teoridir. Bu teorinin aslını oluşturan, Allah'ın insan iradesi ve bilgisine müdahale ettiği tezini savunmak oldukça zordur, çünkü iman ve itaatle yükümlü tutulmak düşünce ve irade hürriyetini gerekli kılar. Ayrıca Hz. Peygamber'in gönderilişiyle birlikte nübüvveti kanıtlama aracı olarak

hissî mûcize devrinin kapandığı (el-İsrâ 17/59) ve Kur'an'ın fesahat ve belâgatı dışında da i'câz yönlerinin bulunduğu dikkate alınırsa sarfenin insanların çoğunluğuna hitap etmekten uzak, zayıf bir teori olduğu görülür. Her ne kadar İbn Hazm gibi bazı sarfe taraftarları Kur'an'ın sarfe dışında da i'câz yönlerinin bulunduğunu söylemişse de bunlara göre i'câzın merkezinde sarfe yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Rummânî, en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân (S̱elâs̱ü Resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân içinde, nşr. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 101-104; Hattâbî, Beyânü iʿcâzi'l-Ḳurʾân (a.e. içinde), s. 20; Bâkıllânî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Kahire 1349, s. 36-45; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. M. A. S. Abdülhalîm, BSOAS, LIV/1 [1991] içinde), s. 10; Kādî Abdülcebbâr, Tenzîhü'l-Ḳurʾân ʿani'l-meṭâʿin, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-hadîse), s. 232-233; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), III, 25-31; Fahreddin er-Râzî, en-Nübüvvât (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire-Beyrut 1406/1986, s. 177-182; Âmidî, Ebkârü'l-efkâr (nşr. Ahmed M. el-Mehdî), Kahire 1423/2002, IV, 73, 102-108; Safedî, el-Vâfî, XVII, 505; Zerkeşî, el-Burhân, II, 94-95; Mustafa Sâdık er-Râfiî, İʿcâzü'l-Ḳurʾân, Kahire 1381/1961, s. 162-165; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Mefhûmü'l-iʿcâzi'l-Ḳurʾânî ḥatte'l-ḳarni's-sâdisi'l-hicrî, Kahire 1984, s. 254-258; Ahmed Muhtâr el-Bezre, Fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1408/ 1988, s. 9; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, el-Beyân fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, Amman 1989, s. 81, 82-83, 108; Fethî Ahmed Âmir, Fikretü'n-naẓm beyne vücûhi'l-iʿcâz fi'l-Ḳurʾân, İskenderiye 1991, s. 29, 276; Ali Mehdî Zeytûn, İʿcâzü'l-Ḳurʾân ve es̱erühû fî teṭavvüri'n-naḳdi'l-edebî, Beyrut 1992, s. 49; M. Hasan Heyto, el-Muʿcizetü'l-Ḳurʾâniyye, Beyrut 1994, s. 79; M. Ömer Bâhâzık, Şerḥu risâleti Beyâni iʿcâzi'l-Ḳurʾân li'l-İmâm el-H̱aṭṭâbî, Dımaşk-Beyrut 1416/1995, s. 31-33.

Yusuf Şevki Yavuz

SARHOŞLUK

Sarhoşluk, kişinin içki veya uyuşturucu madde alması neticesinde ayıldıktan sonra o esnadaki söz ve fiillerini bilemeyecek derecede aklî melekelerinin zaafa uğramasını ifade eder. Arapça'da sarhoş (F. serhôş) sekrân, "sarhoş olma" sekr ve "sarhoşluk / sarhoş olma" hali sükr kelimeleriyle karşılanır. Kur'ân-ı Kerîm'de üçü sekrânın çoğulu sükârâ olmak üzere (en-Nisâ 4/43; el-Hac 22/2) yedi yerde sekr kökünden türeyen kelimeler geçer (el-Hicr 15/ 15, 72; en-Nahl 16/67; Kāf 50/19). Hadislerde sekrân ve sükr yanında aynı kökten türeyen kelimelerin kullanımına sıkça rastlanır (Wensinck, el-Muʿcem, "skr" md.).

Birey ve toplum için önemli zararları bulunduğundan İslâmiyet'te sarhoş edici içecekler kesin biçimde yasaklanmıştır. Resûl-i Ekrem'in ilk muhataplarını oluşturan toplumda içki alışkanlığı oldukça yaygın bulunduğundan bu konuda tedrîcî bir yöntem uygulanmış, önce içkinin bazı yararları bulunsa da zarar ve günahının daha büyük olduğunu (el-Bakara 2/219), ardından namaza sarhoşken yaklaşılmaması gerektiğini (en-Nisâ 4/43) bildiren âyetler ve nihayet bunları kesin biçimde yasaklayan Mâide sûresinin 90-91. âyetleri nâzil olmuştur. Hz. Peygamber de birçok hadisinde sarhoş edici içeceklerin haram olduğunu belirterek bu yasağı teyit etmiş ve ilgili hükümleri açıklamıştır (bk. İÇKİ).

Tıbbî anlamıyla sarhoşluk, alkol veya alkollü maddenin alınmasıyla sinir sisteminde depresyon yahut kısmî felçler meydana gelmesini ifade eder. Dokuların hayatî

özellikleri ve organizmanın işlevleriyle ilgili güçleri üzerinde etki yapan eroin, esrar, morfin, kokain gibi uyuşturucu maddeler de bir çeşit sarhoşluk meydana getirir (bk. UYUŞTURUCU). Kişinin fiil ehliyetine etkisi sebebiyle hukukun değişik dallarında ele alınan sarhoşluk ceza hukuku incelemelerinde daha özel bir yere sahiptir. Ağız, burun veya enjeksiyon yoluyla alınan alkol dışındaki maddelerin, hatta ağız dışında bir yolla alınan alkollü maddelerin sebep olduğu fizyopsişik hali sarhoşluk sayabilmek için kanunda bu konuda açıklık bulunması gerektiğini ileri süren ceza hukuku

yazarları bulunmakla birlikte hâkim kanaat, alınan maddenin mahiyeti veya vücuda giriş biçimi değil kişinin aklî melekelerinde meydana getirdiği olumsuz etkinin dikkate alınması ve aynı sonucu verdiği takdirde bu durumların da sarhoşluk kavramı içinde mütalaa edilmesi gerektiği yönündedir. Alkol kullanımı ile uyuşturucu madde kullanımının yol açtığı fizyolojik ve psişik sonuçlar arasındaki farklara dikkat çekerek uyuşturucu maddeden ve alkolden kaynaklanan sarhoşluk hallerinde işlenen suçlar hakkındaki rejimin birbirinden farklı esaslara dayandırılması gerektiğini savunan yazarlar da vardır (Alacakaptan, s. 7, 22-23, 34-35, 175-177).

Sarhoşluk, sarhoş edici maddelerin bir defa veya birbirine yakın aralıklarla kullanılması sonucunda meydana gelirse had (geçici) sarhoşluk, bunları kullanmanın alışkanlık ve hastalık meydana getirecek derecede tekrarlanmasından kaynaklanırsa kronik sarhoşluk diye anılır. Birinci şekil de sağlıklı bir kimse söz konusu olduğunda basit sarhoşluk, fizyolojik-psişik bozukluklar taşıyan bir kimse söz konusu olduğunda patolojik sarhoşluk adını alır. Basit sarhoşluk, vücuttan atılmalarından sonra bazı haller müstesna gerek organizmada gerekse ruhî mekanizmada kayda değer bir değişiklik meydana getirmeyen sarhoş edici maddelerin sağlıklı bir insanda yol açtığı zehirlenmedir. Kişi, bu maddelerin belirli seyir takip eden etkisinden kurtulduktan sonra psikolojik olarak normal kişiliğini yeniden kazanır. Genellikle sarhoşluk denince bu tür kastedilir. Patolojik sarhoşluk yaratılış özellikleri, ruh hastalıkları, damar sertliği gibi devamlı veya açlık, kadınlarda âdet hali gibi ârızî sebeplerle sarhoşluğun normal şeklinden uzaklaşıp patolojik bir mahiyet kazanmasını, insanın sarhoş edici maddelere karşı anormal ve şiddetli reaksiyonlar göstermesini ifade eder. Bu reaksiyonlar, ya kişinin çok önemsiz alkol dozlarından bile etkilenip alınan alkol miktarıyla mütenasip olmayan ruhî değişikliklere mâruz kalması (kantitatif tahammülsüzlük) yahut anormal ruhî değişikliklerin ortaya çıkması (kalitatif tahammülsüzlük) şeklinde tezahür eder. Kronik sarhoşluk ise (alkolizm) alkollü içkilerin devamlı surette kullanımı sonucunda ortaya çıkan sürekli fizyolojik ve psişik bozukluklar bütününü ifade eder. Alkollü maddelerin uzun süre kullanımı kalıtsal veya bu nitelikte sayılmayan başka bir faktörün etkisi olmasa bile bazı müzmin psişik ve fizyolojik bozukluklar meydana getirerek yaratılışı itibariyle normal, aktif, kültürlü, şerefine düşkün bir insanı ahlâk hissi sönmüş, her türlü kötülüğü yapabilen, hiddetli, tembel, çevresine duyarsız bir canlı haline getirir. Kronik alkolizm kişinin

alkol kullanmadığı zamanlarda da etkisini gösteren bir akıl hastalığıdır. Alkollü maddelerin sürekli kullanımı mutlaka kronik alkolizme götürmez; alkol almayı itiyat haline getirip bunu senelerce sürdürenler arasında psikopatik hiçbir âraz taşımayan, şuuru normal insanlarınki kadar berrak kalan kimseler vardır. Fakat alkollü maddeleri uzun yıllar büyük bir tahammülle kullanan bu tip kimselerin bir hadden sonra bir kadehe dahi dayanamadıkları görülmüştür (a.g.e., s. 7-8, 27-32).

Ceza hukuku incelemelerinde sarhoşun isnat kabiliyetini belirleme amacıyla sarhoşluğu sebebine göre çeşitlere ayırma eğiliminin hâkim olduğu görülür. Sarhoşluğun meydana gelmesinde fâile en hafif bir kusurun dahi izâfe edilemediği durumlar ârızî sarhoşluk, bunun dışındaki durumlar ihtiyarî sarhoşluk diye anılır ve ikincisi basit ihtiyarî sarhoşluk, tasarlanmış sarhoşluk ve itiyadî sarhoşluk kısımlarına ayrılır. Bazı yazarlarca kasdî veya taksirli diye de adlandırılan basit ihtiyarî sarhoşluk, gerek alınan maddenin nitelik ve miktarı gerekse vücut yapısındaki özellikler dolayısıyla alkol kullanımının sarhoşluk sonucuna götüreceğini bilen veya bilmesi gereken kimsenin bu tür maddeleri isteyerek kullanmasıyla oluşan sarhoşluk türüdür. Tasarlanmış sarhoşluk, kişinin suç işleme kararını pekiştirme veya bu hususta cesaretini arttırma ya da cezayı kaldıran yahut azaltan hükümlerden yararlanma düşüncesiyle sarhoş olması demektir. İtiyadî sarhoşluk, sık sık sarhoş olmayı yerleşik bir alışkanlık haline getirme ve alkollü içkilere müptelâ olmayı ifade eder. Yine sarhoşluk şiddeti ve etkisi çeşitli faktörlere bağlı olarak değişen bir durum olduğu ve isnat kabiliyeti açısından suçun işlendiği an önem taşıdığı için şiddetine göre sarhoşluk tam ve tam olmayan şeklinde bir ayırıma tâbi tutulur. Fâilin anlama ve isteme kabiliyetini tamamıyla yok edecek derecede ileri safhaya ulaşmış olan sarhoşluk tam, bu kabiliyeti tamamıyla yok etmeyip önemli surette azaltan sarhoşluk ise tam olmayan, kısmî, yarım gibi isimlerle anılır. Ancak gerek yasal düzenlemelerde gerekse doktrinde bu kavramların benimsenmesi, sınırlarının belirlenmesi ve benzer kavramlarla mukayesesi konusunda ortak bir yaklaşım bulunmamaktadır (a.g.e., s. 35-61). 26 Eylül 2004 tarih ve 5237 sayılı Türk Ceza Kanunu’nun 34. maddesinin ilk fıkrasında, “İrade dışı alınan alkol veya uyuşturucu madde etkisiyle, işlediği fiilin hukukî anlam ve sonuçlarını algılayamayan veya bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneği önemli derecede azalmış olan kişiye ceza verilmez” denerek kişinin kasten veya taksirle sebebiyet vermeksizin

sarhoş olması neticesinde isnat yeteneğini yitirdiğinde o esnada işlediği suçlardan dolayı cezalandırılmayacağı hükme bağlanırken ikinci fıkrasında, “İradî olarak alınan alkol veya uyuşturucu madde etkisinde suç işleyen kişi hakkında birinci fıkra hükmü uygulanmaz” denerek tasarlanmış sarhoşluk, kasten sarhoşluk ve taksirle sarhoşluk hallerinde isnat kabiliyetinin var kabul edileceği ve suçtaki kusurluluğuna göre cezalandırılacağı esası benimsenmiştir (Hakeri, s. 41, 181-184).

Medenî hukuk incelemelerinde sarhoşluğun hukukî işlem ve eylemlerin geçerliliğine etkisi konusunda esas alınan kriter bu durumun temyiz gücünü ortadan kaldırmış olup olmadığıdır. Alınan alkolün miktarı, içilen içkinin sertlik derecesine göre çeşidi ve kişinin dıştan görünen tutum ve davranışları bu hususta kesin bir ölçü olmayıp her olayın özellikleri ve kişinin durumu değerlendirilerek temyiz gücünün kalkıp kalkmadığı belirlenmelidir. Zira herkesin alkole dayanıklılık derecesi aynı değildir. Hatta alkolikler bakımından alkol almaktan çok almamanın iradeyi etkilediği, dolayısıyla sürekli alkol aldıkları halde bazı alkoliklerin mümeyyiz oldukları söylenebilir. Sarhoşlukla ilgili belirlemelerde kişinin değerlendirme konusu olan işlem veya eylemi yaptığı sıradaki durumu önemli olup temyiz gücünü ortadan kaldıracak derecede sarhoş olduğu esnadaki işlem ve eylemleri bakımından fiil ehliyetinden yoksun sayılır; buna karşılık kişinin bir işlem veya eylemi yaparken bu ölçüde sarhoş olmadığı halde daha önce veya sonra sarhoş olması o işlem veya eylemin geçerliliğini

etkilemez (Zevkliler, s. 198-199). Temyiz gücünden yoksun kişinin fiil ehliyetinin bulunmadığının kabulü ilkesine dürüstlük kuralına ve hakkaniyete aykırı sonuçların doğduğu bazı durumlarda istisnalar getirilmiş olup bunların bir kısmı sarhoşluk halini de ilgilendirmektedir. Meselâ sarhoşluk sebebiyle mâkul surette hareket etme iktidarını geçici olarak kaybetmiş bir kimse bu durumun kendi kusuru olmaksızın meydana geldiğini ispat edemezse o esnada haksız bir fiiliyle başkasına verdiği zararı tazmin etmekle yükümlü olur (Borçlar Kanunu, md. 54/II).

Fıkıh literatüründe sarhoşluk usul eserlerinin “ehliyeti ortadan kaldıran veya daraltan sebepler” (avârızu’l-ehliyye) başlığı altında ve iradî yolla meydana gelen (müktesebe) ârızalar arasında; fürû eserlerinin ise içki içme

ve sarhoş olmanın cezasını inceleyen “haddü’ş-şürb”, “el-eşribe ve haddü’l-müskir” gibi bölümleriyle ehliyet durumunun söz konusu olduğu muâmelâtla ilgili değişik yerlerinde ele alınır. Mezhep imamlarından nakledilen tanımlara göre sarhoşluk kişinin sözlerinde karışıklık, düzensizlik ve saçmalamanın hâkim hale gelmesi, kendi sırlarını açığa çıkarır biçimde konuşmaya başlamasıdır. Ebû Hanîfe had gerektiren sarhoşluk konusunda farklı şeyleri birbirine karıştırma, meselâ yeri gökten, erkeği kadından ayırt edememe ölçütünü eklemiş, sarhoşluğun bu dereceye ulaşmamasının had uygulanmasını engelleyecek bir şüphe sayılacağına hükmetmiştir. Bunların sarhoşluğun mahiyetinden çok belirtilerini açıklayan anlatımlar olduğunu dikkate alan usul âlimlerince sarhoşluk için, “aklı izâle etmeyen, fakat mâkul hareket etmeyi önleyen etkiye sahip bazı maddelerin vücuda alınmasıyla aklî melekelere baskın gelen sürur ve organlarda gevşemeyle birlikte oluşan gaflet hali”, “dimağın şarap vb. maddelerin buharlaşan zerrecikleriyle dolması sebebiyle insana ârız olan ve aklının âtıl hale gelmesine yol açan durum” gibi tanımlar yapılmıştır. “Aklı izâle edici nesnelerin alınması neticesinde aklın zâil olması” şeklindeki tarif ise sarhoşluğun bir tür akıl hastalığı (cünûn) sayılmasını gerektirdiği için eleştirilmiştir (Abdülâzîz el-Buhârî, IV, 352; İbn Emîru Hâc, II, 194).

Fıkıhta genel kabul gören, akıl ve temyiz gücünü dinî ve hukukî yükümlülük ve sorumluluğun ön şartı sayma ilkesi temyiz kudretine sahip bulunmayan sarhoşun edâ ehliyetinden yoksun olduğuna hükmetmeyi gerektirmekle birlikte fakihlerin büyük çoğunluğu, İslâm’da açık biçimde yasaklanmış bir eylemi kendisini mâzur kılan şartlar altında olmaksızın işleyerek sarhoş olan müslüman kişiye bu ilkenin mutlak biçimde uygulanmasının yükümlülük ve sorumluluğun önünü kesen bir istismar aracı olarak kullanılabileceğini ve ilkenin temelindeki düşünceyle bağdaşmayan sonuçlara yol açabileceğini dikkate alarak sarhoşun ehliyet durumunu belirlerken mubah yolla ve mubah olmayan yolla sarhoşluk arasında ayırım yapma noktasında birleşmiştir. Zor kullanılarak veya ağır tehdit altında bırakılarak içki veya uyuşturucu madde alması sağlanan, açlıktan / susuzluktan ölecek duruma gelip helâl bir nesne bulamadığı için yahut sarhoş edici özelliğini bilmeden bu tür maddeleri alanları vb. sarhoşluğu mubah yolla sarhoşluk diye nitelenmiş, bu durumdakilerin baygın veya uyuyan kişi gibi kabul edilerek günahkâr sayılmaması ve içki içme veya sarhoş olma cezasına çarptırılmaması gerektiği hususunda ittifak

edilmiştir. Buna göre mubah yolla sarhoş olan kişinin hukukî işlemleri geçerli olmadığı gibi cezaî sorumluluğu da yoktur; ancak kusur sorumluluğunun aranmadığı durumlarda başkalarının canına ve malına verdiği zararları tazminle yükümlüdür. Genel kural bu durumdaki kişinin ibadetle yükümlü sayılmaması yönünde olmakla birlikte bazı fakihler kazâsında güçlük bulunmayan ibadetleri kazâ etmesi gerektiği kanaatindedir (bu konuda esas alınan ölçütler için bk. CÜNÛN); ayrıca bazı kaynaklarda Hanefî mezhebinde mubah yolla sarhoş olanın namazın kazâsı hususunda baygın kişiden farklı değerlendirildiği belirtilmektedir (İbn Nüceym, s. 370). Bu durumda abdestin bozulacağı hususunda ise ittifaka yakın bir görüş birliği vardır (karşı görüş için bk. İbn Hazm, I, 221-222). Buna karşılık bazı fakihler, sarhoşluğun nasıl meydana geldiğine bakılmaksızın sarhoşa cünûn hükümlerinin uygulanması gerektiğini savunur (Tahâvî, s. 281; İbn Hazm, X, 210-211; XI, 39). Bu yaklaşıma göre haram yolla sarhoş olan da mubah yolla sarhoş olan hakkındaki hükümlere tâbidir; ancak bu kimse içki içmesi sebebiyle günahkâr sayılır ve sadece bu fiilinden dolayı cezalandırılır. Mubah yolla ve mubah olmayan yolla sarhoşluk arasında ayırım yapma ilkesini benimseyen fakihler, haram yolla sarhoş olan kişiden dinî yükümlülüğün sâkıt olmayacağı noktasında birleşirken hukukî işlemlerinin geçerliliği ve cezaî sorumluluğu konularında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinde sarhoşun hükümleri incelenirken kural olarak bu şekilde sarhoş olan kişiler kastedilir; aşağıda söz konusu edilecek hükümler de bu gruba giren sarhoşlarla ilgilidir.

Türkçe’ye “şarap” olarak çevrilen hamr kelimesinin kapsamıyla ilgili görüş ayrılıkları bir yana, sarhoş olmasa da az veya çok hamr içtiği sabit kişiye bu cezanın verileceğinde fikir birliği edilmiş olmasına karşılık şarap dışındaki sarhoş edici içecekleri (müskirat) almanın cezası hususunda Hanefîler’le çoğunluk arasında temel bir yaklaşım farklılığı vardır. Cumhur az miktarda da alınsa bu tür içecekleri içmenin cezasının aynı olacağı kanaatindedir. Hanefîler ise şarap içmenin cezasını “haddü’ş-şürb” ve “haddü’l-hamr” diye isimlendirirken şarap dışındaki içkileri içene had cezası verilebilmesi için sarhoş olmayı şart koşarlar ve bu durumda uygulanacak cezayı “haddü’s-sükr” diye adlandırırlar. Ayrıca şarap dışındaki içkilerin sarhoşluk meydana getirmeyecek düzeyde içilmesinden dolayı ta‘zîr cezası verilebileceğini kabul ederler. Şarap içme ve sarhoş olma cezalarının

dayanaklarıyla ilgili yorum farklılıkları sebebiyle bazı çağdaş araştırmacılar bu cezaların had değil ta‘zîr olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunmaktadır (el-Avvâ, s. 136-150; ayrıca bk. HAD; İÇKİ).

Fakihler, işlediği mâsiyet sebebiyle geçici olarak dinî hitabı anlayamayacak duruma düşse de akıl melekesini yitirmiş olmadığı için sarhoşun haram fiilleri işlemekten dolayı günahkâr sayılacağına ve ibadetler konusunda yükümlülüğünün devam edeceğine, dolayısıyla o durumda eda etmesi geçerli olmamakla birlikte kazâsı mümkün ibadetleri kazâ ile mükellef olduğuna hükmetmişlerdir. Aklın mevcudiyetini korumasından söz edilmekle beraber anlama yeteneğinin bulunmadığı açık olduğundan -özellikle Nisâ sûresinin 43. âyeti delil gösterilerek-ya bu durumun hitabın yönelmesini engellemediği yönünde izahlar yapılmakta veya gerçekte bu hükmün caydırma ve cezalandırma düşüncesine dayandığı, dolayısıyla anlama yeteneğinin hükmen var kabul edildiği belirtilmektedir. Fıkıh eserlerinde sarhoşluğun bazı ibadet hükümlerine ve helâl-haram değerlendirmelerine etkisiyle ilgili meseleler üzerinde de durulmuştur. Bunlar arasında öne çıkan hususlardan biri sarhoşun kestiği hayvanın etinin helâl olup olmadığıdır. Kesen kişinin mümeyyiz olmasını şart koşan çoğunluk bu soruya olumsuz cevap verirken Şâfiî mezhebinde bu şartı taşımayan eti yemenin mekruh olacağı görüşü tercih edilmiştir. Mubah yolla sarhoşlukta

abdestin bozulduğu hatırlanırsa bu durumda abdestin bozulması evleviyet gereğidir. Sarhoşluğun i‘tikâfı bozup bozmayacağı veya hangi şartlarda bozacağı hususunda ise mezheplerin farklı değerlendirmeleri vardır (başka bazı meseleler için bk. Süyûtî, s. 383-384).

Sarhoşun sözlü tasarruflarının geçerliliği konusunda farklı eğilimler vardır. Bazı fakihler ayırım yapılmaksızın bütün hukukî işlemlerinin geçersiz sayılması gerektiğini savunur. Osman el-Bettî, Leys b. Sa‘d, Hanefîler’den Tahâvî ile Ca‘ferîler ve Zâhirîler bu görüştedir. Hanefî mezhebinde sözlü tasarruflarının geçerli sayılması kuralı benimsenmiş, ancak irtidad ve rücû edilebilir nitelikteki ikrar gibi bazı tasarruflar bu kuralın dışında tutulmuştur (diğer istisnalar için bk. İbn Nüceym, s. 369-370; İbn Âbidîn, XII, 137-138). Mâlikî mezhebinde benimsenen eğilim akidlerini ve mal varlığı haklarıyla ilgili ikrarlarını geçersiz sayma, talâk ve köle âzadı ile malla

ilgili olmayan ikrarlarını geçerli kabul etme yönündedir. Ancak bazı tasarruflar hakkında farklı görüşler vardır; bu çerçevede temyiz gücünü tamamen yitirmiş olması halinde sarhoşun talâkının geçerli sayılmayacağı da söylenmiştir (Derdîr, II, 543; III, 17, 525-526; IV, 140, 512-513). Şâfiî mezhebi kaynaklarında bu konunun daha çok talâk ekseninde ele alındığı görülür. Mezhepte benimsenen görüşün sarhoşun talâkının geçerli olduğu, ancak Müzenî ve Ebû Sevr'in aksi yöndeki kavli tercih ettiği belirtilir; ayrıca mezhepte tek görüş bulunduğu, Müzenî'nin rivayet ettiği kavlin ise Şâfiî tarafından başkalarına ait bir görüş olarak nakledilmiş olabileceği iddiasına yer verilir. Diğer hukukî işlemler incelenirken genellikle talâk konusundaki görüş ayrılığına atıfta bulunulur (bk. Ebû İshak eş-Şîrâzî, IV, 278-279, 478; V, 206, 674). Hanbelî kaynaklarında Ahmed b. Hanbel'den sarhoşun talâkının geçerli ve geçersiz olduğu yönünde iki rivayet geldiği, Ebû Bekir el-Hallâl'in birincisini, Gulâmü'l-Hallâl diye tanınan öğrencisi Ebû Bekir Abdülazîz'in ikincisini tercih ettiği belirtilir; diğer hukukî işlemler konusunda da talâktakine benzer rivayet ve tercih farklılıklarından söz edilir (İbn Kudâme, X, 346-348; XII, 295-296). İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in önceleri sarhoşun talâkını geçerli sayma yönünde fetva verirken sahâbenin bu konudaki tavrını dikkate alarak bu görüşten vazgeçtiğini belirtmektedir. Aile bireyleri, özellikle boşanan kadın ve çocukları üzerinde önemli etkileri ve sosyal sonuçları bulunduğu için sarhoşun talâkı meselesi fıkıh tarihi boyunca ciddi tartışmalara yol açmış, son dönem kanunlaştırma çalışmalarında bu konuya ayrı bir alâka gösterilmiştir. Kaynaklarda tâbiîn âlimleri, müctehid imamlar ve mezhep fakihleri arasında sarhoşun talâkının geçerli olup olmayacağı konusunda her iki yönde görüş belirten pek çok isim zikredilir (İbn Hazm, X, 209-211; İbn Kudâme, X, 346-347). Bazı eserlerde Hz. Ali, Muâviye ve İbn Abbas geçerli sayanlar arasında anılırsa da (İbn Kudâme, X, 346-347) İbn Kayyim, Hz. Osman ve İbn Abbas'ın sarhoşun talâkını geçerli saymadıklarını ve bu hususta sahâbe arasında görüş ayrılığı bilinmediğini belirtir. Ona göre esasen sarhoşun sözlü tasarruflarından hiçbirinin geçerli sayılmaması gerektiği çok sayıda delille desteklenebilmektedir (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 47-49). Osmanlı Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nin Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası'nda da (s. 19-20) sarhoş kocanın geçici cinnet halinde yaptığı bir fiile fıkhî sonuç bağlanarak bir ailenin mahvına yol açılması ve bunun haram yolla sarhoş olma temeline dayandırılması eleştirilmiş, Hz. Osman'dan sarhoşun talâkını geçerli saymadığının rivayet edildiği, Şâfiî'nin iki görüşünden birinin bu olduğu,

Hanefîler’den de Muhammed b. Sellâm’ın (bilgi için bk. Leknevî, s. 168) bu kanaatte olduğu ve Tahâvî ile Kerhî’nin bu görüşü tercih ettiği belirtilerek anılan kararnâmede, “Serhoşun talâkı muteber değildir” hükmüne yer verilmiş (md. 104), bunu takiben 1929 tarihli Mısır Medenî Kanunu ile birçok İslâm ülkesinin ilgili kanunlarında bu yönde hüküm konmuştur.

Sarhoş, suç teşkil eden fiillerinden dolayı fakihlerin çoğunluğuna göre diğer kişiler gibi sorumludur (Ebû İshak eş-Şîrâzî, V, 10, 379, 420; Pezdevî, IV, 355; İbn Kudâme, X, 347; XI, 482-483; Derdîr, III, 17-18; IV, 439, 512-513). Osman el-Bettî ve Zâhirîler ise sarhoşa sadece içki içme cezası uygulanacağı ve sarhoşken işlediği suçlardan dolayı bedenî cezaya çarptırılmayacağı görüşündedir. Hz. Osman’a dayandırılan ve Şâfiî’den nakledilen iki kavilden biri olduğu belirtilen bu görüşü az sayıda da olsa dört mezhebin her birinde benimseyen fakihler bulunmaktadır (Abdülkadir Ûdeh, I, 582-583). Ca‘ferî mezhebinde de hâkim kanaat çoğunluğun görüşü istikametindedir; hatta bazı Şiî fakihleri bu hususta icmâ bulunduğunu belirtirler (Hâşim Ma‘rûf el-Hasenî, el-Mesʾûliyyetü’l-cezâʾiyye, s. 238-239). Sarhoşun başkalarının canına veya malına zarar veren fiillerinden dolayı tazmin sorumluluğunun bulunduğu hususunda ittifaka yakın görüş birliği vardır (karşı görüş için bk. İbn Hazm, X, 344-345).

Sarhoşun bütün sözlü tasarruflarının geçersiz sayılması ve içki içme cezası dışında bedenî cezaya da çarptırılmaması gerektiğini savunanların dayandıkları gerekçeler şöylece özetlenebilir: “Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar … namaza yaklaşmayın” meâlindeki âyetten (en-Nisâ 4/43) anlaşıldığı üzere sarhoş ne dediğini bilemeyecek durumdaki kimse demektir. Böyle birinin dinî hükümlere muhatap kabul edilmesi mümkün olmayıp akıl hastası hükmündedir. İrade beyanlarında kastın veya kasıt yerine geçecek bir durumun (mazınne) bulunması asgari şart olduğuna, sarhoşta ise bunlardan hiçbiri bulunmadığına göre hukukî işlemlerinin bütünüyle geçersiz sayılması gerekir; yine mükellefiyetin temelini anlama yeteneği oluşturduğuna, sarhoşta ise bu yetenek bulunmadığına göre cezaî fiillerinden sorumlu olmamalı, içki içmesinden dolayı verilen şer‘î ceza dışında bir cezaya çarptırılmamalıdır. Bu hususta mubah yolla sarhoş olanla haram yolla sarhoş olan arasında bir ayırım yapılması doğru olmaz, zira her ikisi de aklî muhâkeme ve temyiz

gücünden mahrumdur; aralarındaki gerçek fark sarhoş oluş biçimidir, şu halde hüküm bakımından da yegâne fark mubah yolla sarhoş olan kişinin bundan dolayı cezalandırılmaması, diğerinin cezalandırılması olmalıdır.

Kural olarak sarhoşun sözlü tasarruflarının geçerli sayılması ve cezaî fiillerinden sorumlu tutulması gerektiği kanaatini taşıyan fakihlerin temel delili şudur: Sarhoş kendi iradesi ve fiiliyle yasak nesneyi alıp aklî melekesini geçici olarak ortadan kaldıran kimse demektir. Şu halde birçok fıkhî meselede olduğu gibi hakikaten varlık şartı aranmayıp takdiren aklî melekelerinin sağlam olduğu kabul edilmelidir. Zira mâsiyet / suç onu işleyen kişiye özel müsamaha tanıma sebebi olamaz, aksine böyle bir fiili işlemek bütün sonuçlarını kabullenmek anlamına gelir. Ancak bu gruptaki fakihlerden Hanefîler irtidadı ve rücû edilebilir nitelikteki ikrarı geçersiz saymalarına şöyle bir açıklama getirirler: İrtidad inançtaki değişiklik demektir ve bu değişiklik ancak o yöndeki kastın bulunması veya kasta delâlet eden objektif bir irade açıklamasıyla gerçekleşebilir; oysa sarhoş böyle bir açıklama yapmaya elverişli durumda değildir. Yine sarhoşun ayıldığında o esnadaki beyanlarını geri alması muhtemel olduğu için ikrarlarından vazgeçeceği kabul edilmeli ve rücû edilebilir

nitelikteki ikrarları geçersiz sayılmalıdır. Mâlikîler de sarhoşun sözleşmelerini geçersiz sayarken akidlerin geçerliliği için temyiz kudretinin şart olduğuna, sarhoşun ise bundan mahrum bulunduğuna dikkat çekerler. İkrar konusunda ise malla ilgili olup olmayışına göre izahlar yaparlar.

Sarhoşun sözlü tasarruflarının geçersiz sayılması, fakat cezaî fiillerinden sorumlu tutulması gerektiğini savunanlar daha çok bunların sonuçlarının başkalarına verdiği zarar ölçütünü esas alırlar. Onlara göre sözlü tasarruflarının tamamen geçersiz sayılması başkalarına zarar vermez, halbuki cezaî fiillerinden sorumlu tutulmaması topluma yönelmiş bir zarardır. Bu fiillerin karşılıksız bırakılması suç işleme eğilimindekileri suça teşvik anlamı taşır ve bu yolla toplumsal huzur, başkalarının can ve mal güvenliği tehdit altına girer; aynı zamanda mâsiyet / suç niteliği taşıyan bir fiil başka bir suçun sorumluluğunu ortadan kaldırma aracı kılınmış olur (Abdülkerîm Zeydân, s. 104-107).

Esasen temyiz kudretinden yoksunluk halinde hukukî işlem ehliyetinin

yitirileceği ve isnat kabiliyetinin, dolayısıyla cezaî sorumluluğun ortadan kalkacağı hususunda İslâm hukukuyla Batı hukuk doktrinlerindeki temel kabul arasında köklü bir fark bulunmamaktadır. Nitekim mubah yoldan sarhoş olan kişinin bu süre içinde dinen yükümlü sayılmayacağı, cezaî sorumluluğunun bulunmayacağı ve hukukî tasarruflarının geçerli olmayacağı fıkıhta benimsenen genel bir ilkedir. Aynı şekilde kişinin hukukî ve cezaî sorumluluktan kurtulma amacıyla geçici olarak temyiz kudretini ortadan kaldırmaya sebebiyet verecek bir yöntem uygulaması durumunda bu ilkenin mutlak biçimde işletilmesinin başkalarının haklarını ihlâle ve âdil olmayan sonuçlara yol açacağı dikkate alınarak belirtilen durumun özel hükümlere bağlanması gerekeceği fakihlerin büyük çoğunluğunca kabul edilmektedir. Ancak Batı hukuk doktrinlerinde cezaî sorumluluk için kişinin kusurluluğunun, yani kendi ihtiyarıyla sarhoş olduğunun belirlenmesi şartı aranırken fıkıhta müslüman hakkında içki yasağı esasından hareket edilerek haram yolla içki alma kusurluluğun karînesi sayılmış, böylece mubah yoldan sarhoşluk ve haram yoldan sarhoşluk şeklinde bir ayırım yapılmıştır. Batı hukukunda sarhoş olmada kusurluluğun belirlenmesi cezaî sorumlulukla ilgili sorunları çözmeye yetse de akdî sorumluluk ve haksız fiil sorumluluğu konularında başka ilkelerden yardım alınması ihtiyacı ile karşılaşılmıştır. Meselâ sırf akdî sorumluluktan kurtulmak için akid öncesinde kendi fiiliyle sarhoş olup temyiz gücünü geçici olarak yitiren kişinin o esnadaki tasarruflarının geçersizliğine hükmetmek hüsnüniyet kuralı ve hakkaniyet ilkesi ile çatışmaktadır. Yine haksız fiil sorumluluğundan kurtulmak için kendi fiiliyle sarhoş olup temyiz gücünü geçici olarak yitiren kişinin verdiği zararlar konusunda kusur sorumluluğunun esas alınması hakkaniyete aykırı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, III, 208-209; Sahnûn, el-Müdevvene, XV, 261-264; Tahâvî, el-Muḫtaṣar (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1370/1950, s. 259-260, 277-281; Mâverdî, Kitâbü’l-Ḥudûd (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı), [baskı yeri yok] 1415/1995, II, 839-996; İbn Hazm, el-Muḥallâ, I, 221-222; II, 234-

237; V, 228; VI, 228; VII, 457, 478-522; IX, 19-20, 205-206; X, 208-211, 344-345, 388-401; XI, 39, 51-56, 63-64, 293-295, 373-375; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Tehẕîbü’l-aḥkâm (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, X, 89-99; Ebû İshak eş-Şîrâzî, el-Müheẕẕeb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk-Beyrut 1416-17/ 1996, I, 97; II, 648; IV, 278-279, 478; V, 10, 206, 379, 420, 674; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, IV, 351-356; Serahsî, el-Mebsûṭ, IX, 70-71, 105; XXIV, 2-35; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 39-40; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1419/1999, X, 346-348; XI, 482-483; XII, 295-296, 493-518; Muhakkık el-Hillî, el-Muḫtaṣarü’n-nâfiʿ fî fıḳhi’l-İmâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 221, 300-301; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, IV, 352-356; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, IV, 47-49; a.mlf., Zâdü’l-meʿâd, Kahire 1379, IV, 40-41; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 398-400; Molla Fenârî, Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, I, 281, 293, 294, 314-315; İbnü’l-Murtazâ, el-Baḥrü’z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, V, 191-196; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, V, 301-315; a.mlf., et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), II, 192-194; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316 → Beyrut 1403/1983, II, 192-194; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 381-387; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne’l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/ 2001, VIII, 316; Hattâb, Mevâhibü’l-celîl, Riyad 1423/2003, VIII, 433-434; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 369-370; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ (nşr. İbrâhim Ahmed Abdülhamîd), Riyad 1423/ 2003, IX, 3022-3026; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni’l-beṣâʾir, Beyrut 1405/ 1985, III, 331-334; Derdîr, eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), [baskı yeri yok] 1410/1989 (el-Matbaatü’l-asriyye ve mektebetühâ), I, 142, 234; II, 543; III, 17-18, 525-526; IV, 140, 439, 499-504, 512-513; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, Ḥâşiyetü’s-Sâvî ʿale’ş-Şerḥi’ṣ-ṣaġīr (a.e. içinde), IV, 512-513; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (nşr. Hüsâmeddin b. M. Sâlih el-Ferfûr), Dımaşk 1421/2000, XII, 122-142; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 168; Nikâh-ı Medenî ve Talâk Hakkında Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, İstanbul 1336, s. 22; “Münâkehât ve Mufârekât Kararnâmesi Esbâb-ı Mûcibe Lâyihası”, a.e., s. 19-20; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 155-158; Bilmen, Kamus, II, 195-201; III, 250-260; Uğur

Alacakaptan, Sarhoşluk Halinde İşlenen Suçlarda Cezai Mesuliyet, Ankara 1961; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 475-482; a.mlf., el-ʿUḳūbe, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 162-172; Abdülkerîm Zeydân, el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh, Bağdad 1973 → İstanbul 1979, s. 103-109; M. Selîm el-Avvâ, Fî Uṣûli'n-niẓâmi'l-cinâʾiyyi'l-İslâmî, Kahire 1983, s. 134-150; M. Cevâd Mağniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1404/1984, IV, 66-67; V, 93; VI, 290-294; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, I, 581-584; Aydın Zevkliler, Medenî Hukuk, Diyarbakır 1986, s. 198-199; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul 1986, II, 189-190, 201-209; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mesʾûliyyetü'l-cezâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-Caʿferî, Beyrut 1407/1987, s. 238-239, 244; a.mlf., Naẓariyyetü'l-ʿaḳd fi'l-fıḳhi'l-Caʿferî, Beyrut, ts. (Mektebetü Hâşim), s. 67; Hüseyin Halef el-Cübûrî, ʿAvârıżü'l-ehliyye ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 351-369; Zekiyyüddin Şa'bân, el-Aḥkâmü'ş-şerʿiyye li'l-aḥvâli'ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1989, s. 405-407; Hüseyin Tevfîk Rızâ, Ehliyyetü'l-ʿuḳūbe fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-muḳāren, Kahire 1421/2000, s. 124-137; Hakan Hakeri, Ceza Hukuku Genel Hükümler, Ankara 2007, s. 41, 181-184; Muhsin Koçak, "Ehliyete Tesiri Açısından Sarhoşluk", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Samsun 1991, s. 91-119; "Sükr", Mv.F, XXV, 90-104.

İbrahim Kâfi Dönmez

SARI ABDULLAH EFENDİ

(ö. 1071/1660)

Reîsülküttâb, Mesnevî şârihi, âlim ve sûfî.

29 Safer 992'de (12 Mart 1584) İstanbul'da doğdu. Babası, İstanbul'a göç edip devlet hizmetine alınan Seyyid Muhammed adlı bir Mağrib şehzadesi, annesi Kaptanıderyâ ve Sadrazam Kayserili Halil Paşa'nın ağabeyi Vezir Mehmed Paşa'nın kızıdır. Sarı Abdullah babasını küçük yaşta kaybedince tahsiliyle üvey babası Hacı Hüseyin Ağa ilgilendi. Dönemin Bayramî-Melâmî kutbu İdrîs-i Muhtefî'nin mensuplarından olduğu anlaşılan Hacı Hüseyin Ağa'nın, on beş-on altı yaşlarındayken kendisini Bayramî-Melâmî esnafının faaliyet gösterdiği Kırkçeşme'deki Peştemalcılar Hanı'na götürerek bir "kalbe bakıcı"ya kalbine baktırdığını, bu sırada kalbini bir nurun kapladığını anlatan Sarı Abdullah Efendi böylece ilk tarikat telkinini almış oldu. Bir süre sonra yine üvey babası vasıtasıyla bir cuma namazı çıkışında Ayasofya Camii avlusunda İdrîs-i Muhtefî ile karşılaştı. Bu yıllarda annesinin amcası Halil Paşa'nın himayesinde öğrenimini sürdürdü. Arapça'yı,

Farsça'yı, dinî ve edebî ilimleri öğrendi. Hâlid Efendi adlı bir hattattan hüsn-i hat dersleri aldı. Yirmi beş yaşlarında Halil Paşa'nın divitdarı olarak memuriyet hayatına başladı ve çeşitli şehirlerde onunla birlikte bulundu. İdrîs-i Muhtefî'nin vefatından (1024/1615) sonra Hacı Kabâyî Efendi'ye intisap etti. Halil Paşa'nın Osmanlı-Safevî mücadelelerinin devam ettiği ilk sadrazamlık döneminde 1617-1618 yıllarını onun yanında İran sınırındaki şehirlerde geçirdi. 1619 yılı başlarında Halil Paşa ile birlikte İstanbul'a döndü. Bu tarihten Halil Paşa'nın ikinci defa sadrazamlık makamına getirildiği 1036 (1626) yılına kadar muhtemelen paşanın hizmetinde bulunmayı sürdürdü; bu arada eser telif etmeye başladı. Tanınmış eserlerinden Semerâtü'l-fuâd'ı 1033'te (1624) iki ay içerisinde tamamladı. İki yıl sonra Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî adlı eserini yazmaya girişti. Halil Paşa'nın IV. Murad tarafından ikinci defa sadârete getirilip isyan halinde olan Abaza Paşa'yı itaat altına almak ve İran'la sürmekte olan savaşı barışla

sonuçlandırmakla görevlendirildiği dönemde Dîvân-ı Hümâyun tezkirecisi oldu, onunla birlikte Şark seferine çıktı. Sefer sırasında ölen Mehmed Efendi'nin yerine reîsülküttâb tayin edildi. Abaza Paşa ile yapılan müzakerelerden bir sonuç alınamaması ve Ahıska'nın Safevîler'in eline geçmesi üzerine Şâban 1037'de (Nisan 1628) görevinden azledildi.

Halil Paşa ve Sarı Abdullah yeni sadrazam Hüsrev Paşa'nın kendilerine bir zarar vereceği endişesiyle tebdilikıyafet ederek gizlice İstanbul'a döndüler. Halil Paşa, daha önceden irtibat halinde olduğu ve muhtemelen İdrîs-i Muhtefî'nin vefatından sonra teberrüken intisap ettiği Aziz Mahmud Hüdâyî'nin yanına sığındı. Sarı Abdullah Efendi evinde gizlendi. Mürşidi Hacı Kabâyî Efendi'nin vefatını azil olayından sonra Erzurum'da sığındıkları bir evin hanımından öğrendiğini, İstanbul'a döndüğünde uzunca bir süre Hacı Kabâyî Efendi'nin yerine geçen zatı aramakla meşgul olduğunu, dostlarının onu kendisine bildirmediklerini söyleyen Sarı Abdullah Efendi, nihayet mürşidinin kabrini ziyaret ettiği bir gün Sütçü Beşir Ağa ile karşılaştı. Halil Paşa'nın ölümü üzerine (1038/1629) hâmisini kaybeden Sarı Abdullah Efendi on yıl sürecek uzlet hayatına çekildi. Bu sırada eser telifiyle meşgul oldu, Meṡnevî şerhini tamamladı. Şevval 1047'de (Şubat-Mart 1638) rikâb-ı hümâyun reîsülküttâb kaymakamlığına getirildi ve IV. Murad'ın maiyetinde Bağdat Seferi'ne katıldı. Bağdat'ın fethi sırasında şehid olan İsmâil Efendi'nin yerine reîsülküttâb tayin edildi. Dönüşte Diyarbekir'de görevinden azledildiyse de (Zilhicce 1048 / Nisan 1639) daha sonra tekrar reîsülküttâb kaymakamlığına getirildi (Şâban 1049 / Aralık 1639). Cevheretü'l-bidâye adlı eserini bu görevi sırasında tamamlayıp IV. Murad'a sundu. Ertesi yıl Anadolu muhasebeciliğine, bir ay sonra cizye muhasebeciliğine tayin edildi. 1053 (1643) yılında Düstûrü'l-inşâ adlı eserini tertip etti. 1059'da (1649) Nasîhatü'l-mülûk'ü yazıp IV. Mehmed'e sundu. 1060 yılı sonlarında (Aralık 1650) piyade mukabeleciliğine, 1065 Muharreminde (Kasım 1654) mensuh mukātaacılığına getirildi. Ahmed Resmî onun bu tarihte mensuh mukātaacılığından azledildiğini, Müstakimzâde ise 1069'da (1658-59) bu göreve getirildiğini kaydeder. Mensuh mukātaacılığı onun son görevi oldu. Son yıllarını Kocamustafapaşa'da Sünbül Efendi Dergâhı yakınındaki evinde ilim, ibadet ve çiçek yetiştirmekle geçiren Sarı Abdullah Efendi 23 Safer 1071 (28 Ekim 1660) tarihinde vefat etti. Vefatına, "Gül-i nesrîn-i adn ola ilâhî Sarı Abdullah" mısraı tarih düşürülmüştür. Kabri, Topkapı'dan

Maltepe’ye giden yolun sol tarafındaki mezarlıkta Şeyhler Makberesi diye tanınan sofadadır.

Sarı Abdullah Efendi kendini “aslen Bayramî, tarikaten Celvetî, terbiyeten Mevlevî” olarak tanıtır (Nasîhatü’l-mülûk, İÜ Ktp., TY, nr. 9625, vr. 263b). Onun Hamza Bâlî’den sonra Hamzaviyye diye anılan Bayramî-Melâmîliği ile ilgisi daha çocuk yaşlarında başlamış, Bayramî-Melâmî kutubları İdrîs-i Muhtefî, Hacı Kabâyî Efendi ve Sütçü Beşir Ağa dönemlerini idrak etmiştir. Ancak Hacı Kabâyî Efendi’nin vefatından sonra kutbun kendisine bildirilmemesi bu çevreyle bazı sorunları olduğu izlenimini vermektedir. Öte yandan Safâyî’nin, Sarı Abdullah’ın Beşir Ağa ile aynı semtte oturduğunu ve kendisiyle sık sık görüştüğünü, bu durumun onun Hamzavî zannedilmesine sebep olduğunu, ancak Hamzavîlik’le ilişkisi bulunmadığını söylemesi dikkat çekicidir (Tezkire, s. 376). İdrîs-i Muhtefî’nin en şiddetli hasımlarından Abdülmecid Sivâsî’nin halifesi Mehmed Nazmi Efendi’nin kendisinden takdirkâr ifadelerle bahsetmesinin (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat, s. 455) izahı oldukça güçtür. Ayrıca Nazmi Efendi’nin anlattığına göre Abdülahad Nûri, Sarı Abdullah Efendi, Bayramî Melâmîliği’nin ileri gelenlerinden Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi ve kendisinin bulunduğu bir mecliste İbrâhim Efendi’nin Sarı Abdullah’a yönelttiği ağır ifade bu bağlamda değerlendirilmelidir. Abdülbaki Gölpınarlı onun İdrîs-i Muhtefî tarafından “kalbe bakıcı” tayin edildiğini söyler. Ancak yukarıda anlatılanlar dikkate alındığında bunun doğru olmadığı söylenebilir.

Sarı Abdullah Efendi, Celvetiyye tarikatının pîri Aziz Mahmud Hüdâyî’den feyiz aldığını eserlerinde çeşitli münasebetlerle kaydeder. Müstakimzâde’nin onun ilk olarak Aziz Mahmud Hüdâyî’ye intisap ettiğini söylemesi (Tuhfe, s. 281) doğru değildir. Sarı Abdullah Efendi, Halil Paşa’nın himayesine girdikten sonra ve muhtemelen ilk sadrazamlığı döneminde Aziz Mahmud Hüdâyî’ye intisap etmiş olmalıdır. Onun Mevlevîlik’le ilgisi ise Mevlânâ’ya ruhanî bağlılığından kaynaklanmaktadır. Esrar Dede kendisini “seçkin bir Mevlânâ muhibbi” diye tanımlar (Tezkire, s. 212). Semerâtü’l-fuâd’daki ifadelerden diğer bir Meṡnevî şârihi İsmâil Rusûhî Ankaravî ile tanıştığı anlaşılmaktadır.

XVII. yüzyıl şairlerinden, Edirne Mevlevîhânesi şeyhi Neşâtî Ahmed

Dede’nin reîsülküttâblığı sırasında Sarı Abdullah Efendi’nin onun kesedarlığı hizmetinde bulunduğu, bu sırada ondan melâmet neşvesi aldığı kaydedilir. Mevlevîler’den diğer bir

yakını da şair ve hattat Cevrî İbrâhim Çelebi’dir. Sarı Abdullah’ın birçok eserinin Cevrî tarafından istinsah edildiği görülmektedir. Bayramî Melâmîliği’ne dair Sergüzeşt adlı eserin müellifi La‘lîzâde Abdülbâki Efendi, Sarı Abdullah Efendi’nin kız kardeşinin torunudur. Müstakimzâde, Sarı Abdullah’ın cebeciler kâtibi iken 1066’da (1655-56) vefat eden Mustafa Resmî adlı divan sahibi şair oğluyla La‘lîzâde Abdülbâki Efendi ve babası La‘lî Mehmed Efendi’yi ondan feyiz alanlar arasında zikreder.

Sarı Abdullah Efendi, “Abdî” mahlasıyla tasavvufî manzumeler kaleme almıştır. Çoğu didaktik olan bu manzumelerin fazla edebî değeri bulunmamaktadır. Bunların en tanınmışı seyrü sülûke dair 105 beyitlik “Meslekü’l-uşşâk” adlı kasidedir. La‘lîzâde Abdülbâki Efendi buna kırk yedi beyitlik bir zeyil yazmıştır (metinleri için bk. Tomar-Melâmîlik, s. 72-82). Sarı Abdullah Efendi tasavvufî kişiliğinin yanı sıra hattatlığı, özellikle ağaç, çiçek yetiştiriciliği ve bahçe düzenlemesiyle tanınmıştır. Yedi yeni zerrin lâle çeşidi yetiştirdiği, bunların üçünün kendi ismiyle tanındığı, en meşhurunun “yamalı kabak” adlı zerrin çeşidi olduğu kaydedilir. Kendisine “Sarı” lakabının yetiştirdiği zerrinlerin renginden dolayı verildiği rivayet edilmektedir. Sarı Abdullah Efendi’ye bu konudaki ustalığı sebebiyle Sultan İbrâhim tarafından “şükûfe-perverân” üzerine reis ve mümeyyiz tayin edilmiş ve kendisine bir berat verilmiştir (beratın metni için bk. Müstakimzâde, Risâle, vr. 57a-58b).

Eserleri. 1. Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî. Sarı Abdullah Efendi’nin “şârih-i Mesnevî” unvanıyla anılmasını sağlayan eser Meṡnevî’nin I. cildinin şerhidir. Müellifin IV. Murad’a takdim ettiği eserin adı telife başlama, “hitam” ise bitirme tarihini vermektedir. Kitabın Cevrî tarafından istinsah edilmiş tezhipli bir nüshası Köprülü Kütüphanesi’ndedir. Yirmiyi aşkın yazma nüshası bulunan eser beş cilt (2600 sayfa) halinde basılmıştır (İstanbul 1287-1288). I. cildin başında Sarı Abdullah’ın Ahmed Resmî’nin Halîkatü’r-rüesâ’sındaki biyografisi yer almaktadır. Meṡnevî’nin bir cildi üzerine yazılmış en geniş şerh olma özelliğini taşıyan eserde tasavvufun hemen bütün konuları derinlemesine ele alınmıştır. Cevâhir-i Bevâhir-i

Mesnevî ile ilgili henüz yeterli bir çalışma yapılmamıştır. 2. Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-meâd. Müellifin İsmâil Ankarâvî ile yaptığı bir sohbetin ardından kaleme almaya karar verdiği eser onun en tanınmış kitabıdır. Sarı Abdullah Efendi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hacı Bayrâm-ı Velî'den istimdad ederek yazmaya başladığını söylediği eseri 1033 (1624) yılında kısa sürede tamamlamıştır. Beş bölümden meydana gelen eserde Hz. Âdem'in hilâfeti, insan, kutub, cezbe, aşk, seyrü sülûk, tarikat, hakka yönelme gibi konular işlendikten sonra tarikat silsilelerine ve meşhur sûfîlerin biyografilerine yer verilmiştir. Birçok yazma nüshası bulunan Semerâtü'l-fuâd İstanbul'da basılmıştır (1288). Eserin özensizce yapılan sadeleştirilmiş bir yayımı bulunmaktadır (Gönül Meyveleri, haz. Kenan Necefzâde, İstanbul 1967). 3. Cevheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye. Bağdat'ın fethini tebrik için 1049 (1639) yılında IV. Murad adına kaleme alınan eser padişahı metheden ve fethi anlatan bir bölümle başlamaktadır. Zât-ı ilâhî, ruh, insanın hakikati, kader gibi konular üzerinde durulduktan sonra dört halife ile on iki imamın biyografileri verilmiş; Nakşibendiyye, Halvetiyye ve Celvetiyye silsilelerinin ardından Bayramî-Melâmî kutublarından bahsedilmiştir. 304 varaklık bu hacimli eserin müellif nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 3792). 4. Düstûrü'l-inşâ. II. Bayezid devrinden kendi dönemine kadar 170 civarında siyasî belgeyi ihtiva eden eser 1053 (1643) yılında tertip edilmiştir. Sarı Abdullah Efendi belgelerin bir kısmını reîsülküttâblığı sırasında bizzat kendisi kaleme almış, bir kısmını Cevrî'ye yazdırmıştır. Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'inin zeyli kabul edilen eserin muhtevasını Adnan Erzi kendi kütüphanesindeki nüshaya dayanarak tanıtmıştır (bk. bibl.). Eserin nüshalarında belge sayısı farklılıklar göstermektedir. 5. Nasîhatü'l-mülûk tergīben li-hüsni's-sülûk. IV. Mehmed'e ithaf edilen eser iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm tam bir siyasetnâmedir, ikinci bölümde dinî-tasavvufî meselelere temas edilmiştir. Sarı Abdullah Efendi, devlet adamlarını zulüm ve hatalardan korumak amacıyla kaleme aldığını söylediği eseri Meṡnevî beyitleriyle süslemiştir. Müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 679). Eseri Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi Telhîsü'n-Nesâyih adıyla özetleyip III. Ahmed'e takdim etmiştir (İstanbul 1283). 6. Mirʾâtü'l-aṣfiyâʾ fî ṣıfâti'l-Melâmetiyyeti'l-aḫfiyâʾ. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sindeki melâmet, Melâmetîlik, kutub ve Mehdî ile ilgili metinlerin derlenmesiyle meydana gelen Arapça

eserin sonunda İbnü’l-Arabî’nin faziletleri ve menkıbelerine yer verilmiştir. Sarı Abdullah Efendi’nin vefatından kısa bir süre önce tamamladığı eserin müellif nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 461). Çeşitli kaynaklarda Sarı Abdullah Efendi’ye nisbet edilen Risâletü ricâli’l-gayb, Tedbîrü’n-neş’eteyn, Gülşen-i Râz, Metâliu’l-envâr, Tercüme-i Makāsıdü’l-ayniyye, Risâle fî merâtibi’l-vücûd gibi eserler ona ait değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Nazmi Efendi, Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği-Hediyyetü’l-İhvân (haz. Osman Türer), İstanbul 2005, s. 455; Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire (haz. Pervin Çapan), Ankara 2005, s. 204, 374, 376; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, s. 280-281; La‘lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts., s. 43-49; Ahmed Resmî, Halîfetü’r-rüesâ, İstanbul 1269, s. 31-33; Mehmed Tevfik, Mecmûatü’t-terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 47a-b; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, II, 202-203; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 280, 281; a.mlf., Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 51a-72b; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 212; Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 275, 312; Tomar-Melâmîlik, s. 71-83; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 521-527; Osmanlı Müellifleri, I, 100-102; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 137-142; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 545-546; Ülker Aytekin, Sarı Abdullah Efendi ve Mesnevî-i Şerif Şerhi (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Adnan Erzi, “Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar II”, TTK Belleten, XIV/56 (1950), s. 631-647; Ömer Faruk Akün, “Sarı Abdullah”, İA, X, 216-218; Cl. Huart - [Kathleen Burrill], “Sari ʿ Abd Allāh Efendī”, EI² (İng.), IX, 59; A. H. de Groot, “Halil Paşa, Kayserili”, DİA, XV, 324-326.

Nihat Azamat

SARI SALTUK

(ö. 697/1297-98)

Anadolu ve Balkanlar'ın Türkleşip müslümanlaşmasındaki etkisiyle adı etrafında menkıbeler oluşmuş bir alperen.

Kaynaklarda "mücahid-gazi, gazi-derviş, alperen, mübarek zat, ermiş" gibi sıfatlarla anılan Sarı Saltuk Sünnî, Alevî ve Bektaşî çevrelerince farklı yönleriyle benimsenmiş önemli bir isimdir. Anadolu ve Rumeli'nin Türkleşip İslâmlaşmasında etkin rol oynamasına rağmen bu yönü mitolojik kimliğinin gölgesinde kalmıştır. Hayatından daha çok menâkıbnâme türündeki eserlerde bahsedildiğinden tarihî kimliğini tesbit etmek güçtür. Hakkında kaleme alınmış müstakil eserlerin en önemlisi Cem Sultan'ın, onun türbesini ziyaret edip

menâkıbını dinledikten sonra Ebülhayr Rûmî'ye yazdırdığı Saltuknâme'dir. Hayatının 697'ye (1297-98) kadar olan dönemi tarihî bilgilerle kısmen irtibatlandırılabilmektedir; 661'den (1263) öncesine ait bilgiler muğlaktır.

Yakın zamana kadar Sarı Saltuk'tan bahseden en eski kaynak İbn Battûta'nın Seyahatnâme'si olarak bilinmekteydi. İbn Battûta, 732 (1331-32) yılında Bizans'a gidiş ve gelişinde uğradığı Baba Saltuk kasabasında - bugünkü Romanya'da Babadağı olmalıdır-Sarı Saltuk hakkında dinlediği menkıbevî hikâyelerden bahseder. Bazı araştırmacılar, Baba Saltuk kasabasının Güney Rusya stepleri taraflarında bulunduğunu söylerse de onların bu görüşünü destekleyen fazlaca delil yoktur. Diğer taraftan Kuzey Dobruca'daki Babadağı kasabasının en azından XV. yüzyılın ikinci yarısından beri Sarı Saltuk kültünün merkezi olduğu bilinmektedir. 1913'te Jean Deny, Babadağı'nın Sarı Saltuk ile özdeşleştiğini ve buranın onun kasabası olduğunu söylemiştir. Arap coğrafyacısı Ebü'l-Fidâ'nın 721'de (1321) tamamladığı Taḳvîmü'l-büldân'a göre Kuzey Dobruca'da Babadağı'nın kuzeybatısındaki İsakça'da halkın çoğu müslümandı. İsakça o sırada bağımsız müslüman bir yönetici olarak kendi adına para bastıran Nogay Han'ın başşehriydi. Bu bilgiler, Sarı Saltuk'un Türk-müslüman

kültürünün hâkim olduğu bir çevrede yetiştiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Yazıcıoğlu Ali'nin Oğuznâme'sine göre 660'ta (1261-62) Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus, Moğollar'ca desteklenen kardeşi Rükneddin Kılıcarslan'a yenilip beraberindeki Türkmenler'le birlikte İstanbul'a İmparator VIII. Mikhail Palaiologos'a sığınmış, imparator kendisine Dobruca'da yer gösterince beraberindeki Türkmenler'le Rumeli'ye geçerek buraya yerleşmiştir. Yazıcıoğlu, hıristiyan-Türk hükümdarı Dobrotiç'ten sonra (1354-1386) bu yeri Dobruca olarak anan ilk tarihçidir. Dobruca'da iki kasabada otuz kırk obalık bir nüfus oluşturan bu Türk gruplarına Sarı Saltuk liderlik yapmış, ancak Bulgar beylerinin bölgede güç kazanmasıyla birlikte (1304) bunlar Batı Anadolu'ya geçerek Karesi'ye yerleşmiştir. Bir diğer rivayete göre İzzeddin Keykâvus bir ara Enez'de hapse düşmüş, Kırım Hanı Berke tarafından kurtarılarak beraberindeki Türkmenler'le Kırım'a götürülmüş ve bir müddet Kefe'de yaşamıştır. Sarı Saltuk'un da içinde bulunduğu bu Türkmen topluluğu İzzeddin Keykâvus'un 677'de (1278-79) vefatı ve hâmileri Berke Han'ın ölümünden sonra tekrar Dobruca'ya dönmüştür. Sarı Saltuk burada 1293 yılına kadar yaşamış ve ölümünün ardından Babadağı'ndaki zâviyeye gömülmüştür. Yazıcıoğlu'na göre Dobruca halkı Sarı Saltuk'un vefatından sonra dinleri dahil bütün kimliklerini kaybetmiştir. Bunlar kendilerini Dobruca'ya yollayan İzzeddin Keykâvus'un isminden dolayı Gagavuz adını alan topluluk olup halen bir kısmı Dobruca'da, Varna'nın kuzeyindeki bazı köylerde ve daha çok Moldova Cumhuriyeti'nde yaşamaktadır.

Sarı Saltuk hakkında bilgi veren bir diğer kaynak yakın zamanlara kadar ihmal edilmiş olan Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî'nin (ö. 1932) Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ adlı eseridir. Nebhânî kitabında Sarı Saltuk (Saltuk et-Türkî) hakkında bilgi verirken buna Kemâleddin Muhammad Serrâc er-Rifâî'nin 715'te (1315) yazılmış olan Tüffâḥu'l-ervâḥ adlı eserini kaynak olarak gösterir. Serrâc'ın verdiği bilgilere göre (Berlin Staatsbibliothek, nr. 8734, vr. 110b) Sarı Saltuk eski adı İsakça olan Dobruca'da yaşamış ve 697'de (1297-98) vefat ettiğinde zaman zaman inzivaya çekildiği dağın yakınlarına gömülmüştür. Mensuplarının onun adına yaptırdığı zâviye sebebiyle burası Babadağı olarak adlandırılmıştır. Serrâc eserinde sonraları popüler bir hikâye haline gelecek olan yedi lahit hikâyesine abartılardan

arındırılmış basit bir kurguya sahip olarak yer vermiştir. Buna göre Sarı Saltuk'un cesedi mezarından alınıp bilinmeyen farklı mezarlara konulmuştur. Bunun sebebi, o dönemde hüküm süren bir hıristiyan kralın cesedi alıp kendi siyasî emelleri doğrultusunda kullanmasına engel olmaktır. Nebhânî ve Serrâc'ın eserleri karşılaştırıldığında Nebhânî'nin kaynağındaki bilgileri olduğu gibi aktardığı görülür. Nebhânî, Serrâc'ın Sarı Saltuk hakkındaki bilgileri, o zamanlar İslâm dünyasında çok yaygın olan Haydariyye tarikatının mensubu olması ihtimali yüksek bulunan Seyyid Behram Şah el-Haydarî'den aldığını kaydetmiştir. Serrâc, Sarı Saltuk'un Dobruca'da yaşadığını ve yetmiş yaşlarında iken 700 (1300-1301) yılından üç yıl kadar önce öldüğünü söyler. Sarı Saltuk'un vefat ettiği 697 ile Serrâc'ın eserini yazdığı 715 (1315) arasında on sekiz yıl vardır. Bu

durumda Tüffâḥu'l-ervâḥ 715 (1315) yılında yazılmış oluyor ki bu da onun şimdilik İbn Battûta'nın Seyahatnâme'sinden önce Babadağı hakkında bilgi veren tek kaynak olduğunu göstermektedir. Sarı Saltuk'un tasavvufî kimliğine ait bilgiler de içeren bu kaynağa göre mürşidi Şeyh Mahmud adında bir zat olup Şeyh Ahmed er-Rifâî'nin Irak Ümmüubeyde'deki tekkesinden feyiz almıştır. Şeyh Mahmud'un himmetiyle Sarı Saltuk kâfir topraklarını dolaşarak oradakileri müslüman yapmıştır.

Sonraki yüzyıllara ait kaynaklarda Sarı Saltuk tamamen menkıbevî yönüyle anılır. 1480'de tamamlanan Ebülhayr Rûmî'nin Saltuknâme'si diğer kaynaklara nisbetle gerçek tarihî hikâyelerle dolu olduğundan akademik çevrelerde kabul görmektedir. 1481-1500'lü yıllarda kaleme alınan Hacı Bektâş-ı Velî Vilâyetnâmesi'ne ve aynı yıllarda yazılmış olan Vilâyetnâme-i Kutbü'l-aktâb Sultan Otman Baba adlı esere göre Sarı Saltuk, Hızır'ın himmetiyle Karadeniz'i seccadesiyle geçip Rumeli'ye gelmiştir. Ayrıca Battal Gazi'nin torunu olarak ortaya çıkan Sarı Saltuk zaman zaman bir şahin şekline girerek kerametler göstermiş, insan yiyen yedi başlı devi tahta kılıcıyla öldürmüştür. Kâfirlerin konuştuğu dilleri ve dinlerini iyi bildiğinden kendini gizleyen bir keşiş ve rahip olarak onların kilise ve saraylarını gezmiş, bazı yöneticilerini öldürmüş, bazılarını İslâm'a döndürmüştür. Hacı Bektaş, müridi olduğu zaman Sarı Saltuk'a bir kılıç, bir seccade ile yanına Ulu Abdal ve Kiçi Abdal adında iki arkadaş vermiştir. Üçü birlikte seccadeyle Sinop'tan Ermenistan'a kadar giderek kralını müslüman yaptıktan sonra Varna'nın kuzeyindeki Kalliakra Kalesi'ne

ulaşmış, orada bulunan yedi başlı bir ejderi öldürüp kale kumandanının müslüman olmasını sağlamıştır. Ardından Sarı Saltuk arkadaşlarıyla beraber bir süre önce vefat etmiş olan Hacı Bektaş'ın kabrini ziyaret için Anadolu'ya dönmüştür.

Tarihî kaynaklara göre Sarı Saltuk, Dobruca'ya yerleşmesinden vefatına kadar irşad faaliyetlerini sürdürmek amacıyla çeşitli tekke ve zâviyeler açmıştır. Dobruca'daki Sarı Saltuk, Kaligra'daki Sultan (Yılan) Tekkesi, kendisinin bizzat açtığı ve faaliyette bulunduğu tekkeler olarak bilinmektedir. Sarı Saltuk'un adına ölümünden sonra açılan tekkeler Babaeski'deki Eski Baba Tekkesi ile Kütahya Şeyhlü'deki Sarı Selcük Tekkesi'dir. Sarı Saltuk uğradığı yerlerde önemli hizmetlerde bulunduğundan adına makam-türbeler oluşturulmuştur. Saltuknâme'ye göre başlıcaları Kalliakra (Bulgaristan), Babadağı (Romanya), Blagay (Hersek), Ohri (Makedonya), Kruya (Akçahisar / Arnavutluk), Rumelifeneri (İstanbul), Babaeski (Edirne), Bor (Niğde), Diyarbakır, Tunceli ve İznik gibi merkezlerde olmak üzere Sarı Saltuk'un pek çok türbesi bulunmaktadır.

Babadağı'ndaki zâviye 1484'te II. Bayezid'in emriyle külliyeye dönüştürülmüş ve etrafında yeni bir şehir olarak Babadağı kurulmuştur. Buradaki zâviye XVIII ve XIX. yüzyıllardaki Rus istilâlarında yok olmuş, 1828'den sonra yaptırılan tek kubbeli basit türbe binası zaman zaman onarılarak korunmuş, son olarak Türk iş adamları tarafından restore ettirilip 26 Ekim 2007'de ziyarete açılmıştır. Önceleri hıristiyanların da ziyaret ettiği türbe halen hem ziyaretgâh hem önemli tarihî bir mekân olarak korunmaktadır. Kalliakra'da Sarı Saltuk'a ait bir zâviyenin varlığı, XVI ve XVII. yüzyıl kaynaklarında temellükâtı ve dervişlerinin isimleri zikredilmek suretiyle belirtilmektedir. Kaynaklar o dönemde Sarı Saltuk'un hâtırasının yaşadığını gösterse de zâviye bugün mevcut değildir. Kruya, Ohri ve Blagay'da bulunan türbeleri yanı başlarındaki yapılarla hâlâ birer ziyaretgâhtır. Arnavutluk'un Kruya kasabasındaki (Akçahisar) Sarısaltuk tepesinde bir mağaranın içinde basamaklarla inilen tekkedeki türbe 975'te (1567-68) veya daha geç yapılmış olmalıdır. Ohri'de Sveti (Aziz) Naum Manastırı'ndaki şapelde yer alan türbe hıristiyanların Slav asıllı hıristiyan bir azize, müslümanların ise Sarı Saltuk'a ait kabul ettikleri bir yerdir. Kosova'da Dragaş'a yakın Plava köyünde, Jur köyünde, Virmica-Dragaş

kavşağının sağında, Paştrik dağının tepesinde, Yakova - İpek arasındaki Pirlepe köyünde Sarı Saltuk makamları vardır. Bunlardan İpek'te bulunan ve her yıl 2 Ağustos'ta büyük kutlamalar yapılan türbe sarılık hastalığına yakalananların ziyaret ettiği bir mekândır.

Türkiye sınırları içinde de birçok yerde Sarı Saltuk türbeleri vardır. Bunlardan Tunceli Hozat'ta aynı adla anılan tepedeki türbe Alevîler için önemli bir ziyaretgâhtır. Diyarbakır'da şehrin merkezinde Gülşenîler Tekkesi diye bilinen tarihî yapılar arasında ona ait bir türbe mevcuttur. Niğde Bor'daki türbe edebî kaynaklarda adından bahsedilen bir ziyaretgâhtır (Kuddûsî Divânı, s. 660). Bektaşî kaynaklarına göre bu türbe Sarı Saltuk'un Anadolu'yu dolaşmaya gönderdiği oğlu İbrâhim Saltuk'a aittir (Saltık, sy. 34 [2005], s. 16). Babaeski'deki Sarı Saltuk Tekkesi, Bulgar savaşında veya Cumhuriyet'ten sonra yok olmuştur. İznik'te şehir dışındaki özel bir arazide dört sütun üzerine kurulu etrafı açık bir başka türbe daha bulunmaktadır ki hacca gidenler tarafından yolculuk öncesi ziyaret edilmektedir. Manisa Alaşehir'de Şeyh Sinan Camii yakınında da Sarı Saltuk adına bir türbe vardır. İstanbul'da Rumelifeneri binası içindeki sanduka ve kitâbeli kabrin de Sarı Saltuk'a ait olduğuna inanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Géographie d'Aboulfédâ, II/2, s. 316, 318; Kemâleddin Muhammed es-Serrâc er-Rifâî, Tüffâḥu'l-ervâḥ, Berlin Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesita (Kat. W. Ahlwardt nr. 8734, vr. 109a-110b); Ebülhayr Rûmî, Saltuknâme (nşr. Şükrü Halûk Akalın), Ankara 1987-90, I-III; Kuddûsî Divânı (haz. Fehmi Kuyumcu), Ankara 1982, s. 660; I. Bogdan, Vlad Xepej si naratiunile Germane si Rusestí, Bucuresti 1896, s. 81; J. Deny, "Sarı Saltuq et le nom de la ville de Babadaghı", Mélanges Emile Picot, Paris 1913, s. 1-15; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1946, s. 256-325; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, II, 100-102; Hasan Kaleshi, "Albanische Legenden um Sarı Saltuk", Actes du premier congrès international des études balkaniques et sudest européennes, Sofia 1971, s. 815-828; A. Kuzev - V. Gjuzelev, Bulgarski Srednovekovni Gradovi i

Kreposti, Varna 1971, I, 211-216; R. Florescu - R. McNally, Dracula: A Biography of Vlad the Impaler, 1431-1476, London 1974, s. 92-94; E. Oberländer-Târnoveanu, “Un atelier monétaire inconnue de la horde d’or sur le Danube:

Sakğy-Isaccea (XIIIe-XIVe siècles)”, Actes du XIe congrès international du numismatique, Louvain-la-Neuve 1993, s. 291-304; a.mlf., “Numismatical contributions to the History of Eastern Europe at the end of the 13th Century”, Revue roumaine d’histoire, XXVI, Bucarest 1987, s. 245-258; I. Mélikoff, “Qui était Sarı Saltuk? Quelques remarques sur les manuscrits du Saltukname”, Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage (ed. C. Heywood - C. Imber), Istanbul 1994, s. 231-238; Ahmet T. Karamustafa, God’s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1500, Salt Lake City 1994, s. 44-46, 67-70; Maria Batca, “Romanya-Dobrudja Türk Topluluğunun Toplumsal Hafızasında Sarı Saltık Baba, Babadağ Şehrinin Kuruluş Efsanesi”, I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri, Ankara 1998, s. 75-84; Şükrü Halûk Akalın, “Sarı Saltuk’un Türbe ve Makamları Üzerine”, a.e., s. 10-24; a.mlf., “Sledite na Sarı Saltuk b Rumelija i Svetata obitel na Sveti Naum / Sarı Saltuk v Ohrid”, Islam i Kultura: Izsledvanija (ed. G. Lozanova - L. Mikov), Sofia 1999, s. 26-51 (English summary: “The Thraces of Sarı Saltuk in Roumelia and the Holy Cloister of Saint Naum/Sarı Saltuk in Ohrid”); M. Kiel, “Sarı Saltuk: Pionier des Islams auf dem Balkan, im 13. Jahrhundert, mit Materialien von Berndt Radtke”, Alevîler: Alewiten (haz. Erhard Franz - İsmail Engin), Hamburg 2000, s. 253-286; a.mlf., “Ottoman Urban Development and the Cult of a Heterodox Sufi Saint: Sarı Saltuk Dede and Towns of Isakçe and Babadag in the Northern Dobrudja”, Syncretismes et hérésies dans l'orient seldjokide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècle) (ed. Gilles Veinstein), Paris 2005, s. 283-298; a.mlf., “Sarı Saltuk ve Erken Bektaşilik Üzerine Notlar” (trc. Fikret Elpe), TDA, II (1980), s. 25-36; Mehmet Z. İbrahimgil, “Balkanlar’da Sarı Saltuk Türbeleri”, Balkanlar’da Kültürel Etkileşim ve Türk Mimarisi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2001, s. 375-390; a.mlf., “Arnavutluk Kruya’daki Sarı Saltuk Külliyesi”, Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 87-96; Theodor Seif, “Der Abschnitt über die Osman in Şükrüllah’s persische Universal-Geschichte”, MOG, II (1926), s. 111; P. Mutafčev, “Dobrotič-Dobrotica, et

la Dobrudåa”, Revue des études slaves, VII, Paris 1927, s. 27-41; a.mlf., “Izvestieto na Abulfed za grad Isakča”, Izbrani Proizvedenija, II, Sofia 1973, s. 683-684; Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları”, TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 379-458; C. Brockelmann, “Das Altosmanische Volksbuch Menāqib-i Gazavāt-i Sultan Sari Saltiq Gazi”, Miscellanea Academica Berolinensia, II/2, Berlin 1950, s. 168-193; M. Tayyib Okiç, “Sarı Saltuk’a Ait Bir Fetva”, AÜİFD, I (1952), s. 48-58; a.mlf., “Bir Tenkidin Tenkidi”, a.e., II (1953), s. 219-290; N. Beldiceanu, “La conquête des cités marchandes de Kilia et Cetatea Alba (Akkirman) par Bayezid II”, Südost-Forschungen, XXIII, München 1964, s. 36-90; Ahmet Yaşar Ocak, “Sarı Saltuk ve Saltuknâme”, TK, XVII/197 (1979), s. 10-19; Veli Saltık, “Sarı Saltuk ve Saltuklular”, Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, sy. 34, Ankara 2005, s. 11-31; G. Leiser, “Sari Ṣalṭuk Dede”, EI[2] (İng.), IX, 61-62.

Machıel Kıel

SARICA KEMAL

(ö. 894/1489'dan sonra)

Divan şairi.

Kemâl-i Zerd ve Mevlânâ Kemal olarak da anılır. Hayatına dair çok az bilgi mevcut olup Saruhan vilâyetine bağlı Bergama'dandır. Latîfî, Edirneli olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu, ancak, "Her diyârın bir metâ-ı hâssı var lâbüd Kemâl / Hâk ü âb-ı Bergama mahbûb ile şâir kopar" beytinin de gösterdiği gibi Bergamalı olduğunu söyler (Tezkire, s. 466). Sehî Bey'e göre Fâtih Sultan Mehmed'in sadrazamı Mahmud Paşa'nın musâhibi ve gılman sarayının hocası idi. Paşanın ölümünden (878/1474) sonra onun çiftliği ve bağlı köylerinin bulunduğu Hasköy (Bulgaristan) kasabasına yerleşmiş ve burada ziraatla uğraşmıştır. Latîfî ve Kınalızâde Hasan Çelebi'ye göre ise ölünceye kadar Mahmud Paşa'nın Hasköy'de yaptırmış olduğu medresede öğretimle meşgul olmuştur. Dönemin kaynaklarında Sarıca Kemal'in ölüm tarihiyle ilgili bilgi yoktur. Belâgatnâme adlı eserini 894'te (1489) tamamladığına göre bu tarihten sonra ölmüş olacağından Sicill-i Osmânî'nin verdiği 880 (1475) yılı yanlıştır. Kaynaklarda bir tarikata bağlılığından bahsedilmese de divançesindeki bazı beyitler Mevlevîlik'le irtibatını düşündürmektedir (Walsh, III [1979], s. 404). Bazı nazîre mecmualarında şiirlerinin Kemâl-i Dervîş ve Şeyh Kemal başlığı altında verilmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir (Anhegger, bk. bibl.). Sarıca Kemal'in divan tertip edip etmediği bilinmemektedir. Latîfî dışındaki tezkire yazarları bir divanı olduğundan söz etmez. Sehî, Sarıca Kemal'in şairliğinden bahsederken gazelde ve meselde eşsiz olduğunu söyler. Latîfî de onun şiirlerini mübalağalı bir şekilde över. Âlî Mustafa Efendi ise devrin şairlerince beğenildiğini belirtir.

Eserleri. 1. Divançe. İki nüshası mevcuttur (John Rylands Library, Manchester, Turkish Manuscripts, nr. 62, vr. 406a-436b; İÜ Ktp., TY, nr. 759, s. 60-90). Kanûnî Sultan Süleyman döneminde derlenen Pervâne Bey mecmuasında Sarıca Kemal'in çok sayıda gazelinin bulunması eldeki divançelerin onun bütün gazellerini kapsamadığını göstermektedir. Âşık

Çelebi, “Mahmud Paşa hakkında mersiyeleri vardır ve ekser-i nazmında Mahmud Paşa hakkında izhâr-ı âsâr-ı terbiyetleri vardır” dediğine göre Sarıca Kemal’in kasideleri ve divançede yer almayan başka şiirleri de mevcuttur. Bilinen iki nüsha esas alınarak John R. Walsh tarafından neşredilen divançede (bk. bibl.) 146 gazel, bir murabba ve Bergama için yazdığı manzum bir mektup yer almaktadır. Robert Anhegger, J. R. Walsh neşrini Câmiu’n-nezâir, Mecmûatü’n-nezâir gibi nazîre mecmuaları ve bazı şiir mecmualarıyla karşılaştırmış ve nüsha farklarını göstermiştir. İsmail Ulutaş eser üzerine gramer bakımından bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (Sarıca Kemal Divançesi’nin Gramatikal İndeksi, 1992, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. Belâgatnâme. Fazlullah el-Hüseynî el-Kazvînî’nin XIV. yüzyıl başlarında yazdığı el-Muʿcem fî âs̱âri mülûki’l-ʿAcem adlı eserinin Türkçe çevirisi olup iki nüshası bilinmektedir (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1465; Pertsch, s. 254). Âşık Çelebi her ne kadar bu tercümeyi

beğenmiyorsa da Latîfî eserden uzunca bahsedip inşâ alanında çok başarılı sayıldığını ve ağdalı nesrinin herkesçe anlaşılamayacağını ifade eder. Belâgatnâme, Sarıca Kemal’in nesri kullanmada şiirden daha başarılı olduğunu gösterir (Walsh, III [1979], s. 405). Bazı araştırmalarda Sarıca Kemal, II. Bayezid döneminde yaşayan Selâtînnâme müellifi Kemal ile karıştırılmış ve Selâtînnâme Sarıca Kemal’e ait gibi gösterilmiştir. Bu konuya ilk defa dikkat çeken R. Anhegger, Selâtînnâme’nin Sarıca Kemal’e ait olamayacağını delilleriyle ortaya koymasına rağmen bu yanlış daha sonra da tekrarlanmıştır (TDEA, V, 270; Öztürk, Prof. Dr. Fikret Işıltan’a 80. Doğum Yılı Armağanı, s. 222). Çok basit bir üslûpla yazılmış olan Selâtînnâme ile Sarıca Kemal’in Belâgatnâme’sinin ve gazellerinin karıştırılması bu eserin Sarıca Kemal’e ait olamayacağını ortaya koymaktadır (Walsh, III [1979], s. 405). Selâtînnâme’nin neşrinde de eserin müellifi Kemal olarak gösterilmiştir (XV. Yüzyıl Tarihçilerinden Kemal: Selâtînnâme, haz. Necdet Öztürk, Ankara 2001). Kınalızâde Hasan Çelebi’den naklen Sarıca Kemal’in Nazar-ı Kimyâ adlı bir eseri olduğundan bahsedilirse de (TDEA, V, 270) böyle bir eser mevcut değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 217-218; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 466-469; Filiz Kılıç, Meşâ'irü'ş-şu'arâ. İnceleme, Tenkitli Metin (doktora tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 366-367; Kınalızâde, Tezkire, II, 820-822; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 142; W. Pertsch, Verzeichniss der Türkischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1889, s. 254; Sicill-i Osmânî, IV, 78; Osmanlı Müellifleri, II, 277; TYDK, I, 31-32; Fahir İz - Günay Kut, "Sarıca Kemal", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, II, 176-177; Gönül Tekin, "Fatih Devri Edebiyatı", İstanbul Armağanı: Fetih ve Fatih (haz. Mustafa Armağan), İstanbul 1995, I, 202-203; Necdet Öztürk, "II. Bayezid Devri Tarihçilerinden Sarıca Kemâl", Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul 1995, s. 221-223; a.mlf., "Osmanlı Tarih Kaynağı Olarak Selâtinnâme", Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi, Bildiriler (haz. Alâaddin Aköz v.dğr.), Konya 2000, s. 61-67; Robert Anhegger, "Selâtinnâme Müellifi Kemal", TDED, IV/4 (1952), s. 447-449; a.mlf., "Weiteres zu Kemal-i Zerd", TUBA, VI (1982), s. 15-43; J. R. Walsh, "The Dîvânçe-i Kemâl-i Zerd (Sarıca Kemâl)", a.e., III (1979), s. 403-442; Nuri Akbayar, "Kemâl", TDEA, V, 270.

İsmail E. Erünsal

SARICA PAŞA

(bk. SARUCA PAŞA).

SARIGÖREZ NÛREDDİN EFENDİ

(ö. 928/1522)

Osmanlı âlimi.

Aslen Karesi sancağından olup babasının adı Yûsuf'tur. Sarışın ve kısa boylu olması sebebiyle "Sarıgörez" lakabıyla tanınmıştır. Fetvalarındaki imzasına göre asıl adı Hamza'dır. Nûreddin'in ise sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Dönemin meşhur âlimleri Hocazâde Muslihuddin Efendi, Hatibzâde Muhyiddin Efendi ve Sinan Paşa'nın derslerine devam edip hizmetlerinde bulunarak kendini yetiştirdi. Sinan Paşa, Fâtih Sultan Mehmed'in saltanatı sonlarında 882-886 (1477-1481) yılları arasında mevki ve itibarını kaybederek İstanbul'dan uzaklaştırıldığında vefakâr talebesi Molla Lutfi gibi Sarıgörez de onun yanında bulundu. II. Bayezid zamanında Sinan Paşa'nın ikbali yeniden parlayıp Sivrihisar kadılığından Edirne Dârülhadis Medresesi'ne müderris tayin edilince onun muîdi oldu ve mülâzemet aldı. Molla Yegân'ın daha sonra Hızır Bey ile oğlu Sinan Paşa'nın sürdürdüğü Fenârî mektebine intisap etti.

Tahsilini tamamlamasının ardından müderris olarak bazı küçük dereceli medreselerde görev yaptı. Bursa'da Bayezid Medresesi, Edirne'de Dârülhadis Medresesi ve İstanbul'da Sahn-ı Semân Akdeniz Başkurşunlu Medresesi müderrisliklerinde bulunarak birçok talebe yetiştirdi. Son müderrisliği sırasında 913 ve 914'te (1507 ve 1508) padişah in'amı ile ödüllendirildi; II. Bayezid'in itimat ve takdirini kazandı. II. Bayezid onu, o sırada taht için kardeşleriyle rekabet halinde olan ve Şehzade Ahmed'in tercih edileceğini anlayınca Trabzon'dan Kefe'ye geçip kendisini ziyaret etmek üzere İstanbul'a gelmek isteyen Şehzade Selim'e nasihat için gönderdi (917/ 1511). Burada Selim ile görüşüp Trabzon'a sancağına geri dönmesi yolunda nasihatte bulundu; ayrıca bazı kaynaklara göre babasını İstanbul'da ziyaret etmesinin fitneye yol açma ihtimalinin yüksek olması sebebiyle kendisine izin verilmediğini bildirdi. Bazı kaynaklarda, şehzadenin ona on-on beş yıldan beri babasını görmediğini söyleyip bu durumda sıla-i rahime engel olunup olunmayacağı konusunda fetva istediği,

Sarıgörez'in de, “Şer'î bakımdan kimse engel olamaz” cevabını verdiği belirtilir. Sarıgörez'in Selim ile yaptığı temaslardan onun Şehzade Ahmed'e verilen miktarda dirlik istediği, aksi takdirde Çerkeskirman ve Mankirman hisarlarını ele geçirerek burada bir müstakil beylik kurma arzusunda olduğu ortaya çıkmıştı.

Nûreddin Efendi, bu hassas görevi yerine getirip döndükten sonra müderrislikten emekli oldu ve hemen ardından İstanbul kadılığına tayin edildi. Bu görevde iken İstanbul'a ait bazı vakfiyeleri onayladığı dikkati çeker (İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri, nr. 2107, 2117). Bir süre sonra Anadolu kazaskerliğine, ardından Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bu sırada 920'de (1514) Safevîler'e ve kızılbaşlara karşı verdiği sert fetvası büyük yankı uyandırdı. Şah İsmâil'in dinî-siyasî hareketi karşısında Osmanlı tarafının düşünce ve yaklaşımını yansıtan, şekil ve muhteva bakımından bir fetvadan ziyade beyannâme niteliğinde olan bu dinî-hukukî metinde Sarıgörez, kızılbaşların ve reisleri olan İsmâil'in Hz. Peygamber'in sünnetini ve Kur'an'ı istihfaf ettiklerini, haram kılınan bazı hususları helâl kabul ettiklerini, ulemâya ihanet edip mescidleri yaktıklarını, ilk iki halifeye çok ağır hakaretlerde bulunduklarını, Hz. Âişe'ye de iftira ettiklerini, Resûl-i Ekrem'in tebliğ ettiği dini kaldırmak istediklerini delilleriyle sıralamış, cevap veya hüküm olarak ise bu taifenin dinden uzaklaştığını, bunlarla mücadelenin, cemaatlerini dağıtmanın ve katillerinin farz olduğunu, mallarının gaziler arasında dağıtılması gerektiğini bildirmiştir (Tekindağ, XVII/22 [1968], s. 54).

Kazaskerlikte bulunduğu sırada askerin şer'î ve hukukî işleriyle yakından ilgilendiği, yaptığı tayinlerde liyakati ve ilmî seviyeyi daima gözettiği ifade edilir (Mecdî, s. 315). Yavuz Sultan Selim ile aralarında geçen bir olay üzerine Rumeli kazaskerliğinden ayrılmak zorunda kaldı. Öğretim hayatına dönerek Sahn-ı Semân'a yevmî 120 akçe ile müderris olduysa da bir müddet sonra tekrar İstanbul kadısı olup bir süre bu makamda kaldı, ardından yevmî 120 akçe ücretle İstanbul kadılığından mâzul oldu. Bu görevinden ayrılmasının sebebi muhtemelen Semendire Beyi Bâlî Bey davasında rüşvet aldığı yolundaki iddialardır. Yaptığı zulüm dolayısıyla halk tarafından padişaha şikâyet edilen Bâlî Bey'in davasını görmekle vazifelendirilen Sarıgörez soruşturma sırasında Bâlî Bey'den 50.000 akçe alarak şikâyetçilerini haksız çıkarmıştı (TSMA, nr. E. 6304). Bu olayın

doğru olup olmadığı konusunda başka bir bilgiye rastlanmamakla birlikte rüşvet iddiasının görevden alınmasına yol açtığı söylenebilir. Bundan sonra bir süre daha yaşadı ve 928'de (1522) vefat etti. İstanbul Kıztaşı'nda Çıkrıkçı Kemâleddin'in inşa ettirdiği

mescid civarında Sarıgörez Nûreddin Efendi'nin evi bulunduğundan mescid ve çarşı onun adıyla tanınmıştır. Nûreddin Efendi ve ailesinin bazı fertleri bu mescidin hazîresine defnedilmiştir. İstanbul'da Sarıgüzel Camii ve semtinin adı Sarıgörez'den gelmektedir. Bazı araştırmalarda Sarıgörez adı yanlış olarak Sarı Gürz / Sarı Kürz, Sarı Kerez, Sarı Kez, Sarı Gez şeklinde okunmuştur. Kazasker Muhaşşî Sinan Efendi, Nûreddin Efendi'nin damadı idi. Kaynaklarda hadis ve fıkıh ilminde mütehassıs olup bazı çalışmaları bulunduğu belirtilmektedir. Fıkha dair kaleme aldığı el-Murtażâ adlı eseri mevcuttur (TSMK, III. Ahmed, nr. 1104). Ayrıca Hamîdli Kara Seyyidî'nin sorularına cevap niteliğinde bir risâle yazdığı belirtilir (Mecdî, s. 315).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 6304; Târîh-i Silsile-i Ulemâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 213a; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 364; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), tür.yer.; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 258, 295; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 133; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 558; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 314-315; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 191, 295, 519; Sicill-i Osmânî, IV, 581; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 21-22, 34-36; R. C. Repp, The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarcy, London 1986, s. 218-220; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 2005, II, 615-616; Semavi Eyice, "İstanbul'da Yayla Camileri ve Şehrin Tarihi Topografyasının Yanlış İzah Edilen Bir Meselesi", TD, VII/10 (1954), s. 34-35; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların

Işığı Altında Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, a.e., XVII/22 (1968), s. 53-54, 78; Kāmusü’l-a‘lâm, IV, 2816 vd.; Franz Babinger, “Sarı Kürz”, İA, X, 220; C. Imber, “Ṣari Kürz”, EI² (İng.), IX, 59-60.

Mehmet İpşirli

SARIK

Kavuk, külâh, takke ve fes gibi bir başlıkla üzerine sarılmış ince uzun tülbent, ağbani veya şaldan meydana gelir. Arapça'da daha çok imâme, Farsça'da destâr denir. Başı aşırı sıcaklıktan koruma ve vücut ısısını muhafaza etme özelliği sebebiyle gündüzleri sıcak, geceleri soğuk olan karasal iklimin hüküm sürdüğü çöl ülkeleriyle Hindistan'da yaygındır. Sarığın Arapça'da pek çok adı bulunmakta, bunlar arasından daha ziyade imâme (Farsça ve Türkçe'de amâme) kelimesi kullanılmaktadır. Hz. Peygamber Mekke'nin fethi sırasında siyah sarık (imâme sevdâ) giymiştir (Müslim, "Ḥac", 451, 452). Dolağı az olan imâmeye isâbe, etrafı kıymetli taşlarla süslü isâbe gibi şeylere iklîl denilir. Bir hadis rivayetinde Enes b. Mâlik, Resûl-i Ekrem'in duasıyla Medine civarına yağan yağmurun oluşturduğu manzarayı iklîle benzetir (Buhârî, "İstisḳāʾ", 13). Resûlullah'ın mest ve hımâr üzerine meshettiğine dair rivayetteki (Müslim, "Ṭahâret", 84; Taberânî, II, 129) hımâr kelimesi sarık diye açıklanmıştır (Nevevî, III, 174). Dolanma, sarılma özelliğinden dolayı sarığa mikver de denilmiş ve Kur'an'da gecenin gündüzü sarıp sarmalaması "kevr" kelimesiyle ifade edilmiştir. Özellikle Endülüs'te sarıklı memur ve fakihler için kullanılan "mükevvir" kelimesi "müteammim" ile aynı anlamdadır. Suriye, Mısır, Arap yarımadası ve İran'da şâş kelimesi de "sarık" mânasında kullanılmıştır; Kalkaşendî, Eyyûbîler döneminde kadıların ve ulemânın giydiği büyük sarıklardan "şâşât" ve serbest bıraktıkları ucundan (taylasan) "züâbe" adıyla söz eder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 43-44). Batı dünyasında sarığa verilen türban adının Farsça tülbendden geldiği sanılmaktadır (İA, X, 227).

Sarığın kullanımı çok eskilere kadar gider. Vehb b. Münebbih'e göre sarığı ilk defa Zülkarneyn giymiştir (Süyûtî, V, 436). Tevrat'ta Hz. Hârûn için yapıldığı söylenen mukaddes esvabın bir unsuru da sarıktır (Çıkış, 28/2-4, 37, 39; 29/6; 39/28; Levililer, 8/9; 16/4). Daha sonra Beytülmakdis bekçilerinin de giymesi emredilen sarık (Hezekiel, 44/18) yahudi geleneğinde kutsal elbisenin bir parçası olarak devam eder (Zekarya, 3/5). Yavuz Sultan Selim'in Mısır'dan getirdiği mukaddes emanetler arasında zaman zaman giydiği, Hz. Yûsuf'a ait olduğu söylenen bir sarık da bulunmaktadır. Bâbilliler'in başlarına türban sardıklarından söz eden

Herodot'un anlattığına göre Persler de sarık kullanır ve dinî törenlerde etrafına mersin yaprakları dizerlerdi. Anadolu'da gelişmiş eski medeniyetlerden kalan heykel ve tasvirler en az dört binyıldan bu yana hem erkek hem kadınların giyim kuşamında bazı sarık türü başlıkların yer aldığını göstermektedir (Türkoğlu, s. 19).

Sarık Araplar'da Câhiliye devrinden beri bilinen bir başlık çeşididir. Hz. Peygamber genellikle beyaz elbise giyer ve beyaz sarık kullanırdı; Medine'ye hicretinde sarığının beyaz olduğu rivayet edilir (Taberî, IV, 436). Abbâsî halifeleriyle aristokratlar ve onlara özenen orta sınıf, başlarına Bağdat'ın Rusâfiye semtinde imal edildiği için bu adla anılan siyah sarık takarlardı. Bağdat ekolü minyatürlerinde değişik sarık tiplerine rastlanır. Ulemâ sınıfı mensupları tepesi yuvarlak bir külâh üzerine kısa ve hafif bir sarık sararlardı; bunların arkasında veya bir yanında taylasanları bulunurdu. Daha sonra Abbâsî ordusunda memlük (gulâm) kökenli askerler tarafından kullanılan çift taylasanlı bir tür daha ortaya çıkmış ve çıktığı yere göre "Bağdâdiyye" adıyla anılmıştır. Bağdâdiyyelerin üzerine bazan "tarha" denilen simle işlenmiş siyah bir örtü atılır ve uçları yanlardan salınır yahut çene altından bağlanırdı. Fâtımî sarayında bu tarz sarık kullanan yüksek rütbeli görevlilere "muhannekûn" deniliyordu (Kalkaşendî, III, 551 vd.). Sarıklar altın işlemeli, yün veya pamukla karışık ipek, saf pamuk, saf yün ve ince keten kumaşlardan olabilmekteydi. Abbâsî halifeleri sohbet meclislerinde altınla işlenmiş ipekli sarık takarlardı. Devlet dairelerinde çalışanlar görev ve rütbelerine göre değişik tarzda sarık sararlardı. Kadıların sarıkları çok büyüktü. Nizâmiye Medresesi müderrisleri siyah cübbe ve sarık giyerdi (DİA, XXXIII, 189). Abbâsî halifelerinin gönderdikleri veya Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e olduğu gibi Bağdat'ta giydirdikleri hilâfet şiarı hil'atların yanında siyah sarık da vardı (Kalkaşendî, III, 293, 294). Abbâsîler devrinde Hz. Peygamber'in soyundan gelenler yeşil sarık giymeye başlamış, fakat yeşil sarık yaygınlaşınca istismarı önlemek için bundan vazgeçilmiştir. Belli dönemlerde zimmîlerin müslümanlarla aynı renkte ve tarzda sarık kullanmaları yasaklanmış, hıristiyanların mavi, yahudilerin sarı ve Sâmirîler'in kırmızı sarık giymesi emredilmiştir. Gayri müslimlerin önceleri 5, daha sonra 7 zirâdan (yaklaşık 3,5 m.) uzun sarık sarmaları yasaktı (a.g.e., XIII, 363, 383; Mayer, s. 119).

Osmanlılar'da sarığın yanı sıra destar adı da yaygın biçimde kullanılmıştır. Sarıkçılık yapanlara "destârî", sarık takanlara "destârbendân" denilirdi. Sarıkların dağdağan, silme, burma, örfî, yûsufî, selîmî, düzkaş gibi çeşitleri vardı. Genellikle padişahlar beyaz kumaştan burma sarık, ulemâ örfî tabir edilen beyaz sarık, tarikat mensupları beyaz, kırmızı, siyah, yeşil ağbani sarık sarar, ulemâdan rütbeliler resmî günlerde taylasan bırakırlardı. Osmanlılar'ın giydiği en eski başlıklardan birini teşkil eden mücevveze 30 santimetreyi aşan silindirik mukavva üzerine beyaz tülbent sarılarak yapılırdı. Adını Yavuz Sultan Selim'den alan selîmî mücevvezeden daha yüksek (yaklaşık 60 cm.) ve tepesi düz bir sarık tipiydi. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına kadar padişahlar bazı küçük değişikliklerle bu başlığı tercih etmişlerdir. XVII. yüzyıldan sonra vezirler ve diğer devlet erkânı da bazı merasimlerde selîmî sarık giyerlerdi (Pakalın, III, 161). Hollandalı ressam Van Mour'un yaptığı resimler arasında ve J. Goodwin'in albümünde çok çeşitli sarık tipleri yer almakta, bunlardan özellikle kadı ve müftülerin giydikleri büyüklükleriyle dikkat çekmektedir (Eski Türk Kıyafetleri, lv. 6, 12, 20; On Sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Kıyafetleri, lv. 20, 21). Tasavvuf ehlinin sarıkları da külâhın üzerindeki dilimlerin sayısına, sargının uzun veya kısa oluşuna, rengine ve sarılış biçimine göre farklı anlamlar taşımakta (Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, s. 32 vd.) ve tarikat adlarına göre Kādirî, Gülşenî, Rifâî gibi yahut bağlama özelliğine göre Cüneydî, Hüseynî, pâyeli, örfî gibi isimlerle anılmaktaydı.

Osmanlı sarayında muteber mansıplardan biri de sarıkçıbaşılıktı. Emri altında bulunan on beş kadar yamağı ile birlikte önceleri Revan Odası, sonraları Sarık Odası denilen yerde hizmet veren sarıkçıbaşının diğer bir adı tülbent ağası idi ve yamaklarına da sarıkçı yamağının yanı sıra tülbent gulâmı denirdi. Sarık ve pûşîdelerden eskiyenler hazine başkullukçusu ve kaftanî mârifetiyle yenilenirdi. Sarıklar altın kaplama şimşir sarıklıklar üzerinde dururdu (Uzunçarşılı, s. 326, 351, 352; Pakalın, III, 129). Sarıkçılık ve kavukçuluk II. Mahmud dönemine kadar önemini korumuştur. Lokman b. Hüseyin, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde İstanbul'da birçok sarıkçı dükkânı açıldığından, buralarda çeşitli tiplerde sarık ve bunlar için tülbent satıldığından söz eder (Kıyâfetü'l-insâniyye, vr. 51b). Nakkaş Osman'ın 990 (1582) tarihli Surnâme-i Hümâyun'unda da bu esnafın geçit alayına katıldığı ve bazı sarık örnekleri sergilediği görülmektedir (TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 353a).

Bazı dönemlerde sarığın büyüklüğü onu taşıyan kişinin makamının büyüklüğüne işaret sayılmış ve sanduka başlarına yerleştirilen, insanın taşıyamayacağı büyüklükteki sarıklarla bu anlam vurgulanmıştır. Ayrıca kişilerin hayattaki görev ve makamının göstergesi olarak mezar taşlarına sarıklar işlenmiştir. Toplumun her kesimi tarafından giyilmiş olmakla birlikte genellikle sarık ulemânın simgesi diye görülmüştür. Zaman zaman sarık sarmak erkekliğe geçişin göstergesi sayılmış ve ergenliğe ulaşan oğlan çocukları için salavatlar eşliğinde sarık sarma törenleri düzenlenmiştir.

Bugün de çeşitli İslâm ülkelerinde ve Hindistan alt kıtasında, geçen asırlarda olduğu kadar yaygın değilse de sarık kullanma geleneği devam etmektedir. Hindistan'da destar ve serpuşun yanında "pagli" ve "safa" gibi adlarla anılan sarık özellikle Sihler için eskiden beri büyük önem arzeden dinî bir zorunluluktur. Başka ülkelere göç eden ve resmî görevlerde çalışan Sihler de sarıklarını başlarından çıkarmazlar. Hindistan'da hüküm süren Bâbürlüler'in ve diğer müslüman hânedanların sarık kültürünün devamında ve çeşitlilik kazanmasında ayrı bir yeri bulunmaktadır. Saray nakkaşlarının yaptığı minyatürlerde hükümdarların özel dokunmuş çok değerli kumaşlardan sarık taktıkları ve bunların değerli taşlarla ve incilerle süslenmiş oldukları görülmektedir. Ulemâ, molla, şeyh ve dervişler genelde beyaz sarıkla resmedilmiştir (Okada, lv. 37, 42, 205, 207, 213, 222, 234). Kalkaşendî, Hint kıyafetlerinden söz ederken vüzerâ ve küttâbın 5-6 zirâ (yaklaşık 2,5-3 m.) uzunluğunda sarık sardıklarını ve önde hafif bir taylasan bıraktıklarını söyler (Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 89).

Sarık sadece erkeklere ait bir başlık değildir. Bazı Türk toplumlarında özellikle Kırgızlar'da kadınlar da "eleçek" denilen bir tür sarık giyerler. Evli kadınların sarığının yüksekliğine ve arka tarafındaki nakışlara bakılarak hangi boydan olduğu tesbit edilebilmektedir. Bazı bölgelerde çene altından bağlanan sarığın üstüne yine bölgesine, kadının yaşına ve zenginliğine göre ilâve süsler eklendiği görülmektedir (Klavdia - Aydarbek, bk. bibl.). Memlük (Mayer, s. 127, 128) ve Osmanlı (Gürtuna, s. 12, lv. 23, 85) kadın giysileri içinde de sarığa rastlanmaktadır.

Türkiye'de, 25 Kasım 1925 tarih ve 671 sayılı Şapka İktisâsı Hakkında Kanun ve 13 Aralık 1934 tarih ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin

Giyilmeyeceğine Dair Kanun'la yasaklanmış olan sarık, yalnız cami imam-hatipleriyle müftü ve vâizlere görevlerini yaparken ve Diyanet İşleri başkanına sokakta da -cübbeyle birlikte-münhasır kılınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, III, 482; Buhârî, "Libâs", 14, "Menâḳıb", 22, "Feżâʾilü's-ṣaḥâbe", 41; Herodot, Tarih (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 53, 69; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, IV, 436; Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ (nşr. Târık b. Avazullah - Abdülmuhsin el-Hüseynî), Kahire 1415, II, 129; Nevevî, Şerḥu Müslim, III, 174; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), III, 293, 294, 551 vd.; IV, 4, 5, 43-44; V, 89; XIII, 363, 383; Süyûtî, ed-Dürrü'l-menṣ̱ûr, Beyrut 1403/1983, V, 436; Lokman b. Hüseyin, Kıyâfetü'l-insâniyye fî şemâ'ili'l-Osmâniyye, İstanbul 1998, vr. 21a, 26b, 39a, 42a, 43a, 51b, 56b; Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, Mecmûatü'z-Zarâif Sandûkatü'l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm (haz. M. Serhan Tayşi - Ülker Aytekin), İstanbul 2002, s. 32 vd.; J. Goodwin, Eski Türk Kıyafetleri ve Güzel Giyim Tarzları: Picturesque Representations of the Dress and Manners of the Turks (trc. Muharrem Feyzi), İstanbul 1932-33, lv. 6, 12, 20; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 326, 351, 352; L. A. Mayer, el-Melâbisü'l-Memlûkiyye (trc. Sâlih eş-Şîtî), Kahire 1972, s. 25-26, 29, 30, 31, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 89, 90, 93, 94, 98, 99, 116, 118, 119, 127, 128; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, el-Melâbisü'l-ʿArabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Bağdad 1980, s. 97, 98, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 130; On Sekizinci Yüzyılın Başında Osmanlı Kıyafetleri (trc. Cenap Yazansoy), İstanbul 1980, s. 15, lv. 14, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 33, 34, 36, 37, 40, 42,

51, 56, 57, 58; S. N. Dar, Costumes of India and Pakistan, Bombay 1982, s. 20, 22, 44, 47, 51, 76, 97, 98, lv. V, VI, X, XI, XX, XXXII; Muhammed Abdülhakîm el-Kādî, el-Libâs ve'z-zîne mine's-sünneti'l-muṭahhara, Kahire 1409/1989, s. 124 vd.; Amina Okada, Imperial Mughal Painters (trc. D. Dusinberre), Paris 1992, s. 36, 37, 42, 176, 177, lv. 37, 42, 205, 207, 213, 222, 234; 1873 Yılında Türkiye'de Halk Giysileri: Elbise-i Osmaniyye (trc.

Erol Üyepazarcı), İstanbul 1999, 1. bl., lv. 2, 3, 23; 2. bl., lv. 4; 3. bl., lv. 1, 3, 5, 7, 8, 11, 12, 14, 21, 28, 29, 32, 34, 35, 36, 39, 41; Sevgi Gürtuna, Osmanlı Kadın Giysisi, Ankara 1999, s. 12, 98, lv. 23, 85; Sabahattin Türkoğlu, Tarih Boyunca Anadolu'da Giyim Kuşam, İstanbul 2002, s. 19, 90, 102, 119, 137, 142, 144, 147, 156, 158, 159; Antipina Klavdia - Köçkünov Aydarbek, Kırgızların Millî Giysileri, Ankara 2004, s. 12, 13, lv. 1, 13, 16, 23, 27, 34, 37, 47, 76, 87-91; Muhittin Uysal, Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme, Konya 2004, s. 102 vd., 155 vd.; Pakalın, I, 432; II, 152, 476; III, 60, 129, 161; W. Björkman, "Sarık", İA, X, 221 vd.; Nebi Bozkurt, "Kavuk", DİA, XXV, 71, 72; a.mlf., "Mukaddes Emanetler", a.e., XXXI, 108-111; Abdülkerim Özaydın, "Nizâmiye Medresesi", a.e., XXXIII, 189.

Nebi Bozkurt

FIKIH.

Kur'ân-ı Kerîm'de sarıkla ilgili bir ifade yer almamakla birlikte Bedir Gazvesi'nde müslümanlara 5000 meleğin yardım edeceği bildirilirken meleklerin sıfatı olarak geçen "müsevvim" (belli alâmet konmuş, nişanlı) kelimesinin (Âl-i İmrân 3/125) "sarıklı" anlamında kullanıldığına dair rivayetler bulunmaktadır (Taberî, IV, 83; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, II, 309-310). Hadis kaynaklarında ise doğrudan ve dolaylı biçimde sarıktan söz eden birçok rivayet yer almaktadır. Meselâ yer sıcak olduğunda sarık üzerine secde edilebilmesi, ihramlı iken sarık giyilmemesi, abdestte sarık üzerine meshedilmesi bağlamında sarık kelimesi kullanıldığı gibi Hz. Peygamber'in bir defasında minberde hutbe irat ederken siyah sarığının ucunu omuzları arasına sarkıttığı, Mekke fethi günü başında siyah sarık bulunduğu ve Dûmetülcendel'e yapılan bir seferde Abdurrahman b. Avf'ın başına kendi elleriyle sarık sarıp ucunu sarkıttığı rivayet edilmektedir (Buhârî, "Ṣalât", 23, "Ḥac", 21; Müslim, "Ṭahâret", 81-83, "Ḥac", 451, 453; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25). "Bizimle müşrikler arasındaki fark başlıklar üzerindeki sarıklardır" anlamındaki rivayet ise (Tirmizî, "Libâs", 41) hadis âlimlerince zayıf görülmektedir (Tirmizî, a.y.; Mübârekfûrî, V, 393, 394). İkinci derecede hadis kaynaklarında yer alan Cebrâil'in sarıklı olarak vahiy getirdiği, sarıkla kılınan namazın sarıksız kılınandan yetmiş kat daha

faziletli sayıldığı, sarık sarmanın kişinin sabrını arttıracağı, sarığın meleklerin siması ve peygamberlerin sünneti olduğu yolundaki rivayetlerin hemen hepsi hakkında zayıf, metrûk veya mevzû gibi değerlendirmeler yer almıştır (Heysemî, V, 120; Mübârekfûrî, V, 411-414).

Resûl-i Ekrem'in ve sahâbenin sarık sardığı bilinmekle beraber sarığın dinî hükmü ve sarıkla namaz kılmanın fazileti konusunda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bir kısmının zayıf veya uydurma kabul edildiği yönünde görüşler olsa da rivayetlerin birbirini desteklemesinden ve müslümanların bu yöndeki uygulamasından hareket eden görüşe göre namazda ve namaz dışında sarık sarmak sünnet olup tarih boyunca müslümanların belirgin simgelerinden sayılmıştır. İkinci yaklaşıma göre, Hz. Peygamber'in günlük hayatında sarık sarması geleneğe uymasıyla ilgili bulunsa da sarıklı iken namaz kılmanın faziletini belirten rivayetler namazda sarık sarmanın dinen teşvik edildiğini yani sünnet olduğunu göstermektedir. Üçüncü yaklaşım ise sarığı örf, âdet ve iklim şartlarından ortaya çıkmış bir kıyafet şekli olarak görür; bunun İslâm öncesinde de kullanıldığını ve sarık sarmayı teşvik eden hadislerin zayıflığını göz önünde bulundurarak namazda veya namaz dışında sarık takmaya dinî bir değer yüklemenin bir esasa dayanmadığını kabul eder.

İslâm'ın geniş alanlara yayılması ve çevresindeki medeniyetlerle yakın teması sonucunda kılık kıyafette ve bu arada başlık kullanımında değişmeler görülmüş, ancak Ortadoğu toplumlarında sarık yaygın bir başlık olarak varlığını korumuştur. Bu konuda dikkat çekici gelişmelerden biri sarığın toplumsal statü belirten özelliğine göre şekil farklılıklarının ortaya çıkması, bir diğeri de sarığa dinî ve millî bir anlam yüklendiği için gayri müslimlerin sarıklarına zaman zaman renk veya biçim yönünden müdahale eden düzenlemelerin yapılmasıdır (Shoshan, XXII [1988], s. 45; EIr., I, 920; ayrıca bk. GIYÂR; GAYRİ MÜSLİM).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “imâme” md.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, IV, 83; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Abdurrahman M. Osman), [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-fikr), s. 45; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, V, 119-120; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü’l-Mîzân (nşr. M. Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1416/1996, III, 224; Süyûtî, el-Leʾâli’l-maṣnûʿa fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), II, 260; a.mlf., el-Ḥâvî li’l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), I, 102; a.mlf., ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1993, II, 309-310; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva’l-kübra’l-fıḳhiyye, Kahire 1357/1938, I, 170; Mübârekfûrî, Tuḥfetü’l-aḥveẕî, Kahire 1384/ 1964, V, 393, 394, 410-415; Ali Mazaherî, Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları (trc. Bahriye Üçok), İstanbul 1972, s. 84-85; M. Abdülazîz Amr, el-Libâs ve’z-zîne fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Beyrut 1405/1985, s. 259-262; İslâm’da Kılık Kıyafet ve Örtünme (nşr. İslâmî İlimler Araştırma Vakfı), İstanbul 1991, s. 163-168; Muhittin Uysal, Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme, İstanbul 2004, s. 102; B. Shoshan, “On Costume and Social History in Medieval Islam”, AAS, XXII (1988), s. 35-51; Habîb Ziyâd, “el-İmâme fi’l-İslâm”, el-Meşriḳ, XLIII/1, Beyrut 1949, s. 217; W. Björkman, “Sarık”, İA, X, 221-233; Y. K. Stillman, “Libās”, EI² (İng.), V, 732; H. Algar, “ʿAmāma”, EIr., I, 919-921.

İsmail Yalçın

SARISÖZEN, Muzaffer

(1900-1963)

Müzik folklorcusu, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu Yurttan Sesler Korosu'nun kurucusu, eğitimci, yazar.

Rûmî 1315 (1900) yılında Sivas'ta dünyaya geldi (bazı belgelerde doğum yılı mahkeme tashihiyle 1319 [1904] olarak geçmektedir). Sarıhatipzâdeler, Sarıhatipsözenzâdeler, Şeyhzâdeler, Saçlı Efendiler diye anılan, yetiştirdiği âlim, şair ve mûsikişinaslarla tanınan bir aileye mensuptur. Asıl adı Muzaffereddin Mazhar olup soyadı kanunundan önce Muzaffereddin, Muzaffer Sözen gibi isimleri kullanmıştır. Babası Nakşibendî şeyhi Hüseyin Hüsnü Efendi, annesi Zeliha Hanım'dır. Mektebi ibtidâîyi bitirmesinin ardından Sivas Sultânîsi'ne kaydoldu. Sekizinci sınıfta iken Çanakkale Savaşı'na gitmek için okuldan ayrıldı. Döndükten sonra 7 Aralık 1922'de mezun oldu. Bu arada Mekâtib-i ibtidâiyye muallim muavinliği imtihanını vererek Sivas Sanâyi Mektebi'ne muallim yardımcılığına getirildi (18 Kasım 1918). 31 Ağustos 1920'de ikinci defa askerlik yapmak için bu görevinden ayrıldı. Dönüşünde Sivas Muallim Mektebi'ne Türkçe öğretmeni oldu (2 Mart 1921). 1 Mayıs 1923'te Sivas Lisesi'nde mûsiki muallimi olarak görevlendirildi. 31 Ağustos 1927 tarihinde İstanbul Konservatuvarı Müdürü Yusuf Ziya Bey'in (Demirci) isteğiyle keman eğitimi almak üzere İstanbul Konservatuvarı'na gönderildi. 14 Mart 1929'da konservatuvardan mezun oldu ve Sivas Lisesi'ndeki görevine döndü.

Ahmet Kutsi Tecer'in 1930 yılı Eylülünde Sivas Lisesi'ne tayin edilmesi Sarısözen'in hayatı için yeni bir dönemin başlangıcı oldu. Sivas'ta maarif müdürlüğü de yapan Tecer'le 1931'de Halk Şairleri Koruma Derneği'ni kurdular. Sarısözen'in umumi kâtiplik görevini üstlendiği bu dernek çatısı altında Türkiye'de ilk defa düzenlenen halk şairleri bayramı (5-8 Kasım 1931) aralarında Âşık Veysel'in de bulunduğu on beş âşığın tanınmasına imkân sağladı. Sivas'ta görev yaptığı okullarda Türkçe ve mûsiki dersleri

yanında tarih, coğrafya, tabiat bilgisi ve Fransızca dersleri de veren Muzaffer Sarısözen 19 Ekim 1933 tarihinden itibaren Sivas Lisesi'nde müdür yardımcılığı yaptı.

Sarısözen, 1936 yılında Ankara'ya çağrılarak Ankara Devlet Konservatuvarı'nın kuruluş günlerinde planlanan derleme gezilerini gerçekleştirecek heyet üyeleri arasında yer aldı. Atatürk'ün emriyle Mûsiki Muallim Mektebi'nden iki sınıf alınıp Ankara Devlet Konservatuvarı'nın kuruluşu gerçekleştirildi. Konservatuvarın bünyesindeki müzik arşivinin başına getirildiği halde tayini hemen yapılmayan Sarısözen, Sivas'tan başlatılan ilk derleme gezilerini gerçekleştirecek heyete derleyici sıfatıyla dahil edildi. Türk mûsiki tarihinde Ankara Devlet Konservatuvarı Derleme Gezileri olarak anılan ve 1937-1953 yılları arasında sürdürülen bu faaliyet, Dârülelhan'dan sonra Cumhuriyet döneminde yapılan ikinci ve en büyük organizasyondur. Muzaffer Sarısözen, 1 Kasım 1938'de Ankara Mûsiki Muallim Mektebi'nden sağlanan şan öğretmenliği kadrosuyla müzik arşivi şefliğine tayin edildi. Bu sırada yayım hayatına yeni başlayan Ankara Radyosu'nda halk müziği programlarını hazırlayıp sunan Sadi Yaver Ataman'ın 1940'ta ikinci defa askere alınması üzerine yayımdan kaldırılan program Sarısözen'in yönetiminde yeniden başlatıldı. Muzaffer Sarısözen tarafından kurulan, adını bir radyo programından alan ve günümüzde Yurttan Sesler Korosu olarak bilinen Türk halk müziği sanatçı kadrolarının ilk çekirdeği bu süreçte ortaya çıktı. Muzaffer Sarısözen, Ankara Radyosu bünyesindeki bu kadroların benzerlerini 1953'te İzmir'de, 1954'te İstanbul'da oluşturdu. Böylece Türkiye Radyo Kurumu bünyesinde derleme gezilerinde tesbit edilen türküleri geleneksel seslendirme prensipleriyle seslendiren sanatçı kadroları Muzaffer Sarısözen'in gayretleriyle kurulmuş oldu. Ömrünün son gününe kadar Ankara Devlet Konservatuvarı kadrosunda görev yapan Sarısözen burada folklor arşivi şefliği yanında çeşitli dersler verdi. 4 Ocak 1963 tarihinde Ankara'da öldü ve Cebeci Asrî Mezarlığı'na defnedildi.

Muzaffer Sarısözen, Türkiye Cumhuriyeti'nin kültür-sanat politikası doğrultusunda döneminde bilgilerinden yararlanılan başvuru kaynaklarının başında gelmektedir. Kaç türkü derlediği ya da derlenmesine ön ayak olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber bu rakamın ortak derlemelerle birlikte 10.000 civarında bulunduğu söylenebilir. Ayrıca Ankara Devlet

Konservatuvarı Folklor Arşivi / Müzik Arşivi şefliği adına kaynak kişilerden 1970'li yılların başına kadar özel derlemeler yapıldığı bilinmektedir. Sarısözen, resmî derleme gezileri dışında özel derleme gezileri de gerçekleştirmiş, kendisini ziyarete gelen mahallî sanatçılardan türküler kaydetmiş, özel yöre ve mekânlarda derlemeler yapmıştır. Radyo sanatçılarına öğretmek amacıyla Ankara Devlet Konservatuvarı arşivinden 1000'i aşkın usullü ve serbest ritimli ezgi başta olmak üzere kendi özel derlemeleri ve bazı piyasa plaklarından yazdıklarıyla birlikte 2000'e yakın halk mûsikisi eserini notaya alan Sarısözen onların profesyonel müzisyenlerce seslendirilmelerine imkân tanımış, bu notaları zaman zaman kitap ve makalelerinde yayımlamıştır. Notaya aldığı türkülerin büyük çoğunluğu 1970 yılından itibaren neşredilmiştir. Sarısözen, konserlerle halk müziğinin yaygınlaşması için büyük çaba göstermiş, bazı sinema film müziklerinde halk müziğini görsel olarak da geniş kitlelere sevdirmiş, öğrencilerinin doldurduğu plaklarda onlara yardım etmiştir.

Sarısözen halk oyunları konusunda da önemli hizmetlerde bulunmuştur. Figüratif / stilistik zenginliğe, türel çeşitliliğe ve kılık kıyafet renkliliğine sahip Türk halk oyunlarının ve bu çerçevede oyun müziklerinin yaşatıldığı yörelerden derlenip arşivlenmesi, yörelerinde koruma altına alınması

ve yaygınlaştırılması konularında değerli katkılarda bulunmuştur. Yapı ve Kredi Bankası'nın finansörlüğünde 1950'de kurulan Halk Oyunlarını Yaşatma ve Yayma Tesisi / Vakfı adına İstanbul'da Açık Hava Tiyatrosu'nda 1970'li yılların başına kadar düzenlenen halk oyunları bayramlarının genel organizasyonlarında da katkıları olan Sarısözen, ayrıca oyun ekiplerinin çalıp çığırdıkları oyun havalarından kırk kadarını notaya almıştır.

Eserleri. 1. Seçme Köy Türküleri (İstanbul 1941). Birinci bölümde yetmiş üç parçalık küçük hacimli solfej notalarının, ikinci bölümde ülke genelinden seçilmiş türkü notalarının yer aldığı eserin halk müziği geleneğinden yararlanılarak hazırlanmış bol notalı ilk solfej eğitim kitabı olduğu söylenebilir. 2. Yurttan Sesler (Ankara 1952). Eserde yetmiş bir tanesi vokal ve vokal-enstrümantal, on beş tanesi enstrümantal toplam seksen altı nota vardır. Sarısözen bilhassa müzikal yapının kolayca algılanabilmesine imkân verecek bir yazım biçimini tercih etmiştir. 3. Türk

Halk Musikisi Usulleri (Ankara 1962). Türk halk müziği başvuru kaynaklarının en başında gelen kitap büyük bir kısmı ilk defa yayımlanan orijinal müzik örnekleri, sınıflandırma yöntemleri, analitik düşünce yoğunluğu ve yine ilk defa ortaya konulan bilgiler bakımından büyük bir emek ürünüdür. Eserde vokal, vokal-enstrümantal ve enstrümantal tarzda 142 müzik örneğine yer verilmiştir. Sarısözen'in ayrıca 1935 yılında Seçme Halaylar adlı bir denemesinden bahsedilmektedir (Yılmaz, s. 17).

Muzaffer Sarısözen'in Altay Türkleri Halk Musikisi (Altay Halk Türküleri) adlı henüz yayımlanmamış önemli bir eseri daha vardır. 1955 yılında Doğu Türkistan ve Altaylar'dan Türkiye'ye göç eden Türkistan / Kazak Türkleri ile ikamet ettikleri Sirkeci ve Zeytinburnu göçmen misafirhanelerinde görüşerek derlemeler yapan Sarısözen, onlardan derlediği materyalleri 26 Haziran 1961 tarihinde Ankara Devlet Konservatuvarı Kitaplığı'na teslim etmiştir. Sarısözen bu derlemede toplam kırk esere yer vermiştir. Eserin bir kopyası, Kültür ve Turizm Bakanlığı Eğitim ve Araştırma Genel Müdürlüğü Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Şube Müdürlüğü Arşivi'nde bulunmaktadır. Eser hakkında Süleyman Şenel tarafından bir tanıtım yazısı yayımlanmıştır ("Türk Halk Musikisi Konusunda Yayımlanmamış Beş Kitap", Müteferrika, sy. 4 [İstanbul 1994], s. 59-69). Sarısözen'in bunun dışında Toplu Halk Oyunlarından Sivas Halayları adlı basılmamış bir eseri de vardır.

Makaleler-Tebliğler. Muzaffer Sarısözen'in kaleme aldığı araştırma yazıları Duygu ve Düşünce (Sivas), Çorumlu, Ülkü, Güzel Sanatlar, Köy Postası gibi dergilerde; Ahmet Kutsi (Tecer) imzalı Sivas Halk Şairleri Bayramı broşüründe (1932) ve Ulus gazetesinde yayımlanmış, derlediği / notaya aldığı türkülerin notaları Sivas Halk Şairleri Bayramı broşürüyle (1932) Radyo ve Musiki Ansiklopedisi adlı dergilerde neşredilmiştir. Hayatta iken yayımlanmamış bazı makaleleri ile daha önce yayımlanmış bir kısım yazıları Yakutiye, Sivas Folkloru ve Türk Folklor Araştırmaları gibi dergilerde ve Şerif Baykurt'un Türkiye'de İlk Halk Oyunları Semineri adlı kitabında neşredilmiştir (1996).

Muzaffer Sarısözen hakkında üç kitap yayımlanmıştır: Alparslan Ayral, Muzaffer Sarısözen (Sivas 1995); Niyazi Yılmaz, Türk Halk Müziğinin Kurucu Hocası Muzaffer Sarısözen (Ankara 1996); Armağan Coşkun Elçi,

Muzaffer Sarısözen: Hayatı, Eserleri ve Çalışmaları (Ankara 1997). Ayrıca F. Reyhan Altınay, Muzaffer Sarısözen'in Hayatı ve Türk Halk Müziğine Katkıları başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1993, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Yusuf Ziya Demirci, Köy Halk Türküleri, İstanbul 1938, s. 101, 328-329; a.mlf., "Dünyada İlk Musiki Folklor Hareketleri", Musiki Ansiklopedisi, sy. 1, İstanbul 1947, s. 13-14; M. Şakir Ülkütaşır, Cumhuriyet'le Birlikte Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları, Ankara 1973, s. 30-36, 78-83; Niyazi Yılmaz, Türk Halk Müziğinin Kurucu Hocası Muzaffer Sarısözen, Ankara 1996; Muzafer (Sarı)Sözen, "Çok Sesli Müzik ve Bağlamalar", Güzel Sanatlar, sy. 2, Ankara 1940, s. 117-124; Rıza Yetişen, "Gezilerden Notlar: Anadolu Folklor Gezileri", Folklor Postası, sy. 12, İstanbul 1946, s. 9-10; sy. 13, s. 7; sy. 14, s. 7; sy. 15, s. 10-11; sy. 16, s. 11-13; Vehbi Cem Aşkun, "Halk Musikisi Dünyamızın Kaybı: Muzaffer Sarısözen", TFA, sy. 163 (1963), s. 2978-2979; Halil Bedi Yönetken, "Acı Bir Ölüm: Sarısözen'i Kaybettik", a.e., sy. 163 (1963), s. 2979-2981; a.mlf., "Sarısözen'in Eserleri Vesilesiyle: Türk Halk Musikisinde Oktav Bölümü", a.e., sy. 165 (1963), s. 3029-3031; a.mlf., "Kitaplar Arasında: Sarısözen'in Son Kitabı Hakkında", a.e., sy. 170 (1963), s. 3169-3172; Sadi Yaver Ataman, "Büyük Acımız Üzerine: Sarısözen'in Arkasından", a.e., sy. 163 (1963), s. 2981-2982; Safa Tangör, "Konservatuvar ve Yurddan Sesler'in Kaybı: Muzaffer Sarısözen (1899-1963)", a.e., sy. 163 (1963), s. 2982-2983; Ahmet Kutsi Tecer, "Yeri Boş Kalan Değer: Sarısözen İçin", a.e., sy. 165 (1963), s. 3034-3036; Nail Tan, "Muzaffer Sarısözen ve Türk Folklorundaki Yeri", Sivas Folkloru, sy. 61, Sivas 1978, s. 3-6; Osman Attilâ, "Ölümünün 15. Yıldönümünde Sivaslı Folklor Üstadı Muzaffer Sarısözen İçin ...", a.e., sy. 61 (1978), s. 6-7; Mansur Kaymak, "Folklorumuza Gönül Verenler: Muzaffer Sarısözen (1899-4 Ocak 1963)", Türk Halk Müziği ve Oyunları, sy. 1, Ankara 1982, s. 6-7; Halûk Çağdaş, "Türklerden Bir Vatan ve Rahmetli Sarısözen", TF, sy. 46 (1983), s. 20-22; Nida Tüfekçi, "Muzaffer Sarısözen (1898-1963)", Folklor Halkbilim

Dergisi, sy. 34, İstanbul 1984, s. 3-8; a.mlf., “Türk Halk Müziği”, CDTA, VI, 1482-1488; Süleyman Şenel, “M. R. Gazimihal’in Tuttuğu Notlardan: Ankara Devlet Konservatuvarı’nın Kuruluşu Aşamasında Müzik Adamlarının Görüşleri”, Orkestra Dergisi, sy. 282, İstanbul 1997, s. 32-45; a.mlf., “Cumhuriyet Dönemi’nde Türk Halk Müziği Araştırmaları”, Folklor / Edebiyat, sy. 17, Ankara 1999, s. 109-110, 115-118; a.mlf., “Halk Mûsikisi”, DİA, XV, 354-358.

Süleyman Şenel

SÂRİḲ

(السارق)

Görüşmediği bir râviden görüşmüş gibi hadis rivayet eden kimse

(bk. MESRÛK).

SARÎULGAVÂNÎ

(صريع الغواني)

Ebü'l-Velîd Müslim b. el-Velîd el-Ensârî (ö. 208/823)

Abbâsî dönemi Arap şairi.

140 (757) yılı dolaylarında Kûfe'de doğdu. Muhtemelen İran asıllı bir dokumacı olan babası, ashaptan Es'ad b. Zürâre el-Hazrecî'nin âzatlı kölesi idi. Müslim bir

yandan Kûfe Mescidi'nde Kur'an, hadis, fıkıh, dil, edebiyat ve şiir derslerine devam ederken diğer yandan dinî kitaplar okuyarak kendini yetiştirdi. Genç yaşta şiire ilgi duydu, eski Arap şiirini gerek şekil gerekse içerik yönünden taklit etti. Babası ve kendisi gibi şair olan ağabeyi âmâ Süleyman ile birlikte Basra'ya yerleşip Beşşâr b. Bürd'ün şiir sanatıyla ilgili bilgisinden ve tecrübesinden yararlandı. Beşşâr'ın çırağı ve râvisi olan Süleyman ustası gibi zındıklıkla itham edilmesine karşılık Müslim böyle bir ithama mâruz kalmadı. Çöle yakın olan Basra'da bedevîlerle irtibat halinde oldu, onların ahlâk ve âdetlerinden etkilendi, dil selikası bedevî fesahati ile gelişti. Bu sebeple şiirlerinde bedevî fesahatiyle hazarî (şehirli) anlam inceliğini mezcetti. Ayrıca Basra'da kelâmcıların derslerini takip ettiği şiirlerinde ortaya koyduğu fikirlerden anlaşılmaktadır.

Müslim tasvir, aşk, şarap, ağıt, yergi ve övgü gibi kendinden önceki Arap şairlerinin ilgilendiği her konuda şiirler söylemekle birlikte daha çok övgü şiirlerinde ün yapmıştır. Kendisi "bedî'" (yeni tarz şiir) adını verdiği ekolün öncüsü kabul edilir. Aslında onun bu konuda yaptığı cinas, tıbâk, istiare gibi bedîî sanatlara yoğunluk vermesidir. İbnü'l-Mu'tez ne onun ne de Beşşâr ve emsalinin bu alanda ilk olmadığını, bu sanatların Kur'an'da ve kadîm şiirde örneklerinin bulunduğunu kanıtlamak üzere el-Bedî' adlı eserini kaleme almıştır. Bazı eleştirmenlere göre Müslim ve takipçileri olan Ebû Temmâm, Buhtürî ve İbnü'l-Mu'tez gibi şairler, edebî sanatların icrasını kendi doğal mecrasından çıkarmak ve tekellüf yolunu açmak suretiyle şiirin tabii akışını

bozmuştur.

Çağındaki âlim, edip, kâtip ve şairlerin geleneğine uymak üzere Bağdat'a giden Müslim öncelikle soydaşları olan Bermekîler ve bilhassa Vezir Fazl b. Yahyâ ile ilişki kurdu; onlara yazdığı methiyelerden (Velîd b. Îsâ et-Tabîhî, s. 146, 249-252, 260-267, 276) kazandığı paraları arkadaşlarıyla eğlence meclislerinde harcadı. İsraf derecesinde cömertliğiyle tanınan Müslim bu davranışını ölümünden yedi sekiz yıl öncesine kadar sürdürdü. Daha sonra Abbâsî kumandanı Yezîd b. Mezyed'e methiyeler sundu ve 185 (801) yılında vefat edince ona mersiyeler yazdı (a.g.e., s. 1-23, 61-68, 97-98, 141-145, 268, 271, 310, 324). Halifenin dayısı Mansûr b. Yezîd el-Himyerî vasıtasıyla Hârûnürreşîd ile tanıştı ve huzurunda bir methiye okudu. Halife şiirin bir dizesinden etkilenerek onun hakkında "sarîu'l-gavânî" (güzellerin kurbanı) ifadesini kullandı. Söz konusu lakap bu olayla ilişkilendirildiği gibi şiirlerinde bu tür anlatımların çok geçmesinden dolayı bununla anılmış olabileceği de ifade edilir. Bu lakabı ilk alan şair Kutâmî olmakla birlikte bununla daha çok tanınan Müslim olmuştur.

Müslim, Bağdat'ta başta Hârûnürreşîd ile (a.g.e., s. 69-79, 253-254, 279-280, 324, 331) Halife Emîn olmak üzere Muhammed b. Mansûr b. Ziyâd el-Himyerî (a.g.e., s. 230-237, 240-244, 275, 283, 319, 323, 344), Zeyd b. Müslim el-Hanefî, Dâvûd b. Yezîd el-Mühellebî, Mesleme b. Yahyâ, Hammâd b. Seyyâr gibi ileri gelen devlet adamlarına methiyeler yazdı. Aynı şekilde veziri Fazl b. Sehl vasıtasıyla Halife Me'mûn ile tanışarak her ikisi için övgü şiirleri kaleme aldı (a.g.e., s. 150, 304, 307, 343-344, 346). Ensar taraftarı olan Müslim ile ensarı yerip Kureyş'i öven Hakem b. Kanber birbirine hiciv yazdı (a.g.e., s. 130-140, 309, 322, 339, 343). Müslim, Abbas b. Ahnef ile (a.g.e., s. 258-259, 306) Saîd b. Selm (a.g.e., s. 270, 271) ve Mûsâ b. Hâzim (a.g.e., s. 239) için de yergi şiirleri kaleme aldı.

Vezir Fazl b. Sehl, Müslim'i yaşlandığını görerek 200 (816) yılında Cürcân eyaletine posta veya mezâlim teşkilâtı yöneticisi olarak gönderdi, İsfahan'da onun için geniş bir arazi tahsis etti. Son derece müsrif olduğunu bildiğinden malî işlerini yönetmek üzere yanına bir görevli verdi. Bu ilginin ve yaşlılığın etkisiyle eski derbeder hayatını bırakan Müslim vefat edinceye kadar burada zâhidâne bir hayat sürdü, ciddi bir devlet adamı kimliği ortaya koydu. Eski lakabıyla anılmaktan hoşlanmadı; başta yakın dostu ve sadık

öğrencisi Di‘bil olmak üzere eski işret arkadaşlarının ziyaretlerini kabul etmedi. Hatta şiir bile yazmayı bıraktığı ve eski şiirlerini Cürcân nehrine attığı rivayet edilir.

Sarîulgavânî’nin tek eseri divanıdır. Ebû Bekir es-Sûlî’nin derleyip kafiyelerine göre sıraladığı ve 6000 beyit içerdiği rivayet edilen divanla Müberred’in derlediği divan zamanımıza ulaşmamıştır. Velîd b. Îsâ et-Tabîhî’nin şerh ve rivayetiyle gelen divanın yegâne nüshası Leiden Üniversitesi Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (nr. 8880 r.). Michael Jean de Goeje eseri şairin Latince hal tercümesi ve beyitlerin şerhiyle birlikte neşretmiştir (Díwán Poeta Abu’l-Walíd Moslim İbno-’l-Walíd al-Ançárí Cognomine Çarío-l-ghawání, Leiden 1875). Divan alfabetik olmayıp yetmiş beş parça ihtiva eder. Bu neşirle ilgili olarak Theodor Nöldeke, Casimir Adrien Barbier de Meynard ve Osman Reşer tarafından eleştiri yazıları kaleme alınmıştır. Mirza Ali Muhammed el-Hüseynî bu neşri Latince girişiyle Latince notlarını ve indeksini çıkararak yeniden bastırmıştır (Bombay 1303/1885; Kahire 1325, 1330, 1376). Sâmî ed-Dehhân, eserin nüshasına dayanarak mevcut yetmiş beş parçaya çeşitli kaynaklardan derlediği 130 beyit ve kıtayı notlarla birlikte ilâve etmek, şairin hayatı, haber ve şiirleriyle ilgili kırk beş eski kaynağın muhtevasını vermek ve çeşitli indeksler eklemek suretiyle eseri yeniden yayımlamıştır (Şerḥu Dîvâni Ṣarîʿi’l-ġavânî Müslim b. el-Velîd el-Enṣârî, Kahire 1957, 1958, 1970, 1985). Müslim b. Velîd’in hayatı ve şiirleri üzerine Fuâd Hannâ Terzî, Muhammed Cemîl Sultan, Abdülkādir er-Rubâî, Hasan (b.) Alvân, Abdülmecîd el-Hur, Abdüllatîf Abdünnebî Hanîf (Müslim b. el-Velîd: Ḥayâtühû ve şiʿrühû, doktora tezi, 1960, Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi) tarafından monografiler yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1948, I, 31, 32, 44, 51, 342; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1366, s. 781, 808, 827; İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abbas İkbâl), London 1939, s. 5, 26, 33, 109, 119, 134; İbn

Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Ahmed Emîn v.dğr.), Kahire 1940, I-VI, tür.yer.; Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbâru Ebî Temmâm (nşr. Halîl Mahmûd Asâkir v.dğr.), Kahire 1356/1937, s. 15, 25, 55, 102, 173; Velîd b. Îsâ et-Tabîhî, Şerḥu Dîvâni Ṣarîʿi'l-ġavânî (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Kahire 1985, neşredenin girişi, s. 9-72, ayrıca bk. tür.yer.; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XVII, 38-62; Âmidî, el-Muvâzene, İstanbul 1287, s. 2, 6, 7, 28, 29, 31, 33, 39; Merzübânî, Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 37; a.mlf., el-Müveşşaḥ, Kahire 1343, s. 259, 271, 285, 289; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. Mustafa Muhammed), Kahire 1348, s. 228; Ebû Hilâl el-Askerî, eṣ-Ṣınâʿateyn, İstanbul 1320, s. 17, 235; Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Saḳṭü'z-zend (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1945, III, 1142; IV, 1490-1491; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb, Kahire 1931, II, 261; IV, 132, 136; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I-II, tür.yer.; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 96-98; Safedî, el-Ġayṡü'l-müseccem, Kahire 1305, I, 143; II, 6-7, 187; İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân, Kahire 1310, I, 179, 386, 414; II, 191, 284-288; Abdürrahîm b. Ahmed el-Abbâsî, Meʿâhidü't-tenṣîṣ, Kahire 1274, s. 40-41, 267, 359-365; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, II, 374-392; M. Cemîl Sultân, Ṣarîʿu'l-ġavânî, dirâsetü aḫbârih ve eşʿârih, Dımaşk 1351/1932; Fuâd Hannâ Terzî, Müslim b. el-Velîd, Ṣarîʿu'l-ġavânî, Beyrut 1961; Mustafa eş-Şek'a, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1986, s. 229-267; I. Kratschkowsky, "Muslim b. al-Walīd", EI² (Fr.), VII, 694-695.

İsmail Durmuş - Nasuhi Ünal Karaarslan

SÂRİYE b. ZÜNEYM

(سارية بن زنيم)

Sâriye b. Züneym b. Abdillâh ed-Düelî (ö. 30/650-51)

Hz. Ömer'in kumandanlarından.

Kinâneoğulları'nın Düil koluna mensup olduğu için Dûlî (Dîlî, Düelî) nisbesiyle anılır. Câhiliye döneminde kabilesinden bir süre uzaklaştırılan Sâriye'nin başka kabilelere baskın düzenleyerek ve hırsızlık yaparak hayatını sürdürdüğü belirtilir. Çok cesur ve çevik olduğu kadar iyi bir binici olduğu, bir atlıyı geçecek kadar süratli koştuğu rivayet edilir (İbn Hacer, III, 5; Bedrân, VI, 45). Aynı zamanda şair olan ve kasideleri dillerde dolaşan Sâriye'nin İslâm'a girmeden önce Hz. Peygamber'i hicveden bazı şiirlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

Sâriye'nin ne zaman müslüman olduğu konusunda kaynaklarda açık bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun senetü'l-vüfûdda (9/630-31) kabilesiyle birlikte İslâmiyet'i benimsediği kabul edilebilir. Çünkü bu yıl onun kabilesinden bir heyet Resûl-i Ekrem'e gelerek müslüman oldu ve Medine'den ayrılmadan önce kendileri ve kabilelerinin diğer mensupları için Resûlullah'tan eman talebinde bulundu. Hz. Peygamber, Sâriye'nin yeğeni olup Bedir'de öldürülen müşrikler için mersiyeler düzenleyen Enes b. Ebû Ünâs b. Züneym (veya kardeşi Esîd b. Ebû Ünâs) hariç herkese eman verdi. Enes'in durumuna üzülen Sâriye onunla görüşüp Resûlullah'a giderek af dilemesini istedi, Enes de Resûl-i Ekrem'in huzuruna çıkarak af dileyince Resûl-i Ekrem onu affetti. Ancak Enes'in Hz. Peygamber'in huzuruna amcası Sâriye ile birlikte gittiği rivayeti (Bedrân, VI, 45) kaynakların büyük bir kısmı tarafından teyit edilmemektedir. Ayrıca Sâriye'nin Resûl-i Ekrem'i görüp görmediği hususu ihtilâflıdır. Başta İbn Sa'd olmak üzere bazı tabakat kitaplarında Sâriye'nin ismi yer almaz. İbnü'l-Esîr, İbn Hacer el-Askalânî ve İbn Düreyd Sâriye'yi sahâbî kabul eder. İbn Hibbân onu tâbiînden sayarken Merzübânî, Sâriye'yi Resûl-i Ekrem ile aynı dönemde yaşadığı halde kendisini bizzat göremeyen

muhadramûn grubuna dahil eder (farklı görüşler için bk. İbn Hacer, III, 4-5).

Sâriye b. Züneym'in Resûlullah'tan sonraki dönemde adı Hz. Ömer zamanında katılmış olduğu İran fetihleri dolayısıyla geçer. Hz. Ömer, Sâriye'ye Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Süheyl b. Adî, Ahnef b. Kays, Mücâşî b. Mes'ûd ve Osman b. Ebü'l-Âs ile birlikte sancak vererek İran cephesine gönderdi. Nihâvend zaferinden sonra Fesâ ve Darabcird'in fethiyle görevlendirilen Sâriye 23 (643-44) yılında büyük bir düşman ordusuyla karşılaştı. Çarpışmalar esnasında yenilgiye uğramak üzere iken, "Yâ Sâriye, el-cebel, el-cebel!" (Sâriye, dağa çekil dağa) diye bir ses duyunca askerlerini vadiden dağa çekti. Bu olayın Nihâvend'de meydana geldiğine dair rivayetler de vardır (Önkal, III/6 [2005], s. 14). Böylece Sâriye ve beraberindekiler sırtlarını dağa vermek suretiyle yaptıkları çarpışmada düşmanı mağlûp ederek çok miktarda ganimet elde ettiler. Savaştan yaklaşık bir ay sonra Sâriye'nin gönderdiği müjdecinin Medine'ye ulaştığı ve savaş esnasında Hz. Ömer'in "Sâriye, dağa çekil dağa" sözünü duyup dağa çekilerek yenilgiden kurtulduklarını bildirdiği, Medine halkının Hz. Ömer'in hutbedeki sözünün mânasını bu açıklama üzerine anladığı nakledilmektedir (Taberî, IV, 179; İbnü'l-Esîr, II, 381). Klasik kaynaklarda yer alan bu rivayet birçok araştırmacı tarafından çeşitli açılardan tartışılmıştır (Abbas Mahmûd el-Akkād, s. 31-32; Önkal, III/6 [2005], s. 39-49). Sâriye'nin zaferin ardından ganimetler arasından ayırdığı bir mücevher sandığını Hz. Ömer'e bir müjdeciyle birlikte gönderdiği (Taberî, IV, 178-179) veya zafer haberini bizzat kendisinin götürdüğü (İbn Kesîr, VII, 131) rivayet edilmektedir. Fesâ ve Darabcird'in fethini gerçekleştiren Sâriye'nin İsfahan'ı da ele geçirdiğine dair rivayetler bazı kaynaklarda yer alırsa da (Zehebî, II, 326; İbn Hacer, III, 6; Bedrân, VI, 48) İsfahan'ın fethinin Ebû Mûsâ el-Eş'arî kumandasındaki ordular tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir (Belâzürî, s. 436-437).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 616, 781-788; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ‘ - Ömer Enîs et-Tabbâ‘), Beyrut 1407/1987, s. 436-437; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 94, 178-179; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 175; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, IV, 503; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), I, 108, 147; II, 306, 381; İbn Seyyidünnâs, Mineḥu’l-midaḥ (nşr. İffet Visâl Hamza), Dımaşk 1407/1987, s. 118-119; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: ʿAhdü’l-Ḫulefâʾi’r-râşidîn, s. 249, 326; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 131; İbn Hacer, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, I, 230, 271; III, 4-6; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, VI, 45-48; Abbas Mahmûd el-Akkād, ʿAbḳariyyetü ʿÖmer, Kahire 1367/1948, s. 31-32; Ahmet Önkal, “Sâriye Olayı Üzerine Bir Rivayet Araştırması”, İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi, III/6, Konya 2005, s. 9-49.

Adem Apak

SARNIÇ

Yağmur suyunu biriktirmek veya temiz su saklamak için kullanılan depo.

Sarnıç kelimesi, “su depolamak üzere yapılmış üstü kapalı veya açık havuz” anlamındaki Arapça sıhrîcden (çoğulu sahârîc) gelmektedir. İran’da üstü kubbe örtülü ve havalandırma bacalı sarnıçlara âb-anbâr denilmektedir. Yazların kurak geçtiği Ortadoğu’da Fırat, Dicle ve Nil gibi suyu bol nehirlerin kenarında kurulmuş olsa da hemen her yerleşim biriminde dinlenmiş temiz su saklamak için sarnıçlara ihtiyaç duyulmuştur. Daha çok yüksek yerlere yapılan kalelerde ve bir kısmı çöllerden geçen kervan yollarında su depolamanın hayatî önemi bulunmaktadır. Şehir ve kalelerde nüfusa göre bazan çok sayıda, bazan sayıca az fakat hacmi büyük sarnıçlar yapılmıştır. Eski Ortadoğu şehirlerinin sarnıçlar sayesinde varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir. Devamlı güneş altında kalması suyun çabuk bozulmasına yol açtığı için genellikle sarnıçların üzeri kapalıdır veya yer altına yapılmıştır. Eski Ahid’de çöllerde (II. Tarihler, 26/10) ve şehirlerde (Nehemya, 9/25) mevcut sarnıçlardan ve bunların temizliğiyle ilgili hükümlerden (Levililer, 11/36) söz edilir. Ayrıca İsrâiloğulları’nın Rabb’in yolundan sapması diri suların kaynağını bırakıp su tutmayan sarnıçlar kazmaya benzetilir (Yeremya, 2/13); yine aynı bölümün 38. babında suyu çekilmiş, dibi çamurlu sarnıca atılan Peygamber Yeremya’nın Ebed-Melek tarafından nasıl kurtarıldığı anlatılır (6-13).

Sarnıçlar genellikle su depolamak üzere kazılan çukurun duvarları taş veya tuğlayla örülerek ve Horasan harcı gibi su geçirmez bir sıvayla yalıtılarak yahut tamamı kayalara oyularak yapılırdı. Milâttan önce I. binyıldan itibaren bu ikinci tip sarnıçlar yaygın hale gelmiştir. En eski örneklerden biri olan ve Karataş-Semayük kazılarında ortaya çıkarılan milâttan önce III. binyıla ait 7 m. derinliğinde, 4 m. çapındaki sarnıcın dibi kille yalıtılmış, duvarları taşlarla örülmüştür. Nabatîler’in başşehri Petra’nın karmaşık bir sulama sistemi vardı ve etrafındaki kayalık dağlara oyulan çok sayıda sarnıcın yeri gizli tutulmuştu. Su mimarisinin en muhteşem yapılarını inşa eden Romalılar kemerlerle taşıdıkları suyu toplama havuzlarında

biriktiriyor, oradan kanal ve künklerle şehre dağıtıyordu. Bizanslılar bu sistemi daha da geliştirmişler ve kemerlerle dışarıdan su getirerek -sık

sık gerçekleşen kuşatmalar sırasında susuz kalmaması için- İstanbul'u sayısı 100'ü geçen sarnıçlarla donatmışlardır.

İslâm'da suyla ilgili yapıların özel bir yeri vardır. Hz. Peygamber, annesinin vefat ettiğini söyleyen ve onun için yapacağı hayırların kendisine fayda edip etmeyeceğini soran Sa'd b. Ubâde'ye, adına yapacağı hayır işlerinin annesine fayda edeceği ve bunların en faziletlisinin de insanların su ihtiyacını gidermek olduğu cevabını vermiştir. Bunun üzerine Sa'd'ın Medine'ye iki sarnıç yaptırdığı bilinmektedir (Saîd b. Mansûr, I, 124). Kuyu ve sarnıçların özellikle kutsal şehirlerde büyük değer taşıdığı görülmektedir. Bunlardan Kudüs'te Harem dahilinde beş sebille çok sayıda kuyu ve sarnıç bulunmaktadır (DİA, XXIX, 271). Yâkūt el-Hamevî, Kudüs hakkında bilgi verirken hemen her evin bir sarnıçı olduğundan söz eder (Muᶜcemü'l-büldân, V, 168-169). Müslümanlar yeni kurdukları şehirlerin su ihtiyacını kanallar ve sarnıçlarla karşılıyordu. Belâzürî'nin verdiği bilgilere göre Basra'ya Dicle nehrinden kanallarla su getirilmiş ve Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî, İbn Âmir, Ziyâd b. Ebîh ve Abbâd b. Ziyâd gibi kişiler tarafından çeşitli sarnıçlar yaptırılmıştı. Muhammed b. Süleyman b. Ali de burada açtırdığı kuyuların dolapları, onları döndüren develer, bakımları vb. masrafları için bir çiftlik vakfetmişti (Fütûh, s. 536). İslâm coğrafyasında suların kuyulardan veya ırmaklardan yukarı çıkarılması ve tevzii ile ilgili bir kültür gelişmiştir. Cezerî ünlü eserinin bir bölümünü dolap sistemlerine ayırmıştır (el-Câmiᶜ, s. 441 vd., lv. 135, 136, 137, 138). Sarnıçların hepsinin üstü kapalı olmayıp bir kısmı büyük havuzlar şeklindeydi. Bu tipteki sarnıçların en büyüklerinden biri Ağlebîler'ce Kayrevan yakınlarında kurulan Rakkāde'de yapılmıştı ve uzunluğu 500, eni 400 zirâ (yaklaşık 250 × 200 m.) olan bu sarnıca büyüklüğünden dolayı "bahr" (deniz) deniliyordu (İbnü'l-Ebbâr, I, 176).

Deniz kenarına kurulan şehirlerde içme suları tuzlu olabiliyor ve tatlı yağmur sularını toplamak için sarnıçlara ihtiyaç duyuluyordu. Bu sebeple İskenderiye'de hem Nil'in suyu yer altı kanallarıyla şehre dağıtılmış hem de sarnıçlar yapılmıştır (Kalkaşendî, III, 334). Kahire'nin yüksek bir tepesine kurulan, Memlük sultanlarının oturduğu Kal'atülcebel'de çok sayıda sarnıç

bulunuyordu. Sultan Berkuk'un inşa ettirdiği büyük sarnıç Nil'in taşkın zamanında doldurulurdu (a.g.e., III, 427). Daha önceleri de Mısır'da devlet kuran Türkler burada çok sayıda sarnıç yaptırmışlardı. Bunlardan Tinnîs'teki Ahmed b. Tolun'un sarnıçları "sahârîcü'l-emîr" diye biliniyordu (Yâkūt, II, 52). Evliya Çelebi, Tanta'da Memlük Sultanı Kayıtbay'ın inşa ettirdiği Seyyid Ahmed Bedevî Külliyesi'nde caminin sol minaresinin altındaki 15.000 deve kırbası su alan bir sebilhâne sarnıcından söz etmektedir (Seyahatnâme, X, 605).

Geniş İslâm coğrafyasında ihtiyaç duyulan her yerde, özellikle ticaret ve hac kervan yolları üzerinde belli aralıklarla sarnıçlar bulunurdu. Kûfe ile Mekke arasında Hârûnürreşîd'in eşi Zübeyde'nin adını taşıyan Derbizübeyde kervan yolu boyunca doksan kadar konaklama yeri ve sarnıç inşa edilmişti. Bunların içinde Medine'nin 200 km. doğusunda Rebeze'de yapılan tesisler ilk dönem İslâm mimarisi açısından büyük önem taşır (DİA, IX, 166). Burada gerçekleştirilen arkeolojik çalışmalar evlerde de özel su depolarının olduğunu göstermiştir (Sa'd b. Abdülazîz er-Râşid, er-Rebeze: al-Rabadhah, s. 41 vd.).

İran'daki sarnıçların (âb-anbâr) bir kısmı zengin evlerine aittir. Suyu daha çok kanallarla sağlanan, merdivenlerle inilen ve genelde kubbeli olan bu tür sarnıçlarda suyu soğuk tutmak ve bozulmasını önlemek için hava akışını sağlayan, "bâd-gîr" denilen karşılıklı bacalar yapılmış, bazılarının duvarları sırlı tuğla veya çinilerle kaplanmıştır. Şehir ve kasabalarda yağmur sularının birikmesi için yapılan, halkın kullanımına açık sarnıçların bakımı çoğu kere bir vakıf tarafından üstlenilirdi. Özellikle çöl güzergâhlarının âb-anbârları kervanların yollarını bulmalarında kolaylık sağlardı.

İslâm fıkhında sarnıçlar kuyularla bir tutularak mülkiyet, suyun tasarrufu, temizlik vb. yönlerinden ele alınmıştır. İçinde belli miktarda su bulunan sarnıca düşen hayvanın ölüp tüylerinin dağılması (İbnü's-Salâh, I, 224), bir kimsenin komşusunun sarnıcına yakın bir yere incir gibi kökleri duvarının yarılmasına ve su kaçırmasına yol açabilecek ağaçlar dikip dikemeyeceği (İbn Kudâme, VI, 202) gibi meseleler fıkıhçılar tarafından konu edilmiştir (bk. KUYULAR; SU).

BİBLİYOGRAFYA

Saîd b. Mansûr, es-Sünen (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1405/1985, I, 124; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 536, 537; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, VI, 202; İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî, el-Câmiʿ beyne'l-ʿilm ve'l-ʿameli'n-nâfiʿ fî ṣınâʿati'l-ḥiyel (nşr. Ahmed Yûsuf el-Hasan v.dğr.), Halep 1979, s. 441 vd., lv. 135, 136, 137, 138; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, II, 52, 283, 510; III, 47, 69; IV, 329, 362, 422, 470; V, 168-169; İbnü's-Salâh, Fetâvâ ve mesâʾil (nşr. Abdülmu‘tî Emîn Kal‘acî), Beyrut 1406/1986, I, 224; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, I, 176; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), III, 334, 427, 464; IV, 103-104, 111, 121, 130; V, 98, 152; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 230; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 605; Sa‘d b. Abdülazîz er-Râşid, er-Rebeze: al-Rabadhah, Riyad 1402/1982, s. 41 vd.; a.mlf., "Derbizübeyde", DİA, IX, 166; Cemal Kozanoğlu, "Silivri'deki Bizans Sarnıcı", Toplumsal Tarih, sy. 17, İstanbul 1995, s. 36-38; Delbert Roy Hillers, "Cistern", EJd., V, 579; Nebi Bozkurt, "Mescidi Aksâ", DİA, XXIX, 271; R. Holod, "Āb-Anbār", EIr., I, 39-41; M. Sotūda, "Āb-Anbār", a.e., I, 41-43; Semavi Eyice, "Sarnıçlar", DBİst.A, VI, 469-472.

Nebi Bozkurt

Selçuklu ve Osmanlı Devri.

Konya ve çevresinde bir kısmı Selçuklu, bir kısmı Geç Osmanlı dönemine ait çok sayıda sarnıç tesbit edilmiştir. Bunlardan özellikle Selçuklu devrine tarihlenen sarnıçların çoğu bugün yok olmuştur. İbrahim Hakkı Konyalı'nın tesbitlerine göre Konya-Beyşehir yolunda bulunan Hoca Fakih Sarnıcı büyük boyutlu bir yapı olup Selçuklu eseriydi. Konya-Lâlebahçe yolu üzerinde Gümüş ırmağı önünde yer alan Şerefeddin Sarnıcı taş ve tuğla ile inşa edilmiş iki katlı tipte bir yapıdır. Üst yapısı düz toprak damla örtülü olan bu sarnıçtan 881 (1476) tarihli Konya Tahrir Defteri'nde bahsedilmektedir. Aynı güzergâhta Kovanağzı mevkiinde Çakır ırmağı yakınındaki Ak sarnıç da benzer tipte iki katlı olup yalnızca eyvan şeklindeki üst yapısı tonoz örtülüdür. Durunday mahallesinde Ana Sultan

Mezarlığı önünde bulunan sarnıç da iki katlıdır ve toprak altındaki haznesi dolmuştur. Eyvan şeklinde düzenlenen üst kat

beşik tonoz örtülüdür. Konya merkezinde İnce Minareli Medrese'nin güneyinde yapının temel duvarına bitişik olarak yer alan sarnıç tamamen toprağa gömülü olup kuzey-güney doğrultusunda yamuk dikdörtgen planlı bir yapıdır. İçten yaklaşık 10,60; 3,80; 10,50; 2 m. ölçüsünde kenarlara sahip yapının üzeri sivri kemerli beşik tonoz örtülüdür. Yapının XIV-XV. yüzyıllarda inşa edilmiş olabileceği ileri sürülmektedir (Özyurt, s. 41-42).

Çumra-Akören yolu üzerinde Akhan'ın yakınında yer alan Akhan Sarnıcı yarısı toprağa gömülü tipte bir sarnıçtır. Kareye yakın planda olan yapı içten yaklaşık 7,50 × 9,20 m. ölçülerinde olup üzeri tonoz örtülüdür. Basamaklı girişi güney köşesinde yer almaktadır. Hatunsaray-Akören yolunda Akören Mezarlığı yakınında bulunan 13,50 × 5,10 × 3,10 m. ölçülerindeki dikdörtgen planlı sarnıç beşik tonoz örtülüdür. Konya-Meram yolu üzerinde yer alan ve Selâhaddin Sarnıcı adıyla bilinen yapı XIX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilmiştir. Tamamen toprağa gömülü olan yapı içten yaklaşık 13,80 × 4,50 m. ölçüsünde dikdörtgen planlıdır. İçi horasan harçla sıvalı olan yapının üzeri beşik tonoz örtülüdür. Yorgancı mahallesinde Gazanbendi caddesiyle Çakılırmak sokağı köşesinde bulunan ve XX. yüzyılın başlarında inşa edilen Seyit Bey Sarnıcı iki katlı bir yapı olup toprağa gömülü hazne kısmı tonoz örtülüdür. Kare planlı ve meyilli ahşap çatılı olan üst katta iki yön "L" biçiminde duvarla kapatılmış, diğer iki yön ise açık bırakılmıştır. Aynı mahallede yer alan ve aynı devirde yapılmış olan Hacı Osman Efendi Sarnıcı da benzer özelliklere sahiptir.

Kayseri'de Battal Gazi mahallesinde bulunan sarnıcın büyük bölümü toprağa gömülü olup 1 m. kadarı zemin üzerinde yer almaktadır. Kesme taşla inşa edilen yapı 13 × 7 m. ölçüsündedir ve üzeri tonoz örtülüdür. Eski Develi'de kalede yer alan ve 1990 yılında Kayseri Müzesi tarafından kazısı yapılan sarnıç kesme taşla inşa edilmiştir. XII-XIII. yüzyıllara tarihlenen yapı 11,15 × 6,50 m. ölçüsünde olup yıkık olan üst örtüsünün tonoz olduğu anlaşılmaktadır. Kızıl Köşk önünde yamaçta bulunan ve 18 × 4,80 m. ölçüsünde olan sarnıç da tonoz örtülü olup XIV. yüzyıla tarihlenmektedir. Zincirdere kasabasında askerî kışla içinde yer alan sarnıç kesme taşla inşa edilmiş büyük boyutlu bir yapıdır.

Alanya Kalesi’nde sarnıçların çokluğu dikkat çekmektedir. Buradaki sarnıçları inceleyen İbrahim Hakkı Konyalı büyük sarnıçların Türk eseri olduğunu ve halk arasında Mecvedin Sarnıcı diye bilinen bir sarnıcın adını Karamanoğulları’ndan Mecdüddin Mahmud’dan almış olduğunu belirtir (Alanya, s. 318-319). İç kalede saraya bitişik iki sarnıç mevcuttur. Bunlardan sarayın kuzeybatı köşesinde mutfak mekânına bitişik ele alınan sarnıç dıştan yaklaşık 10 × 7 m. ölçüsündedir. Güneydoğudaki burca bitişik olarak yer alan diğer bir sarnıç ise daha geç devirde ilâve edilmiştir (Arık, s. 18).

Batı ve Güney Anadolu bölgelerinde özellikle Denizli, Aydın, Muğla ve Antalya çevresinde kümbet adıyla anılan ve Türk devrinde inşa edilmiş olduğu anlaşılan çok sayıda sarnıcın varlığı bilinmektedir. Moloz taşla yapılan ve iç yüzeyleri horasan harcıyla sıvalı bulunan bu yapıların çoğu küçük boyutludur. Kare, sekizgen, daire veya dikdörtgen planlı olan sarnıçların çoğunun üzeri sivri kubbe veya tonoz örtülüdür. Antalya-Burdur yolu üzerinde üç önemli sarnıç tesbit edilmiştir (Önge, sy. 325 [1967], s. 24-26). XIV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen ilk sarnıç dıştan 8,30 × 8,30 m. ölçüsünde kare bir alt yapı üzerinde tromplarla geçişi sağlanan, eşkenar olmayan sekizgen bir gövdeye sahip olup üstü sivri kubbe ile örtülüdür. Yarısı toprağa gömülü olan yapıda sivri kemerli kapısından sonra aşağıya inen basamaklar vardır. Sarnıcın yaklaşık 200 m. yakınında içi horasan harçla sıvalı ve aşağıya doğru genişleyen bir kuyu bulunmaktadır. Benzer planda ikinci sarnıç dıştan yaklaşık 8 × 8 m. ölçüsünde olup yalnızca içerideki basamakları çift yönlüdür. Bu yapı da XVI. yüzyıla tarihlenmektedir ve 20 m. yakınında aynı tipte bir kuyusu vardır. Üçüncü sarnıç 7 × 2 m. ölçüsünde ve 3 m. derinliğinde dikdörtgen planlı bir yapıdır. Sivri kemerli kapısı üzerinde vaktiyle bir kitâbesinin olduğu tahmin edilen sarnıç XVI. yüzyıla tarihlenmektedir. Bu sarnıcın yakınında da benzer tipte bir kuyu mevcuttur. Muğla civarında özellikle yol kenarlarında sıkça rastlanan sarnıçlar sivri kubbeli formlarıyla dikkat çeker. Bazı sarnıçların kapıları üstünde okunamayacak derecede yıpranmış olan kitâbeler tesbit edilmiştir. Bunların 1522’de Kanûnî Sultan Süleyman’ın Rodos Seferi sırasında inşa edildiği kabul edilmektedir. Bor’un Çukurkuyu kasabası çevresinde küçük ölçülerde çok sayıda sarnıcın varlığı bilinmektedir. Bu sarnıçların büyük bir kısmının XVIII ve XIX. yüzyıllarda yapılmış olduğu

tahmin edilmektedir. Osmanlı devrinde Edirne'de inşa edilen ilk saray bugünkü Selimiye Camii'nin yerinde bulunuyordu. Bu saraya ait olduğu tahmin edilen ve XV. yüzyılın ilk yarısında II. Murad devrine tarihlenen büyük bir sarnıç caminin avlusunda yer almaktadır. Edirne'de Taşlı Müsellim köyü yakınlarında kümbet adı verilen ve XVI. yüzyılda kesme taştan inşa edilmiş olan büyük bir su toplama havuzu mevcuttur. Arnavutluk'ta Osmanlı devrinde inşa edilmiş olan Berat Kalesi'nde gösterişli mimarisi ile büyük boyutlu bir sarnıç bulunmaktadır (bk. DİA, XXIV, 235).

İstanbul'da şehrin su ihtiyacını karşılayan çeşitli tesislerde benzer su toplama havuzları vardır. Bunların içinde en önemlisi Kırkçeşme Suları tesislerinden olan ve Cebeciköy ile Küçükköy arasında yer alan Balıklı Havuz'dur. Kesme taşla inşa edilen yapı 16,40 × 12,80 m. ölçüsünde olup derinliği 7,20 metredir. Su ihtiyacı arttıkça şehir içinde yeni su tesisleri kurulmuş, bazı tesislere büyük su depoları yapılmıştır. Taksim suyu tesislerinden Taksim ve Kılıçalipaşa hazneleri XVIII. yüzyılın ilk yarısında ele alınan büyük boyutlu su hazneleridir. Aynı şekilde Balmumcu'da Hamidiye Su Deposu da XX. yüzyılın başlarında inşa edilmiştir. Üsküdar Bağlarbaşı'nda benzer şekilde bir su deposu bulunmaktadır. Bayrampaşa'da Ferhad Paşa Çiftliği'nde eğimli arazide yarısı toprağa gömülü olan ve XVIII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilen iki sarnıç mevcuttur. Dıştan kesme köfeki taşı kaplı, içten tuğla örgülü ve sıvalı sarnıçlardan büyük olanı 12 × 19,50 × 5,50 m. ölçüsünde olup ön cephesi üç payanda ile, diğeri ise kısmen çatlamış olmakla birlikte 5,30 × 11 × 2,60 m. ölçüsünde bir yapı olup ön cephesi iki payanda ile desteklenmiştir. Bunlardan başka şehrin çeşitli yerlerine sarnıçlar inşa edilmiştir. Beşiktaş'ta Sinan Paşa Mescidi sokağında ve Edirnekapı'da sur içinde Osmanlı devrine ait birer sarnıç tesbit

edilmiştir. Divanyolu'nda II. Mahmud Türbesi'nin yakınında iki bölümlü bir sarnıç (XIX. yüzyıl ilk yarısı) mevcuttur. Son devirde inşa edilen bazı binaların altında sarnıçlar yapılmıştır. Bugün Cağaloğlu'nda İstanbul Kız Lisesi olarak kullanılan yapının altında iki bölümden oluşan ve kemerli açıklıklarla birbirine bağlanan, üzeri tonoz örtülü bir sarnıç (XIX. yüzyıl) tesbit edilmiştir. Aynı şekilde Sultanahmet'te son yıllarda kazısı yapılan Eski Adliye Sarayı binasının altından dikdörtgen planlı ve aynalı tonoz

örtülü iki sarnıç (XIX. yüzyıl) ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca şehirdeki pek çok çeşmenin arkasında sarnıç niteliğinde birer küçük su haznesi mevcuttur. İstanbul'da sık sık çıkan ve ahşap yapıların çokluğu sebebiyle geniş alanları harabeye çeviren yangınların etkisini azaltmak için XVIII ve XIX. yüzyıllarda başta camilerin dış avluları olmak üzere semtin uygun bir yerinde su depolamak amacıyla yangın havuzları inşa edilmiştir. Bunlar sarnıçların bir türü olan açık su toplama havuzları gibi olup kare veya dikdörtgen planlıdır. Fâtih, Sultan Ahmed, Çinili ve Ayazma camilerinin avlularında bu dönemden kalma yangın havuzları günümüze ulaşmıştır. Lâleli Camii avlusunda benzer şekilde bir yangın havuzu inşa edilmişken daha sonra yıktırılmıştır. Sirkeci ile Gülhane arasında Aydınoğlu Tekkesi karşısında Sûr-ı Sultânî'ye bitişik olarak yapılan böyle bir yangın havuzu mevcuttur. Kastamonu'da 1924 yılından sonra benzer tipte iki yangın havuzu inşa edilmiş olup bunlardan bir tanesi günümüze ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Konyalı, Konya Tarihi, s. 1095-1097; a.mlf., Alanya (Alâiyye), İstanbul 1946, s. 201, 318-319; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 77, 191, 208; Naci Yüngül, Taksim Suyu Tesisleri, İstanbul 1957, s. 41; Oral Onur, Edirne Su Kültürü, İstanbul 1978, s. 23, 40, 61-62; Osman Özyurt, Konya ve Çevresindeki Tarihi Su Sarnıçları (yüksek lisans tezi, 1988), SÜ Fen Bilimleri Enstitüsü; M. Oluş Arık, "Alanya İçkale Kazıları", Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı, Konya 1993, s. 17-18; Kemal Kutgün Eyüpgiller, Bir Kent Tarihi Kastamonu, İstanbul 1999, s. 176; M. Kâzım Çeçen, İstanbul'un Osmanlı Dönemi Suyolları (haz. Celal Kolay), İstanbul 1999, tür.yer.; Mustafa Denktaş, Kayseri'deki Tarihi Su Yapıları, Kayseri 2000, s. 13; Yılmaz Önge, "Antalya Çevresinde Türklerin Yaptığı Eski Su Sarnıçları", Arkitekt, sy. 325, İstanbul 1967, s. 24-26; Semavi Eyice, "Kale", DİA, XXIV, 235.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

İstanbul'da Osmanlı Öncesi Döneme Ait Sarnıçlar.

Eski Roma ve Bizans döneminden kalma en muhteşem sarnıçları barındıran İstanbul'daki açık sarnıçların örneklerinden biri, I. Anastasios'un (491-518) yaptırdığı Fatih-Altımermer'deki Mokios Sarnıcı'dır. 170 × 147 m. boyutlarındaki dikdörtgen planlı bu yapı 6 m. duvar kalınlığına ve 12 m. derinliğe sahiptir. 421 yılında inşa edilen Karagümrük'teki Aetos Sarnıcı 244 × 85 m. boyutlarında dikdörtgen planlı bir su toplama havuzudur. Yavuzselim'de 459'da yapılan Aspar Sarnıcı kenarları 152 m. olan kare planlı, 11 m. derinliğinde bir haznedir. Bakırköy'de Fildamı denilen açık sarnıç 127 × 76 m. boyutlarında dikdörtgen planlı ve duvarlarının yüksekliği 10 metreyi aşan bir yapıdır.

İstanbul'un en büyük kapalı sarnıcı VI. yüzyılın ortalarına ait Bazilika Sarnıcı'dır (Yerebatan Sarayı). 140 × 65 m. boyutlarındaki sarnıcın tonoz örtüsü 336 sütunla taşınır. Şehrin ikinci büyük kapalı sarnıcı olan, Konstantinos devrine ait Filoksenus Sarnıcı (Binbirdirek) 64 × 57 m. ölçüsünde 224 sütunlu bir sarnıçtır. Bir başka büyük Bizans sarnıcı Fâtih Camii'nin doğusunda külliyenin Karadeniz Ortakurşunlu ve Başkurşunlu medreselerinin altındadır. Bir kısmı yıkık olduğundan tamamı hakkında fikir edinilemeyen bu sarnıç kalın gövdeli kırk üç sütunla büyük bir yapının mahzenini oluşturuyordu. Fatih'te Büyükotlukçu Yokuşu Sarnıcı 26,80 × 21 m. boyutlarında dikdörtgen planlı bir alt yapıyken sarnıca çevrilmiştir. Üst örtüsünü otuz beş kubbeli tonoz teşkil eder. Etmeydanı Sarnıcı (Ortaçeşme Mahzeni) dikdörtgen planlı on altı tuğla kubbeyle örtülü dokuz sütunlu bir sarnıçtır. Fatih'te Kambur Mustafa Paşa Camii (Yayla Camii) altındaki sarnıç 23,60 × 12,20 m. ölçülerinde dikdörtgen planlı bir yapıdır. Beşerden iki sıra halindeki on kırmızı granit sütun mekânı üç nefe böler. Saraçhane'deki IX-XI. yüzyıllara ait Atpazarı Sarnıcı'nın kilise alt yapısı olduğu bellidir. Mahzen 32,25 × 16,70 m. boyutlarındadır. Tavanı sekizerli iki sıra sütun ve iki pâye ile desteklenir. Unkapanı Manifaturacılar Çarşısı'nın içindeki dokuz sütunlu küçük sarnıç da bir alt yapı olmalıdır. Pantokrator Manastırı Sarnıcı 50 × 18 m. boyutlarındadır. Yedi sütunluk iki destek sırasına sahip bu sarnıcın üzerine Pîrî Mehmed Paşa'nın Soğukkuyu Mescidi yapılmıştır. Cibali Kadir Has Üniversitesi (eski Tütün Fabrikası) altındaki Seferikos Sarnıcı 540 m^2'lik bir alanı kaplar. Üzeri kırk sekiz sütunun taşıdığı yirmi dört kubbeyle örtülüdür. VII-VIII. yüzyıllara tarihlenen bu sarnıcın su künkleri günümüze sağlam ulaşmıştır. Çemberlitaş Öğrenci Yurdu altındaki VIII. yüzyıla tarihlenen Fazlıpaşa Dizdariye

Sarnıcı 6,60 × 4,52 m. boyutlarında dikdörtgen planlı dört sütunlu bir yapıdır. Çarşıkapı Dîvânıâlî Sokağı Sarnıcı düzgün dikdörtgen planlı, 24 × 16,70 m. ölçüsündedir. Dörderli altı granit sütun sırasının taşıdığı yükü hafifletmek için destekler tuğla zarflar içine alınmıştır. Eminönü Belediyesi binası altındaki Şerefiye Sarnıcı 42,5 × 25 m. ölçüsünde, sekizerli dört sütun sırasının beş nef oluşturduğu otuz iki sütunlu bir yapıdır.

Emprovize sarnıçların en gösterişlisi Lâleli Myralaion Manastırı kompleksi içinde yer alan 30 m. çapındaki daire şekilli sarnıçtır. X. yüzyıla ait olan manastırın yakınındaki Roma yapısı, yetmiş kadar sütunla desteklenen tuğla kubbeciklerle örtülerek sarnıca dönüştürülmüştür. Manastır sarnıçları içinde en eskisi (462-463 tarihli) Yedikule Studios Manastırı Sarnıcı'dır. Kilisenin güney duvarına bitişik konumdaki bu sarnıç 18,60 × 16,65 m. ölçüsünde yirmi dört sütunlu bir yapıdır. Draman Pammakaristos Manastırı altında on altı

destekli bir sarnıç bulunur. Edirnekapı Khora Manastırı, Zeyrek Pantepoptes Manastırı'nın da aynı tipte sarnıçları vardır. Bu tipteki bir başka yapı Sarayburnu Mangana Sarayı içinde, bir diğeri Cağaloğlu Cemal Nadir sokağındadır. Sultanahmet Meydanı'nda Hipodrom'un güney bölümündeki kavisli kısmın altındaki mekânlar da sarnıca dönüştürülmüştür.

Sur dışındaki Bizans sarnıçlarından Galata'da Kanser Araştırma Merkezi'nin bulunduğu yerdeki IV-V. yüzyıllara ait sarnıç yok edilmiştir. Baltalimanı'ndaki bir manastıra ait olması muhtemel sarnıç 28,40 × 15,20 m. boyutlarında dikdörtgen planlı bir yapıydı. Beylerbeyi, Kadıköy, Merdivenköy, Pendik ve Bayramoğlu'nda Bizans sarnıçları vardır. Sur içindeki imparatorluk saraylarının yanı sıra Küçükçekmece, Bakırköy, Fenerbahçe, Küçükyalı (Brias), Samandıra sayfiye saraylarında da mutlaka sarnıç vardı. Aynı şekilde kale içleri, ileri karakol durumundaki hisarların hepsinde sarnıçlar tesis edilmesine, bu noktalar seçilirken istihkâmların stratejik konumunun yanı sıra su kaynağının bulunduğu yerde kurulmasına özen gösterilirdi.

İstanbul'da Bizans sarnıçlarının bir kısmı şehir Osmanlılar'ın eline geçmeden âtıl duruma gelmiş, bir kısmı bağ bahçe olmuştu. Fetih sonrası

bunlardan kısmen yararlanılmıştır. Çünkü sağlam durumdaki kullanılabilir sarnıçların sayısı azdı ve birçoğu sağlık açısından sakıncalıydı. Bu sarnıçlardan bir kısmı onarılmadan, bir kısmı tamir edilerek kullanılmıştır. Aslî görevine uygun biçimde yararlanılan sarnıçlar, üzerine inşa edildikleri konutların su deposu olmuştur. Binbirdirek Sarnıcı'nın üzerine XV. yüzyılda Tayyarzâde Konağı, XVII. yüzyılda Fazlı Paşa Konağı yapılmıştır. Çırçır'daki Atpazarı Sarnıcı da bir alt yapıydı. Fatih Büyükotlukçu Yokuşu Sarnıcı'nın üzerine Râşid Efendi Konağı inşa edilmiştir. Karagümrük'te İpekbodrumu Sarnıcı'nın üzerinde 1919 Selmatomruk yangınında yanan Cin Ali Köşkü bulunuyordu. Bazı cami ve mescidlerin de Bizans sarnıçları üzerine inşa edildiği görülür. Bunlardan biri Etmeydanı'ndaki Orta Cami'dir. Fatih'te Kambur Mustafa Paşa Camii (Yayla Camii), aynı şekilde Mahzeni Kebîr denilen sarnıcın üzerine Bağdat Valisi Mustafa Paşa tarafından XVII. yüzyıl ortasında yapılmıştır. Bazilika Sarnıcı'nın üzerine Fâtih Sultan Mehmed devrinde Şatırbaşı Mehmed Ağa Üskübiye Mescidi'ni inşa ettirmiş, XIX. yüzyılın ortalarında Sahaflar Şeyhîzâde Esad Efendi'nin konağıyla kütüphanesi yapılmıştır.

Bir kısmı iplikçi atölyesi veya yorgancı olarak kullanılan içi boş durumdaki sarnıçlar yaz mevsiminde serin bir çalışma mekânıydı ve ipek ipliğinin kurumadan bükülmesi için uygun bir ortam oluştururdu. İçinde XV-XIX. yüzyıllar arasında su olmayan Binbirdirek Sarnıcı yanında Nuruosmaniye Sarnıcı, Sultanselim'de Sakızağacı Sarnıcı, İpekbodrumu Sarnıcı, Soğukçeşme Sokağı Sarnıcı ile Kızlar Hamamı yanındaki sarnıç da atölye halinde kullanılmıştır. Binbirdirek Sarnıcı'nın yakınındaki Pulkheria Sarnıcı'ndan XX. yüzyılın başına kadar dökümhâne olarak yararlanılmış, Fâtih Camii yakınındaki sarnıcın içine 200 adet saraç dükkânı yapılmıştır. Binbirdirek Sarnıcı 2002 yılından beri müze, kültür etkinliklerinin gerçekleştirildiği bir mekân ve lokanta şeklinde kullanılmaktadır. Şerefiye Sarnıcı 1991'de onarılıp 1992'de müze olarak ziyarete açılmıştır. Myraleon Manastırı Sarnıcı 1993 yılında alışveriş merkezi yapılmıştır. Yerebatan Sarnıcı 1985-1987 yılları arasında restore edilmiş olup 1988'den beri müze olarak kullanılmaktadır.

Açık sarnıçların Türk döneminde değişik maksatlarla kullanıldığı bilinir. Sultanselim'deki Çukurbostan (Aspar Sarnıcı) adından anlaşıldığı gibi ekili alan olmuş, zamanla içinde küçük bir mahalle oluşmuş, yakın bir zamanda

semt pazarı olarak kullanılmıştır. Yine yakın zamana kadar bostan olarak kullanılan Fildamı Sarnıcı şimdi kültür merkezidir. Aetios Sarnıcı da önce bostan olarak değerlendirilmiş olup 1962'den beri stadyum (Vefa-Karagümrük Stadı) olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Gyllius, İstanbul'un Tarihi Eserleri (trc. Erendiz Özbayoğlu), İstanbul 1997, s. 22, 95, 118, 172, 190; Ali Saim Ülgen - Halim Baki Kunter, Fatih Camii ve Bizans Sarnıcı, İstanbul 1939; R. Janin, Constantinopol byzantine, Paris 1950, s. 198-205; Özkan Ertuğrul, İstanbul'da Bizans Devri Su Mimarisi (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hülya Tezcan, Topkapı Sarayı ve Çevresinin Bizans Devri Arkeolojisi, İstanbul 1989, s. 187-240, rs. 237-346, lv. 7-16; Nedret Bayraktar, "İstanbul'un Bizans Sarnıçları Hakkında Bir Osmanlı Arşiv Belgesi", Semavi Eyice Armağanı: İstanbul Yazıları, İstanbul 1992, s. 109-119; a.mlf., "Bizans Sarnıçlarının Türk Devrindeki Durumları Hakkında", TTOK Belleteni, sy. 358 (1990), s. 34-37; Burhan Oğuz, Bizans'tan Günümüze İstanbul Suları, İstanbul 1998, s. 14-28; Aziz Ogan, "İstanbul'un Kadim Bodrum ve Sarnıçlarından Birçoğunun Göreceği Hizmetler", YT, IX/86 (1940), s. 69-72; Nezih Fıratlı-Erdem Yücel, "Some Unknown Byzantine Cistern of Istanbul", TTOK Belleteni, sy. 120 (1952), s. 23-26; Nezih Fıratlı, "Boğaziçi'nde Bir Bizans Sarnıcı", a.e., sy. 144 (1954), s. 11-13; Erdem Yücel, "İstanbul'da Bizans Sarnıçları", Arkitekt, XXXVI/ 325, İstanbul 1967, s. 16-20; XXXVI/326 (1967), s. 62-66; Ergon Ataçeri, "İstanbul'da Yeni Bulunan Birkaç Bizans Su Sarnıcı", Ayasofya Müzesi Yıllığı, sy. 6, İstanbul 1965, s. 69-74; Tülay Ergil, "Fildamı Bakırköy'deki Açık Bizans Sarnıcı", Türk Arkeoloji Dergisi, XVII/2, Ankara 1968, s. 91-99; a.mlf. - Gülay Tiğrel, "Atpazarı Sarnıcı", Arkeoloji ve Sanat Dergisi, sy. 6-7, İstanbul 1979, s. 28-32; Ülkü Altınoluk, "Binbirdirek Sarnıcı ve Buraya Önerilebilecek Çağdaş Bir İşlev", TT, V/ 29 (1986), s. 9-11; Nezih Başgelen, "İstanbul Sarnıçları ve Yeni Uygulamalar", TÜRSAB Turizm Dergisi, sy. 63, İstanbul 1987, s. 19-22; Semavi Eyice, "İstanbul'un Bizans Su Tesisleri", STAD, II/5 (1989), s. 3-14; a.mlf., "Sarnıçlar", DBİst.A, VI, 469-472.

Enis Karakaya

SARRAFLIK

Sözlükte “altını gümüş karşılığında satmak” anlamındaki sarf kökünden türeyen sarrâf bu işi yapan kimseyi ifade eder. Sarraf karşılığında sayraf, sayrafî ve nakkād gibi kelimeler de kullanılmaktadır. Önceleri Irak bölgesinde sarraflara Himyerî dilinden alınma şaşkale adı veriliyordu.

Paranın icadından önce insanlar altın ve gümüşü külçe halinde kullanırlardı. Altın

ve gümüş paraların ağırlıklarına göre değerlendirildiği ve itibarî kıymetlerine bakılmadığı da olmuştur. Eski Mezopotamya medeniyetlerinden beri altın ve gümüş satışında arpa tanesi ölçü birimi kabul edilmiştir. Hammurabi kanunlarında yapılan işler, kira veya alım satım işlerinde kaç arpa tanesi ağırlığı gümüş ödeneceği belirtilmektedir (Tosun - Yalvaç, s. 210-211). Eski Ahid’de alışverişlerde gümüş tartmaktan söz edilir (Yeremya, 32/9). Hz. Peygamber’in, satın aldığı elbise karşılığında ödediği dirhemlerin vezzân tarafından tartılmasını istediği bilinmektedir (Müsned, IV, 352; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 7). O dönemde çarşılarda sarraflar gibi dirhem ve dinarları tartan vezzânların da bulunduğu ve yaptıkları iş karşılığında ücret aldıkları anlaşılmaktadır (bk. Abdülhay el-Kettânî, II, 171, 265-266). Sarraflar altın ve gümüşün saflık derecesini, hangi karşılığa tekabül ettiğini iyi bilen ve bunları hassas terazilerde tartıp değişimini yapan, bunun için belirli bir ücret alan kimselerdi. Hadis ilminde mevzû olanla sahih olanı ayırmak amacıyla hadisin bu ilmin erbabına arzı altın ve gümüşün sarraflara arzına benzetilmiştir (İbn Ebû Hâtim, II, 21). Türkçe’de iyi insanın veya kıymetli bir şeyin değerini herkesin anlayamayacağını ifade etmek için söylenen, “Altının değerini sarraf bilir” sözü darbımesel olmuştur. Sarrafların çokça bulundukları yerler para değişiminin veya bozdurulmasının gerektiği çarşı pazarlarla sık ziyaret edilen yerler veya gümrüklerdi. Farklı coğrafyalardan insanların toplandığı Kudüs’te sarrafların tezgâhlarını Mescidi Aksâ’nın içine kadar soktukları anlaşılmaktadır. Yeni Ahid’de, Hz. Îsâ’nın Allah’ın mâbedine girdiği ve burada alışveriş yapanları dışarı attığı, sarrafların masalarını devirdiği ve paralarını döktüğü kaydedilmektedir (Matta, 21/12; Markos, 11/15;

Yuhanna, 2/14, 15).

Sarraflık hakların korunması için dikkat gerektiren, hilesi, istismarı fazlaca olabilen bir meslektir. Bu sebeple bazı hadislerde mesleğini dürüst şekilde yapmayan sarraflar uyarılmış, âhirette Allah'a ihanetle suçlanacakları bildirilen birkaç meslek erbabı arasında yer alacakları (Deylemî, I, 256) ve ateşle cezalandırılacakları (Münzirî, III, 7) haber verilmiştir. Cevberî, el-Muḫtâr fî keşfi'l-esrâr adlı eserinde sarrafların yaptıkları hilelere dair bir bölüm ayırmıştır. Meselâ yüzüğünde doğal mıknatıs taşı bulunan ve onunla teraziyi etkileyerek müşteri aleyhine oynayan bir sarraftan, muhtesip tarafından ayarlanıp mühürlenmiş ağırlıkların açılıp daha ağır veya hafif hale getirilmesinden, civa kullanarak altının ayarının nasıl bozulduğundan söz eder (vr. 99b-102b). Ahmed b. Abdülmelik el-Endelüsî de sarrafları meşrû olmayan yollardan sakındırmak amacıyla el-Bâhir fi'l-ḥiyel ve'ş-şaʿbeẕe adıyla bir kitap yazmıştır.

Resûl-i Ekrem Medine'ye geldiği sırada sarraflık ve kuyumculuk işleriyle daha çok yahudiler uğraşıyordu. Hz. Ömer halife olunca valilere mektup göndererek hıristiyan ve yahudilerin kasaplık ve sarraflık yapmalarının yasaklanmasını istemiştir (Sahnûn, I, 542); bunun sebebi faizle iş görmelerinden kaynaklanmaktaydı (Şâtıbî, II, 274). İslâm coğrafyasının büyük bölümünde faizli işlemlerden sakınmanın güçlüğü sebebiyle olmalı müslümanlar sarraflıktan uzak dururken genellikle gayri müslimler ve bilhassa yahudiler sarraflıkla uğraşmayı sürdürmüştür.

Kaynaklarda Abbâsîler döneminde yeni sikke darbı sırasında sarrafların da görev aldığı belirtilmektedir. 632'de (1234-35) Müstansır-Billâh bozuk altın dinarlar yerine yeni gümüş dirhemler darbettirdiğinde vezirle birlikte valiler, tâcirler ve sarraflar da hazır bulunmuştur (Süyûtî, s. 462; ayrıca bk. CEHBEZ).

Fıkıhta, kıymetli madenlerin ve paraların birbiriyle değişimi konusu geniş şekilde ele alındığı gibi sarrafların ellerindeki malların devamlı değişimi sebebiyle zekât için gereken, üzerinden bir yıl geçme şartının gerçekleşip gerçekleşmediği hususu da tartışma konusu olmuştur (bk. SARF; ZEKÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 352; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 542; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 21; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, el-Firdevs bi-meʾs̱ûri'l-ḫiṭâb (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, I, 256; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XXXV, 186; Münzirî, et-Terġīb ve't-terhîb (nşr. İbrâhim Şemseddin), Beyrut 1917, III, 7; Cevberî, el-Muḫtâr fî keşfi'l-esrâr, Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde, nr. 253, vr. 99b-102b; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/ 1980, s. 706-707; İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, el-İʿtiṣâm, Kahire 1332, II, 274; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 460; Tecrid Tercemesi, VI, 358; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1371/1952, s. 462; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 371-372; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Ṣaduqa Fermanı, Ankara 1989, s. 210-211; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), II, 171, 265-267; Abdullah Saeed, "Ṣarrāf", EI² Suppl. (İng.), s. 710-711; Hasan el-Bâşâ, "eṣ-Ṣayrafe", el-Mevsûʿatü'l-İslâmiyyetü'l-ʿâmme, Kahire 1422/2001, s. 897, 898.

Nebi Bozkurt

Osmanlı Dönemi.

Osmanlılar'da sarraflarla ilgili bilgilere XV. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır. Değişik isimde ve ayarda yerli ve yabancı pek çok paranın kullanılması bunlar arasında fiyat farkı oluşturmuş, bu da para alıp satmayı ve aralarındaki farktan yararlanmayı meslek haline getiren aracı bir grubu, sarrafları ortaya çıkarmıştır. Bunlar, daha ziyade Bizans'tan kalan Venedik ve Cenevizli tüccarların yerli azınlıklarla evlenmesi neticesinde oluşan ve Levanten diye adlandırılan zümre ile Rum, yahudi ve Ermeni gibi yerli tebaadan müteşekkildi. Sarraflar İstanbul'da ve taşrada ticaretin canlı olduğu şehirlerde faaliyet gösterirlerdi. İlk dönemlerde faaliyet alanları para ve değerli maden alım satımında yoğunlaşırken zamanla malî sistemin ayrılmaz bir parçası durumuna geldiler. Fâtih Sultan Mehmed döneminden

XVIII. yüzyıla kadar Rum ve yahudilerin sarraflık mesleğinde ön planda olduğu görülür. XVIII ve XIX. yüzyıllarda İstanbul'daki sarrafların hemen tamamı gayri müslimdi ve yaklaşık % 85'i Ermeni'ydi. Kahire gibi yerlerde ise bu esnaf arasında müslümanlara da rastlanabilmekteydi.

Sarraflar değişik paraları alıp satmanın yanında para nakli ve muhafazası, gayri menkul alım satımına aracılık etme, devlet adamlarının finans işlerini yürütme, onlara borç verme, çeşitli kişi ve kurumların (para vakıfları ve eytâm idareleri) paralarını işletme, 1760'lardan itibaren özellikle savaş yıllarında kısa vadeli borçlarla hazineyi finanse etme gibi fonksiyonları yerine getirirlerdi. Bunların dışında en önemli işlev alanlarından biri mukātaaların emaneten işletilmesi ve iltizam uygulamasıydı. Bilhassa emaneten işletilen mukātaalarda her bir mukātaa için bir sarrafın tayin edilmesi zorunluydu. Sarraf tayini mukātaa emininin teklifi, darphâne nâzırının onayı ve padişahın beratıyla olur, sarraf, hem mukātaa eminine hem de özellikle maden mukātaalarında görevli olan ustalara ihtiyaçları olan sermayeyi verir ve hasat mevsiminden sonra hesap görülürdü.

Sarrafların en etkili olduğu alan iltizam sistemiydi. Bu sistemde belli bir mukātaanın vergilendirilmesi, bir ile üç yıl arasında değişebilen bir zaman dilimi için kâr ve zararı kendisine ait olmak üzere fiyatı müzayede ile belirlenen bir bedel karşılığında mültezime devredilir, mültezim bedelin bir kısmını peşin olarak hazineye yatırırdı. Bu peşinat ve geri kalan taksitler genelde sarraflar tarafından ödenirdi. 1695 yılından sonra mukātaaların kaydıhayat şartıyla ihale edilmesi sarrafların iltizam sektöründeki etkinliklerini azaltmadı. Aksine, bu şekilde verilen mukātaanın vergisi iltizama göre daha yüksek olup bu bedeller de sarraflarca hazineye ödenirdi. Mültezim ve mâlikâne sahibi bir sarrafı kefil göstermek zorundaydı. Öte yandan eğer mâlikâne sahibi mukātaayı iltizama verirse mültezimin mâlikâne sahibine ödeyeceği peşinat da sarraf tarafından verilirdi. Böylece hem mâlikâne sahibine hem mültezime kefil olduklarından hazine her durumda taksit bedellerini sarraflardan alırdı. Bu açıdan bakıldığında sarrafların iltizam sisteminin en önemli unsurlarından biri olduğu söylenebilir. Ancak sarrafa yüksek faizle borçlanan mültezim bunu çok defa halka ödettiği için neticede halk zarar görürdü.

Padişahın, saray mensuplarının, vâlide sultanın, vezirlerin, önemli devlet adamlarının, hatta maden iş kolu ve silâhdar ocakları gibi bazı kurumların birer sarrafı mevcuttu. Sarraflar bunların şahsî veya resmî işleri için gereken nakit ihtiyaçlarını karşılar, alacaklarını takip eder, nakitlerini faizle çalıştırır, kısaca parayla alâkalı her türlü işleriyle ilgilenirdi. Sarraflardan alınan borçlara karşılık değerli eşyalar rehin olarak bırakılır, borçlar ödendiğinde rehinler kurtarılırdı.

Küçük sermayeli sarrafların faaliyet alanları para alım satımıyla ve kuyumculara değerli maden satışıyla sınırlıydı. Hazine sarrafları ise (kuyruklu sarraf) daha büyük sermayeye sahipti ve itibarları devlet tarafından tanınırdı. XIX. yüzyılda ayrıca İstanbul'un değişik yerlerinde para bozmakla görevli köşe sarrafları mevcuttu. Bunlar, kendilerine verilen izin tezkireleri karşılığında 100 kuruşa kadar olan kāime değiş tokuşu yapabilirlerdi. Bu oranın üzerindeki para bozma işi hazineye ait bir sorumluluktu. 1854'te yapılan bir düzenlemeyle köşe sarraflarının sayısı yetmiş sekizden yirmiye indirildi.

Sermayesi olan herkes sarraflık yapamazdı; sarraflar padişah beratıyla ve gedik usulü çerçevesinde işlerini yürütürlerdi. Dolayısıyla XVII. yüzyılın sonlarından itibaren bir esnaf loncasına ve bir esnaf kethüdâsına, yiğitbaşıya, ihtiyarlara, ustalara, kalfa ve çıraklara sahiptiler. 1714'te İstanbul'daki sarraf sayısı kırk olup gümüşçülerle birlikte bu rakam elliye çıkmaktaydı. 1740'ta İstanbul'da gedikli sarraf sayısı yetmiş iki idi. Ancak gedikli olmayıp sarraflık yapan kişiler de mevcuttu ve 1761'de bunların sayısı altmışa ulaşmıştı. Bu tarihte İstanbul'da gedikli ve gediksiz olmak üzere toplam 137 sarraf vardı. Loncaya kayıtlı esnafın dışındakilerin sarraflık yapmaması için zaman zaman emirler çıkarılır, ölen sarrafların meslekleri genelde oğullarına intikal ederdi. Bunların iş yerleri, nakit ve değerli evraklarını muhafaza ettikleri han odaları daha ziyade Galata semtinde olduğundan Galata sarrafı ve XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Galata bankerleri diye anılmıştır.

Sarraflar, devletin maliyesini ve iltizam sistemini finanse ettikleri için askerî zümreden sayılır, yaptıkları faaliyetlerden normal piyasada belirlenen orandan (% 15) biraz daha yüksek bir faiz almalarına izin verilirdi. Savaş dönemlerinde cephede ölenlerin vereselerinden alacaklarını tahsil

edememeleri, devlete açmış oldukları kredilerin malî sıkıntılar yüzünden geri ödenememesi gibi sebeplerle XVIII. yüzyılın son çeyreğinde bazı sarraflar iflâs etmiştir. Görevini kötüye kullanan sarraflar meslekten çıkarılma, sürgün, hapis, muhallefât zaptı ve hatta idama varan cezalara çarptırılırdı.

Hükümet, 1813'te eyalet ve sancak dahilindeki mukātaaların vali ve sancak mutasarrıflarına ihale edilmesi yönünde bir karar aldı. Bu kapsama daha ziyade mâlikâne olarak idare edilen mukātaalar girmekteydi. Vali ve sancak mutasarrıfı güvenilir bir sarrafı kefil göstermek zorundaydı. Mültezimlerin alacağı gelir payının taşra yöneticilerine aktarılmasını öngören bu karar sarrafların durumunda fazla bir değişiklik yapmadı. Ancak 1839 Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ardından iltizamın kaldırılması ve muhassıllık sisteminin kurulmasıyla birlikte sarraflar en önemli faaliyet alanı olan iltizamı kısa bir süre için de olsa kaybettiler. İltizamla beraber sarrafların önceki taahhütlerinin de feshedilmesi halk arasında sarraflığın kaldırıldığı şeklinde yorumlandıysa da bunlar dükkânlarında yürüttükleri sarraflık hizmetini sürdüreceklerdi. Bununla birlikte sarraflar Bâbıâli'ye başvurarak malî sıkıntılarının giderilmesini istediler. Hükümet, ödeme güçlüğü içinde bulunan veya alacaklarını tahsil edemeyen sarrafların sorunlarıyla ilgilenecek bir memur tayin etti. 1842'de muhassıllık sisteminin kaldırılıp iltizama geri dönülmesi sarrafları da eski durumuna kavuşturdu ve bazılarının durumu daha da iyileşti. Zira Meclisi Vâlâ'nın girişimiyle, Tanzimat'ın uygulandığı yerlerin vergisini toplayıp merkeze poliçe etmek üzere muteber on üç sarraftan oluşan Anadolu ve Rumeli kumpanyaları teşkil edildi. Maliye nâzırı söz konusu sarraflardan birer taahhütnâme aldı. Bu kumpanyalar 1852'de lağvedilinceye kadar vergi toplama faaliyetini yürüttüler.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren finans piyasalarında meydana gelen gelişmelere bağlı olarak sarrafların önemi daha da arttı. 1840'ta kâğıt paranın çıkarılması, ekonominin parasallaşması, esham ve tahvil gibi itibarî ve spekülatif değerlerin yoğun biçimde kullanılmaya başlanması sarraf ve bankerlere yeni kâr imkânları sundu. Bu değerler üzerinde yaptıkları spekülasyonlar, devletin dış borçlanma sürecine zaman zaman aracılık etmeleri, Avrupa finans çevrelerinden düşük faizle ve uzun vadeli aldıkları paraları devlete açtıkları kısa vadeli ve yüksek faizli avanslara

dönüştürmeleri neticesinde büyük kâr sağladılar. Bu gelişmeler sonucunda İstanbul'da Baltazzi, Zarifi, Kamondo, Koronio, Mavrokordato, Mısırlıoğlu, Ralli, Rodoconachi ve Düzoğlu gibi banker ailelerinin oluşturduğu bir finans burjuvazisi ortaya çıktı. 1849'da Dersaâdet Bankası ile başlayan ve daha sonra diğer bankaların kurulmasıyla devam eden süreçte banker aileleri önemli rol üstlendiler. Ancak sermaye hareketlerinin kısıtlı olduğu taşradaki sarraf ve tefeciler için durum biraz daha farklıydı. Bankaların ülkenin değişik yörelerinde şube açmaları, para ve kredi işlemlerini üstlenmeleri, taşradaki sarraf ve tefecilerin bankalara karşı düşmanca bir tutum takınmasına sebep oldu. İstanbul'daki büyük bankerler, devletin talebi doğrultusunda İngiliz sterlini 110 kuruş hesabı üzerinden devlet adına Avrupa'ya poliçe çekmek gibi önemli bir hizmete aracılık ettiler. Bu işi Avrupa'daki sermaye çevreleriyle olan iyi ilişkileri sayesinde gerçekleştirdiler. Ancak Avrupa finans çevrelerine olan borçları gün geçtikçe kabardığı için ödemede güçlük çekmeye ve bir süre sonra çektikleri poliçeler Avrupa'da kabul görmemeye başladı. Avrupalı sermayedarlar 1861'de alacaklarını tahsil etmek için temsilcilerini İstanbul'a göndermek zorunda kaldılar.

22 Mayıs 1860 tarihli bir irade ile sarraf gedikleri lağvedildi. 13 Aralık 1861'de İstanbul'da piyasalarda panik yaşandı ve kāime büyük ölçüde değer kaybetti. Hükümet bunun üzerine spekülasyona sebep oldukları gerekçesiyle sarraf dükkânlarını kapattı. Panik atlatıldıktan sonra sarrafların görevlerini yapmalarına tekrar izin verildi. Öte yandan bazı yabancı uyruklular da izinsiz olarak sarraflık yapmaya başlamıştı. 1875'te devletin dış borçlarını

ödeyemeyeceğini ilân etmesinin yol açtığı malî buhran ve ardından çıkan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nın maliye üzerine yüklediği büyük yükün ortaya çıkardığı enflasyonist ve spekülatif ortam sarraflara büyük kâr imkânları sağladı. Dışarıdan borç alamayan devlet, savaş sürecinde ve daha sonra Galata'daki sarraflardan kısa vadeli ve yüksek faizli borç alarak malî açıklarını kapatmaya çalıştı. 8 Nisan 1916'da İttihatçılar'ın piyasadaki para karmaşasına son vermek amacıyla çıkardıkları Tevhîd-i Meskûkât Kānûn-ı Muvakkati ile para rayiçleri lağvedildi ve sarraflık yasaklandı. Yasağa uymayan kişiler için üç aydan iki yıla kadar hapis cezası öngörüldü. Önceleri yabancı paralar sarraflık yasağı dışında tutulmuşken yaklaşık sekiz

ay sonra bunlar da kanun kapsamına dahil edildi. Sarrafların İstanbul'daki büyük rollerine dikkat çeken The Times'ın İstanbul muhabirinin 1877'de İstanbul'un adının "Sarrafopoli" olarak değiştirilmesini önermesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu grubun Osmanlı piyasalarındaki etkinliğine işaret etmesi bakımından dikkat çekicidir.

BİBLİYOGRAFYA

Araks Şahiner, The Sarrafs of Istanbul: Financiers of the Empire (yüksek lisans tezi, 1995), Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şevket Pamuk, Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi, İstanbul 1999, tür.yer.; Süleyman Kaya, XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Kredi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 43-55; Ali Akyıldız, Para Pul Oldu: Osmanlı'da Kağıt Para, Maliye ve Toplum, İstanbul 2003, tür.yer.; Yavuz Cezar, "18. ve 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Sarraflar", Gülten Kazgan'a Armağan Türkiye Ekonomisi (haz. L. Hilal Akgül - Fahri Aral), İstanbul 2004, s. 179-208; Necibe Sevgen, "Nasıl Sömürüldük?: Sarraflar", BTTD, sy. 14 (1968), s. 66-68; sy. 15, s. 59-65; sy. 16 (1969), s. 54-61; sy. 17, s. 62-66; sy. 18, s. 76-78; sy. 19, s. 66-67; sy. 20, s. 69-70; sy. 21, s. 67-69; sy. 22, s. 66-71; sy. 23, s. 74-75; sy. 24 (1969), s. 54-60; Halil İnalcık, "Capital Formation in the Ottoman Empire", The Journal of Economic History, XXIX/1, Cambridge 1969, s. 97-140.

Ali Akyıldız

SARRE, Friedrich

(1865-1945)

Alman müzecisi ve sanat tarihçisi.

Fransa'dan göç etmiş eski bir aileye mensuptur. Leipzig Üniversitesi'nde okudu ve sanat tarihi doktorası yaptı. Anadolu sanatı ve asıl üzerinde uzmanlaştığı Selçuklu sanatı ile tanışması 1895 yılında oldu. Almanya'dan İzmir'e ve oradan Alaşehir'e giden, ardından Konya'ya geçerek Selçuklu bölgesini inceleyen Sarre ertesi yıl bu yolculukla ilgili seyahatnâmesini yayımladı (Reise in Kleinasien-Sommer 1895, Forschungen zur seldjukischen Kunst und Geographie des Landes, Berlin 1896; trc. Dara Çolakoğlu, Küçükasya Seyahati, İstanbul 1998). Anadolu gezisinin ardından İran'a gitti ve 1898 yazına kadar ülkenin pek çok yerini dolaşarak İran sanatına dair notlar aldı; bu arada çok kıymetli sanat eserleri topladı. Döndükten sonra Anadolu Selçuklu sanatı hakkındaki ikinci kitabını yayımladı (Seldschukische Kleinkunst, Leipzig 1909), ardından İran İslâm sanatına dair eserini neşretti (Denkmaeler persischer Baukunst-geschichtliche Untersuchung und Aufnahme muhammedanischer Backsteinbauten in Vorderasien und Persien, Berlin 1910). I. Dünya Savaşı'ndan az önce, hıristiyan ve Bizans sanatları uzmanı olan Ernst Herzfeld ile birlikte yaptıkları çok zahmetli bir seyahatte Mezopotamya'daki (Irak) İslâmî mimarlık eserlerini tesbit ederek bunları fotoğraflarıyla birlikte dört büyük cilt halinde yayımladı (Archaeologische Reise im Euphrat-und Tigrisgebiet, Berlin 1911-1920). Bu araştırma seyahatinin arkasından İslâm sanatının ilk büyük merkezlerinden Sâmerrâ'da arkeolojik bir kazı yaptı.

Kendisine mühendislik şeref doktoru unvanı verilen Sarre, Berlin Üniversitesi'nde profesör olarak çalıştı. Alman Devlet müzelerinin, kurulmasında büyük emeğinin geçtiği ve koleksiyonlarının çekirdeğini onun toplayıp ülkesine götürerek müzeye devrettiği buluntuların oluşturduğu İslâm eserleri seksiyonunu 1921 yılından 1931'e kadar yönetti. Ancak seksen yaşına geldiğinde Almanya'nın yıkılışıyla birlikte müzenin

kısmen de olsa mahvını ve eserlerin dağılışını gördü. 31 Mayıs 1945 tarihinde ölümünün hemen arkasından Berlin yakınında Babelsberg'deki villasına Ruslar tarafından el konulurken ailesi dışarı atılarak zengin kütüphanesi notlarıyla birlikte yakıldı.

Sarre'nin eserlerinin ayrıntılı ve açıklamalı bir listesi kitap halinde yayımlanmıştır (J. Heinrich Schmidt, Friedrich Sarre, Schriften Zum 22. Juni 1935 zusammengestellt, Berlin 1935). Bu bibliyografyadan öğrenildiğine göre onun Türk sanatını yakından ilgilendiren çok sayıdaki makalesinin arasında bilinen en eski Selçuklu halısına dair makalesiyle Leonardo da Vinci'nin Haliç üzerine bir köprü kurulması hakkındaki tasarısını ele aldığı çalışmaları en dikkate değer olanlardır. Bunların dışında 1895 seyahatnâmesi, XIX. yüzyılın sonlarında ilk defa Selçuklu sanatını ilim âlemine tanıtan bir kitap olarak önemlidir ve bazı bölümleri, Aziz Sayhan tarafından Türkçe'ye çevrilerek Konya'da yayımlanan Anıt dergisinin 8-11 ve 13-19. (1949-1950) sayılarında basılmıştır. Bu kitaptan alınan kısa bir bölümü de Nevin Selen Türkçe'ye çevirmiştir ("Modern Konya", Batı Dil ve Edebiyatları Araştırmaları Dergisi, II/3 [Ankara 1976], s. 177-187). Yine onun Konia, seldschukische Baudenkmaeler (Berlin 1921) ve içindeki çini, alçı kabartma, ahşap bezemelerinin bir kısmı XX. yüzyıla kadar gelen, fakat bir Konya valisinin marifetiyle yıktırılan Konya Köşkü (Alâeddin Köşkü) hakkında kaleme aldığı Der Kiosk von Konia başlıklı bir eseri daha (Berlin 1936) bulunmaktadır (trc. Şehabeddin Uzluk, Konya Köşkü, Ankara 1967). II. Türk Tarih Kongresi'nde (1937) verdiği tebliğin "Konya'da Selçuk Sanatı" başlıklı Türkçe özeti de kongre zabıtlarında yayımlanmıştır (Ankara 1943, s. 811-813).

Sarre'nin 1895 Anadolu seyahatinde Afyonkarahisar'a 30 km. uzaklıkta bulunan Şuhut'ta rastlamış olduğu çok değerli bir İlkçağ lahdinin üzerindeki yüksek kabartmalardan birinin kafasını elde ederek bunu özel koleksiyonu için ülkesine götürdüğü, fakat lahdin İstanbul Arkeoloji Müzeleri'ne taşınmasından sonra tekrar yerine yapıştırılmak üzere müzeye gönderdiği bilinmektedir.

Sarre'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Transkankasien-Persien-Mesopotamien-Transkaspien. Land and Leute (Berlin 1899), Altorientalische Teppiche (Leipzig 1908), Seldschukische Kleinkunst

(Leipzig 1909), Konia. Seldschukische Baudenkmaeler (Berlin 1921), Die Keramik von Samarra (Berlin 1925), Das Islamische Milet (Berlin 1935), Orientalische Steinbücher und persische Fayencentechnik (İstanbul 1935).

BİBLİYOGRAFYA

A. U. Pope, “Friedrich Sarre”, A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - Ph. Ackerman), Tehran 1977, XIV, bk. appendix, s. I; R. Ettinghausen, Islamic Art and Archaeology: Collected Papers (ed. M. Rosen-Ayalon), Berlin 1984, s. 318-319; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 281-288; H. Potratz, “Friedrich Sarre”, Af.O, XV (1945-51), s. 184; E. Herzfeld, “Friedrich Sarre”, AI, sy. 11-12 (1946), s. 210-212; E. Kühnel, “Friedrich Sarre”, Isl., XXIX/3 (1950), s. 291-295; Semavi Eyice, “Anadolu Selçuklu Sanatı Çalışmalarının Başlangıcında İki Yabancı: Clement Huart ve Friedrich Sarre”, TM, XVII (1972), s. 137-143; V. Enderlein, “Sarre, Friedrich (1865-1945)”, The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, IV, 491.

Semavi Eyice

SARRÛF, Ya‘kūb

(يعقوب صرّوف)

Ya‘kūb b. Nikūlâ Sarrûf (1852-1927)

Lübnan asıllı hıristiyan yazar, el-Muḳteṭaf dergisi nâşiri.

18 Temmuz 1852'de Beyrut yakınlarındaki Hades köyünde Mârûnî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Eğitimine Amerikan misyonerleri tarafından Cebelilübnan'da açılan Abiyye (عبيّة) Okulu'nda başladı. 1866'da yine Amerikan misyonerlerinin Beyrut'ta yeni açtığı Suriye Protestan Koleji'ne kaydoldu ve 1870'te buradan mezun oldu (bu kolej 1920'de Beyrut Amerikan Üniversitesi'ne dönüştürülmüştür). Üç yıl süreyle Sayda, Trablusşam ve Beyrut'ta Amerikan misyoner okullarında Arapça öğretmenliği yaptıktan sonra okuduğu üniversiteye 1873'te öğretim üyesi olarak girdi. Burada matematik, fizik ve Arapça gibi çeşitli alanlarda on iki yıl süreyle ders verdi.

Ya‘kūb Sarrûf, bir taraftan üniversitede ders okuturken diğer taraftan çeşitli siyasî ve edebî cemiyetlerde faaliyet gösterdi. 1873'te Süleyman b. Hattâr el-Büstânî, Edîb İshak, Fâris Nimr ve İbrâhim el-Yâzicî ile birlikte Cem‘iyyetü zehreti'l-âdâb adıyla, amacı retorik (hitabet), araştırma, hikâye ve tiyatro ile uğraşma olan bir dernek kurdu. 1875'te Fâris Nimr, Şâhin Makaryos ve İbrâhim el-Yâzicî'nin aralarında bulunduğu Gizli Beyrut Cemiyeti (Cem‘iyyetü Beyrut es-sırriyye) isimli bir cemiyet teşkil ederek burada Suriye-Lübnan topraklarını Osmanlı Devleti'nden koparma amaçlı faaliyetlerde bulundu. 1876 baharında Fâris Nimr ile beraber hocaları Cornelius Van Dyke'in danışmanlığında Batı'daki bilimsel gelişmeleri popüler bir dille okuyucuya aktarmak için el-Muḳteṭaf dergisini çıkarmaya başladı. Dergide dinî, sosyal, siyasî ve edebî yazılara da yer veriliyordu. 1884'te Darwin'in evrim teorisi etrafında cereyan eden tartışmalarda evrim teorisini savunan yazılar kaleme alındığı gibi bununla ilgili başka yazılar da yayımlanıyordu. Sarrûf bu konuda fakülte yönetimiyle anlaşamayınca işine son verildi (geniş bilgi için bk. N. Farag, MES, VIII/1 [1972], s. 73-83;

Shafiq Jeha, s. 131-138). Bu arada Mısır'ı işgal eden İngilizler'in Mısır yüksek komiseri Evelyn Baring (sonradan Lord Cromer), işgal güçlerinin basın yayın yoluyla propagandasını yapmaları için Sarrûf ve Nimr'i Kahire'ye davet etti. Onlar da Mart 1885'te Mısır'a giderek el-Muḳteṭaf dergisini buraya taşıdılar; dergi İngilizler'in desteğiyle Mısır'da kısa sürede tutundu. 1889'da Ya'kūb Sarrûf, Fâris Nimr ve Şâhin Makaryos yine Evelyn Baring'in desteğiyle el-Muḳaṭṭam gazetesini çıkarmaya başladılar. Bu gazete ile, yine Suriye göçmenlerinden olan Bişâre ve Selîm Tekla kardeşler tarafından çıkarılıp Fransız taraftarlığı ile tanınan el-Ehrâm gazetesine karşı İngiliz çıkarlarının desteklenmesi amaçlanmıştı. Sarrûf, Nimr ve Makaryos, Lord Cromer'in desteğiyle 1903'ten itibaren Hartum'da es-Sûdân (Sudan Times) isimli bir gazete yayımladılar. Haftada iki defa çıkan gazetede orijinal yazı ve haberler yanında el-Muḳaṭṭam'daki yazılar da tekrar yayımlanıyordu. Ayrıca İngiliz yetkilileriyle yapılan bir anlaşmaya göre gazetede yönetim adına yıllık resmî raporlar ve belgeler basılacaktı (Sharkey, XXXI/ 4 [1999], s. 532 vd.). 1890'da Ya'kūb Sarrûf ve Fâris Nimr'e mezunları oldukları Beyrut'taki Suriye Protestan Koleji tarafından fahrî doktora unvanı verildi. Ya'kūb Sarrûf 9 Temmuz 1927'de öldü.

Sarrûf'un en önemli eseri sayılan el-Muḳteṭaf dergisi pozitivist-materyalist, seküler dünya görüşünün İslâm âleminde yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır. Dergi Şiblî Şümayyil, İskender Ma'lûf, Ferah Antûn, Corcî Zeydân, Muhammed Kürd Ali ve Selâme Mûsâ gibi yazarların ilk yazarlık tecrübelerini kazandıkları bir yayın organı olmuş, bunların pek çoğu sonradan kendi dergilerini çıkarmaya başlamıştır. Dergide anatomi, astronomi, fizik ve veterinerlik gibi tabii bilimlerin yanı sıra felsefî meseleler ve Avrupa edebiyatı alanındaki gelişmeler okurlara popüler bir dille ulaştırılmıştır. Sarrûf, 1881 yılında henüz Beyrut'ta iken ortağı ile birlikte el-Muḳteṭaf'ta yayımladığı "el-Luġatü'l-ʿArabiyye ve'n-necât" başlıklı yazıda bilimin bütün halk kitleleri tarafından anlaşılabilmesi için yazı dilinin halkın anlayacağı şekilde değiştirilmesi gerektiğini savunmuş, böylece uzun sürecek olan bir tartışmayı başlatmıştır. Fasih Arapça'nın dinî ilimlerle de bağlantısını kuran entelektüeller, bu tartışmaların Batılılar'ın etkisiyle başlatıldığını belirterek Sarrûf ve Nimr'e karşı çıkmıştır (tartışmalar için bk. Daniëls, s. 85 vd.; Gully, XLII/1 [1997], s. 81 vd.). Yazılarında İngilizler'in müslüman coğrafyasındaki çıkarlarını açıkça müdafaa etmekten çekinmeyen Sarrûf, XIX. yüzyılda bazı İslâm

ülkelerinde taraftar bulmaya başlayan sosyalist fikirleri benimsememiş, Batılı kapitalizm taraftarı yazarlara dayanarak sosyalist ve komünist sistemin zararlarından bahseden yazılar kaleme alıp liberal ekonomiyi savunmuştur (Reid, I/4 [1970], s. 358-367).

Eserleri. Roman. 1. Fetâtü Mıṣr (Kahire 1905, 1922). İlk defa el-Muḳteṭaf dergisinin eki olarak yayımlanmış olup Kıptî bir kızla bir İngiliz'in evliliği etrafında gelişen sosyopsikolojik bir romandır. 2. Emîru Lübnân (Kahire, ts. [1906 veya 1907]). Lübnan'da 1860'lı yıllarda müslümanlarla hıristiyanlar arasında cereyan eden olaylar etrafında gelişen bir romandır. 3. Fetâtü'l-Feyyûm (Kahire, ts. [1907 veya 1908]). Bu romanda İngiltere'de okuyup Mısır'a dönen zengin bir Kıptî kızın başından geçen olaylar anlatılır.

Diğer Eserleri. el-Ḥuliyyü'l-feyrûziyye fi'l-luġati'l-İnkilîziyye (Kahire 1882), el-Mebâdiʾü'l-aṣliyye fi'l-luġati'l-Ferensiyye (Kahire 1882), Besâʾiṭu ʿilmi'l-felek ve ṣuveri's-semâʾ (Kahire 1923), Aʿlâmü'l-Muḳteṭaf (Kahire 1925), er-Ruvvâd (Kahire 1927), el-ʿİlm ve'l-ʿumrân (Kahire 1928), Resâʾilü'l-ervâḥ (Kahire 1928, el-Muḳteṭaf'ta ruhçuluk hakkında yayımladığı yazıların ölümünden sonra kitap haline getirilmiş şeklidir), Fuṣûl fi't-târîḫi'ṭ-ṭabîʿî min memleketeyi'n-nebât ve'l-ḥayevân (Kahire 1931), Ricâlü'l-mâl ve'l-aʿmâl (Kahire 1933), Fiktûriyâ: Meliketü'l-İnkilîz ve İmbrâṭûretü'l-Hind (Kahire, ts.).

Tercümeleri. Mevâʿiẓ (George Burder'den, Beyrut 1876), Ḳalbü'l-esed (Kahire 1886, W. Scott'un Tales of Crusades adlı kitabının tercümesi olmalıdır [Brugman, s. 231]), Sirru'n-necât (Beyrut 1913; Kahire 1922, Samuel Smiles'ın Self-Help with Illustrations of Conduct and Perseverence adlı eserinin tercümesi), Siyerü'l-ebṭâl ve'l-ʿuẓamâʾ el-ḳudemâʾ (Beyrut 1883, 1912). Sarrûf'un ayrıca el-Muḳteṭaf ve el-Muḳaṭṭam

gibi dergi ve gazetelerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 217; Fuâd Sarrûf, Yaʿḳūb Ṣarrûf: el-ʿÂlim ve'l-insân, Beyrut 1960; a.mlf., "Yaʿḳūb Ṣarrûf: 1852-1927", Aʿlâmü'n-nehḍati'l-ḥadîs̱e, Beyrut 1991, s. 165-188; N. Farag, al-Muqtataf 1876-1900: A Study of the Influence of Victorian Thought on Modern Arabic Thought (doktora tezi, 1969), Oxford University; a.mlf., "The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf", MES, VIII/1 (1972), s. 73-83; Îsâ Mîhâîl Sâbâ, Yaʿḳūb Ṣarrûf, Kahire 1980; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 228-231; A. Ayalon, The Press in the Arab Middle East: A History, New York 1995, s. 52-53; H. Daniëls, "Linguistic Conservatism as the Basis for Political Revolution? The fushā-'āmmīyah Debate in Nineteenth-Century Ottoman-Arab Middle Eastern Society", Language and Revolution: Language and Time (ed. Frank Brisard v.dğr.), Antwerp 2004, s. 79-92; Abdürrezzâk Abdürrezzâk Îsâ, et-Tenṣîrü'l-Emerîkî fî Bilâdi'ş-Şâm 1834-1914, Kahire 2005, tür.yer.; Shafiq Jeha, Darwin and the Crisis of 1882 in the Medical Department: and the First Student Protest in the Arab World in the Syrian Protestant College (trc. Sally Kaya, ed. Helen Khal), New York 2005, s. 121-138, ayrıca bk. Index; Şükran Fazlıoğlu, Arap Romanında Türkler, İstanbul 2006, s. 141-142, 154-161, 214-226; A. L. Tibawi, "The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College, Part II", MEJ, XXI/2 (1967), s. 199-212; D. M. Reid, "Syrian Christians, the Rags-To-Riches Story, and Free Enterprise", IJMES, I/4 (1970), s. 358-367; A. Gully, "Arabic Linguistic Issues and Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries", JSS, XLII/1 (1997), s. 75-120; H. J. Sharkey, "A Century in Print: Arabic Journalism and Nationalism in Sudan, 1899-1999", IJMES, XXXI/4 (1999), s. 531-549; Sâir Devrî, "ʿArż li-kitâb 'et-Tenṣîrü'l-Emerîkî fî Bilâdi'ş-Şâm 1834-1914'", el-Muḥarrir, XIV/239 (http://www. al-moharer.net/moh239/th_douri239b.htm); Muhammed Harb, "el-Muktetaf", DİA, XXXI, 146-147.

Hilal Görgün

SARTON, George Alfred Léon

(1884-1956)

Bilim tarihçisi.

Belçika'nın Ghent şehrinde doğdu. Tahsil hayatını orada tamamlayarak üniversitede felsefe okuduktan sonra 1911'de matematik alanında doktora yaptı. Öğrenciliğinin son yıllarında birkaç romanı yayımlandı ve bir denemesinden dolayı ödül aldı. 1913'te bilim tarihi alanının ilk süreli yayını olan Isis'i çıkarmaya başladı. I. Dünya Savaşı'nın başlangıcında Hollanda'ya, ardından İngiltere'ye, oradan Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti ve Harvard Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermeye başladı (1916). 1918'de Washington'daki Carnegie Enstitüsü'nde araştırmacı olarak ilk düzenli görevine girdi.

1919'da Isis'in 2. sayısını çıkaran Sarton 1920'de konferans vermek üzere bir süre Cambridge Üniversitesi'nde bulundu. 1927'de en büyük eseri Introduction to the History of Science adlı çalışmasının I. cildini (Homeros'tan Ömer Hayyam'a kadar), 1931'de II. cildini (Rabbi Ben Ezra'dan Roger Bacon'a kadar) yayımladı. Aynı yıl Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da araştırmalarda bulundu. 1936'da Osiris adlı ikinci bilimsel dergisini çıkardı. 1947-1948 yıllarında Introduction to the History of Science'ın "XIV. Yüzyılda Bilim ve Öğretim" başlıklı III. cildini tamamladı. 1940'ta Harvard'da bilim tarihi profesörü olan Sarton 1951'de emekliye ayrıldı; ancak öldüğü 22 Mart 1956 tarihine kadar ders vermeye devam etti. Şair ve romancı kızı May Sarton, 1959 yılında babasını tanıttığı I Knew a Phoenix: Sketches for an Autobiography başlıklı bir kitap yayımladı. 1963'te Joseph Agassi Towards an Historiography of Science adlı çalışmasında onun bilim tarihine yaptığı katkıları eleştirel biçimde inceledi. George Sarton'a ulusal ve uluslararası topluluklar tarafından on şeref madalyası ve çeşitli dünya üniversiteleri tarafından yedi fahrî doktora unvanı verilmiştir. Ayrıca Amerikan Bilim Tarihi Derneği, 1955 yılından başlayarak bu alana önemli katkıları bulunan bilim adamlarına verilmek üzere onun adına bir madalya düzenlemiştir.

Sarton, bilim tarihini akademik bir disiplin haline getiren ve bu yönüyle XX. yüzyıl bilimine ve felsefesine önemli katkıları olan bir ilim adamıdır. Bu alanda başlattığı araştırma süreci daha öncelerden gelen pek çok yanlış kanıyı ortadan kaldırmış, özellikle eski Mısır, Mezopotamya, Hint ve Çin kaynaklarına dayanarak bunların Grek ve Ortaçağ İslâm kültürü üzerindeki derin izlerini göstermiştir. Araştırmaları aynı zamanda bilimin sürekliliğini, bir uygarlıkta kaybolmaya yüz tuttuğunda diğer bir uygarlıkta gelişmeye devam ettiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, aynı zamanda felsefenin bilimselleşmesini savunan pozitivist ve yeni pozitivist çizgiye de büyük bir katkıda bulunmuş, eğer bilimsel felsefeden söz edilecekse onun temelinde bilim tarihinin verilerinin yer alması gerektiğini ileri sürmüştür. Sarton bilimin insanın ortaya koyduğu en güvenilir şey olduğuna inanıyordu ve bütün çalışmalarını bilimsel etkinliğinin merkezine yerleştirmesinin ardında yatan asıl sebep de onun bu inancıydı.

Bütün meslek hayatı boyunca Sarton birbirine bağlı iki fikir geliştirmiştir: İnsanlığın birliği, bilginin birliği. Onun Introduction to the History of Science adlı çalışması dünya üzerindeki pek çok insan grubunun ne kadar geniş ölçüde farklılık gösterse de birbiriyle kültürel temasta bulunmaktan geri durmadığını açıkça ortaya koymuştur. Ona göre bilim bütün dünyanın ortak düşüncesidir ve her tür keyfîliğin dışta bırakıldığı, aydın kesimin üzerinde anlaştığı, tartışma alanının ötesinde muvakkaten konmuş bütün olay ve teorilerden düzenlenmiş bir bütündür. Klasik bilimin alanı uluslararası imtiyazlı bir alandır, çünkü bilim her zaman bütün insanların ortak mirasıdır. Üstelik bilim insanî ilerlemenin gerçek mihverini oluşturur ve sosyal organizasyonun temel metotlarını ve gerçek prensibini ortaya koyar (Sayılı, IX/25 [1996], s. 120). Bu anlamda toplumsal ilerlemenin de bilimsel verilerden yararlanmakla gerçekleşeceğini ve topyekün kalkınmanın, ilerlemenin anahtarının bilim olduğunu bütün toplumlara göstermek istemiştir. Bu ise onun deyimiyle hümanizmden başka bir şey değildir. Sarton bilginin birliğini de şöyle değerlendirmektedir: “Bilim tarihi hiç değilse iki farklı biçimde bilimin birliğini kurar. İlki her bilimin ilerlemesi diğer bilimlerin ilerlemesine bağlıdır; yani bilimler bağımsız olmayıp bir biçimde birbirleriyle ilişkilidir ve bu ilişkiler ârızî değil organiktir. İkincisi, farklı yerlerde ve zaman zaman farklı metotlarla yapılan bilimsel keşiflerin eş zamanlı olabilmeleri de içsel bir uygunluk gerektirir”

(a.g.e., IX/25 [1996], s. 121).

Eserleri. 1. Introduction to the History of Science (I-III, Baltimore 1927-1948; Far. trc. Gulâmhüseyin Sadrî Afşâr, Muḳaddime ber Târîḫ-i ʿİlm, I-III, Tahran 1353-1357 hş.; I-VI, Tahran 1383). 2. The History of Science and New Humanism

(Bloomington 1931; Ar. trc. İsmâil Müzahhir, Târîḫu'l-ʿilm ve'l-insiyyetü'l-cedîde, Kahire 1961). 3. The Study of the History of Science (Cambridge, Mass. 1936). 4. The Study of the History of Mathematics (Cambridge, Mass. 1936). 5. The Life of Science: Essays in the History of Civilization (New York 1948; Far. trc. Ahmed Bîreşk, Sergüzeşt-i ʿİlm, Tahran 1343 hş.). 6. The Incubation of Western Culture in the Middle East (Washington D.C. 1951; Ar. trc. Ömer Ferruh, eṣ-Ṣekāfetü'l-ġarbiyye fî riʿâyeti'ş-şarḳı'l-evsaṭ, Beyrut 1952). 7. A Guide to the History of Science (Waltham, Mass. 1952). 8. A History of Science (Cambridge 1952; Ar. trc. Târîḫu'l-ʿilm, I-VI, Kahire 1957-1972; Far. trc. Ahmed Ârâm, Târîḫ-i ʿİlm, Tahran, ts.). 9. Galen of Pergamon (Kansas 1954). 10. Ancient Science and Modern Civilization (Lincoln 1954; Far. trc. Ahmed Bîreşk, ʿİlm-i Ḳadîm ve Temeddün-i Cedîd, Tahran 1955; Ar. trc. Abdülhamîd Sabra, el-ʿİlmü'l-ḳadîm ve'l-medeniyyetü'l-ḥadîṣe, Kahire 1960; T trc. Remzi Demir - Melek Dosay, Antik Bilim ve Modern Uygarlık, Ankara 1995). 11. Appreciation of Ancient and Medieval Science During the Renaissance (Philadelphia 1955). 12. Six Wings: Men of Science in the Renaissance (Bloomington 1957; Far. trc. Ahmed Ârâm, Şeş Bâl: Merdân-i ʿİlm der Rûnesâns, Tahran 1339 hş.).

Sarton'un bazı önemli makaleleri de şunlardır: "Letter to Ḥabīb b. Kātibah" (Syrian World, sy. 1 [1935], s. 4); "A Story of the Arabian Nights" (ISIS, XXVIII [1938], s. 321-329); "The Tomb of Omar Khayyam" (a.g.e., XXIX [1938], s. 15-19); "La Transmission au monde moderne de la science ancienne et médiéval" (Revue d'histoire des sciences, II [Paris 1949], s. 101-138); "Arabic Science and Learning in the Fifteenth Century, their Decadence and Fall" (Homenaje a Millàs Vallicrosa, Barcelona 1956, II, 303-324). Onun en önemli kuramsal yazıları ayrıca Dorothy Stimson tarafından Sarton on the History of Science adıyla derlenmiştir (Cambridge, Mass. 1962).

BİBLİYOGRAFYA

George Sarton, “The Quest for Truth: A Brief Account of Scientific Progress During the Renaissance”, Sarton on the History of Science (ed. D. Stimson), Cambridge 1962, s. 102-120; E. Garfield, Essays of an Information Scientist, Philadelphia 1985, VIII, 241-247; I. B. Cohen, “George Sarton”, ISIS, XLVIII/3 (1957), s. 286-300; J. B. Conant, “George Sarton and Harvard University”, a.e., XLVIII/3 (1957), s. 301-305; D. Singer - Ch. Singer, “George Sarton and History of Science”, a.e., XLVIII/3 (1957), s. 306-310; M. Clagett, “George Sarton: Historian of Medieval Science”, a.e., XLVIII/3 (1957), s. 320-322; L. Thorndike, “Some Letters of George Sarton”, a.e., XLVIII/3 (1957), s. 323-334; S. Drake, “Galileo Gleanings VIII: The Origin of Galileo’s Book on Floating Bodies and the Question of Unknown Academician”, a.e., LI/1 (1960), s. 56-63; Sami Hamarneh, “Sarton (1884-1956) and the Arabic-Islamic Legacy”, MTUA, I/2 (1977), s. 299-318; Aydın Sayılı, “George Sarton ve Bilim Tarihi”, Erdem, IX/25, Ankara 1996, s. 117-153.

Hüseyin Gazi Topdemir

SARUCA PAŞA

(ö. 818/1415'ten önce)

Gelibolu Tersanesi'ni ve deniz üssünü kuran Osmanlı devlet adamı.

Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda kendisinden sonra yaşayan ve İstanbul'un fethi sırasında vezir olarak görev yapan diğer Saruca Paşa ile karıştırılmıştır. 28 Muharrem 818 (9 Nisan 1415) tarihli vakfiyede Sârimüddin lakabıyla zikredilmekte olup (VGMA, Vakfiye Defteri, nr. 776, s. 269, sıra nr. 206), I. Murad ve I. Bayezid devirlerinde görev yapmıştır. Saruca Paşa'nın, I. Murad'ın ilk saltanat yıllarında yaya ordusunun başında Meriç vadisini izleyen yol üzerinde faaliyet gösteren ünlü bir uç beyi olduğu anlaşılmaktadır. İlk Rumeli fetihlerinde önemli rol oynamış olmalıdır. Ona bağlı askerlerin XV. yüzyılın ilk yarısında "ulu beğ nökerleri" olarak Rumeli'nin birçok yerinde timar tasarruf ettikleri tesbit edilmektedir (Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid, s. XVI). Nitekim 1371'de Çirmen bölgesi fethedildikten sonra bu sancağın kurucusu ve ilk sancak beyi Saruca Paşa olmuştur. Çirmen sancağı defterlerinden anlaşıldığına göre Saruca Paşa, Meriç vadisinde yer alan yaya toprakları üzerinde tevcih yapma yetkisine sahip bir sancak beyi sıfatıyla teşkilâtın yerleşmesini ve sancağın iskânını sağlamıştır.

Neşrî, 788'de (1386) I. Murad'ın Karamanoğlu Ali Bey'le yaptığı savaşa Saruca Paşa'nın, Çirmen yayalarının başında Rumeli yaya başısı olarak sağ cenahta Şehzade Yâkub Çelebi ile birlikte katıldığını kaydeder. Ayrıca onun Rumeli'de Makedonya ve Arnavutluk taraflarında Türk yayalarının başında uç beyi sıfatıyla faaliyetini sürdürmekte olduğu da belirtilir. Vezîriâzam Çandarlı Ali Paşa'nın 790'da (1388) Bulgaristan'ın Tuna tarafındaki Susmanoz ili denilen Şehirköy'de yaptığı savaşa Saruca Paşa'nın Rumeli yaya başısı "ulu beğ subaşı" olarak katıldığı bilinmektedir. Neşrî, Kosova savaşına (791/1389) emrinde Aydın ve Saruhan askeri olduğu halde sol tarafta katıldığını yazar (Cihannümâ, I, 227, 228, 243, 263, 277, 291, 301). Hoca Sâdeddin Efendi'ye göre ise sağ kanatta olan Şehzade Yıldırım

Bayezid'in emrindedir (Tâcü't-tevârîh, I, 120). Kosova savaşı fetihnâmesinde Anadolu beylerbeyi sıfatıyla emrinde Karaman askerleri de bulunduğu halde savaşta yer aldığına temas edilir (Feridun Bey, I, 113-115). Bunun dışında Âli Mustafa Efendi onun I. Murad döneminde çeşitli beyliklerde bulunduğunu ve Anadolu'da idarecilik yaptığını belirterek Gelibolu'daki sahil sarayından boğazdan bir Frenk gemisinin geçtiğini gören I. Murad'ın emriyle gemiyi durdurduğunu, içinde bulunan Bizans imparatorunun kızını ele geçirdiğini kaydeder. Bu kız Şehzade Bayezid'e nişanlanmış, ayrıca gemideki bütün malları Saruca Paşa'ya verilmiştir (Künhü'l-ahbâr, V, 74-75).

Saruca Paşa, Yıldırım Bayezid döneminde de faaliyetlerini sürdürmüştür. Nitekim Yıldırım Bayezid'in Antalya'yı Osmanlı topraklarına kattığı Hamîd-ili fetihleri sırasında Çanakkale Boğazı tahkimatıyla uğraştı. Padişah Çanakkale Boğazı'na verdiği askerî ve ticarî önem sebebiyle 792'de (1390) âdeta bir Boğaz muhafızlığı kurarak Saruca Paşa'yı bu göreve getirdi. Muhafızlığın merkezi olmak üzere Gelibolu'nun bir tepe üstünde olan iç kalesini takviye ettirdi, dış kaleyi yıktırdı ve sunî limanı temizleterek liman ağzında iki kule inşa ettirdi. Bu liman gerektiğinde üç katlı bir zincirle kapatılabiliyordu. Çanakkale'nin tahkiminde büyük bir gayret gösteren Saruca Paşa teşkil ettiği donanma ile Çanakkale Boğazı'nda Osmanlı hâkimiyetini kuvvetle tesis etti. Daha sonra altmış gemiyle Ege denizine açılarak Sakız ve Eğriboz adaları ile Yunanistan sahillerini yağmaladı. Bunun üzerine Venedikliler adalardaki garnizonları ve istihkamları takviyeye başladılar. Bizans'a yardım için harekete geçen Fransa öncülüğündeki müttefik Haçlı donanması 1399'da Çanakkale Boğazı'ndan içeri girdiğinde Gelibolu'da üslenen Saruca Paşa kumandasındaki on sekiz gemilik Türk donanmasıyla karşılaştı ve ilk çatışmada Bozcaada'ya geri çekilmek zorunda kaldı. Sonunda Venedik kadırgalarının da gelmesiyle daha fazla güçlenen müttefikler Boğaz'ı geçmeyi başararak İstanbul'a ulaşabildi (Turan, s. 229-230).

Saruca Paşa, Ankara Savaşı'nda da (1402) Osmanlı ordusunun önde gelen kumandanları

arasında yer aldı. Muhtemelen bundan sonra Rumeli topraklarına döndü ve kardeşler mücadelesi sırasında Yorga'ya göre 1410'da Yanbolu'da Mûsâ

Çelebi'ye karşı yapılan savaşta yenildi (Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, I, 311). Ardından emekli olarak Çirmen'e çekilen Saruca Paşa burada ölmüş olmalıdır. 28 Muharrem 818 (9 Nisan 1415) tarihli vakfiyede Saruca Paşa'dan "merhum" diye bahsedilmesi bu tarihten biraz önce vefat ettiğini gösterir. Saruca Paşa'nın 818 (1415) tarihli Umur Bey vakfiyesine göre Umur Bey adlı bir oğlu, Umur Bey'in de Ali Bey isminde görev sahibi bir oğlu bulunuyordu. Fâtih Sultan Mehmed devrine ait kayıtlarda Saruca Paşa ile oğlu Umur Bey'in vakıfları birlikte gösterilmiştir. Bu vakıflarda Saruca Paşa'nın vakfı bir hamam, otuz iki dükkân, on bir seki (sergi), bir kervansaray olarak görülmektedir. Saruca Paşa, Çirmen'de bugün mevcut olmayan kubbeli bir cami inşa ettirmişti, mezarı bu caminin hazîresindedir. Hasköy'de cami, imaret, hamam, kervansaray ve bir zâviyesi bulunmaktadır. Yeni Zağra'da da ahşap bir cami yaptırmıştır (Ayverdi, s. 373-374, 497, 575).

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1987, neşredenin girişi, s. XVI; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 227, 228, 243, 263, 277, 291, 301; Feridun Bey, Münşeât, I, 113-115; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1277, V, 74-75; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 106, 120; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 13-14, 74, 78, 235-244, 261-265; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 373-374, 497, 575; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 229-230; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, I, 311; Sıddık Çalık, Çirmen Sancağı Örneğinde Balkanlar'da Osmanlı Düzeni (15.-16. Yüzyıllar), Ankara 2005, s. 21, 25, 86; Mükrimin Halil Yinanç, "Bayezid I", İA, II, 370.

İdris Bostan

SARUCA PAŞA

(ö. 858/1454)

Osmanlı veziri.

II. Murad'ın 850 (1446) tarihli vasiyetnâmesinde adı Saruca b. Abdullah olarak geçtiğinden Rum asıllı ve II. Murad'ın devşirmelerinden olduğu tahmin edilmektedir (İnalcık, s. 86, 212). Âşıkpaşazâde'nin Mûsâ Çelebi'nin Samakov'daki çatışma sırasında yakalanması olayında (816/1413) adını zikrettiği Terzi Saruca'nın (Târih, s. 84) onunla ilgisi olma ihtimali yüksektir. Onun kul olarak Yıldırım Bayezid'in son dönemlerinde hizmete alındığı ileri sürülebilir. Daha sonra II. Murad devrinde yükselerek sancak beyliği ve beylerbeyilik yaptı ve vezirliğe getirildi.

II. Murad'ın Selânik kuşatması sırasında Gelibolu muhafızlığında bulunduğu anlaşılan Saruca Paşa, Osmanlı donanmasını takviye edip Venedik için bir tehdit oluşturmasını sağladı. 829-830 (1426-1427) yıllarında Selânik'te yaşayan Türk tüccarlara bazı haklar tanınması ve haraç ödenmesi karşılığında Venedik ile yapılacak barış görüşmelerini bizzat yürüttü (Turan, s. 294, 340). 831 (1428) yılında Osmanlılar'ın Güvercinlik Kalesi'ni ele geçirmesi ve bu sebeple Macarlar'ın geri çekilmesi üzerine yalnız kalan Sırp Despotu Brankovič'i vergi vermek ve gerektiğinde asker göndermek şartıyla barış yapmaya zorladı. Bu olay sırasında kaynaklarda vezir rütbesiyle zikredilir (Oruç Beğ Tarihi, s. 57-61).

Saruca Paşa, rakibi olduğu Çandarlı Halil Paşa'nın vezîriâzamlık görevine getirilmesinden (832/1429) önce vezir olarak divanda idi. Rumeli beylerbeyi ve vezir sıfatıyla Rumeli'deki faaliyetlerde ve Osmanlı Devleti'nin Batı ile münasebetlerinde önemli rol oynadı. Bizans imparatoru, Osmanlı Devleti ile dostluk için onun aracılığına başvurdu. Macarlar'a karşı Sırp despotu ile dostluk ve uzlaşma politikasına taraftar olduğundan Sırp despotunun Macar kralıyla ilişkisini kesmek ve despotun kızı Mara'yı Sultan Murad'la evlendirmek şartıyla ilişkilerin yumuşamasını sağladı. Saruca Paşa, Sırp despotuna bağlılık yemini ettirdi, fakat kız küçük olduğu

için düğün 838’de (1435) yapılmak üzere sonraya bırakıldı. II. Murad 838’de (1435) Karaman seferine giderken onu Edirne’ye muhafız tayin etti (Hoca Sâdeddin, I, 274, 356). Saruca Paşa, Edirne’deki camisini bu sırada yaptırmış olmalıdır.

Ancak Saruca Paşa, Sırp Despotu Brankovič’in Macarlar’a meyletmesi, Sırplar’ın Semendire’yi tahkim etmesine ilgisiz kalması ve bunu padişahtan gizlemesi sebebiyle gözden düştü ve vezir rütbesinde beylerbeyi iken 839’da (1435-36) azledilerek önce Amasya’da Sultan Alâeddin’in lalası oldu, ardından Gelibolu kaptanlığına getirildi (Oruç Beğ Tarihi, s. 59). Gelibolu’daki 840 (1436-37) tarihli imaretine ait kitâbede kendisinden “melikü’l-ümerâ” diye bahsedilmiş olması ona beylerbeyi pâyesi verildiğini düşündürmektedir. Bu yıl içinde tekrar vezir olan Saruca Paşa 842’de (1438-39) yeniden azledildi (a.g.e., s. 61). Macarlar’ın 847’de (1443) İzladi Derbendi’ne hücum etmesi üzerine bunlara karşı mücadele etmek için kendi imkânıyla 1000 asker toplayarak Filibe’de II. Murad’ın ordusuna katıldı, savaşta yararlık gösterince yeniden hizmete alındı. II. Murad’ı Segedin Antlaşması’ndan (1444) sonra saltanattan çekilme kararından vazgeçirmek için çalışan Vezîriâzam Çandarlı Halil Paşa’nın yanında bulunuyordu.

II. Mehmed’in ilk saltanatı sırasında vezirliğini koruyan Saruca Paşa, Varna Savaşı’na da katıldı. II. Mehmed’in Buçuktepe Vak‘ası’yla tahttan indirilip Manisa’ya gönderilmesi esnasında beraberinde lalası olarak bulunuyordu. II. Murad’ın Edirne’de ikinci defa tahta çıktığı sırada (850/1446) Saruca Paşa ikinci vezirdi (İnalcık, s. 86-87, 103). II. Kosova Savaşı’na katılan Saruca Paşa ordunun sağ koluna kumanda ediyordu (852/1448). Kardeşi Sinan Bey de ordunun gerisindeki ağırlıkları korumakla görevlendirildi (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 447).

II. Murad’ın son günlerinde (855/1451) yakınında bulunan Saruca Paşa (Âşıkpaşazâde, s. 139) II. Mehmed’in ikinci saltanatı sırasında yine divanda ikinci vezirdi. Karamanoğlu isyanını bastırmak için Anadolu’ya geçen padişah Edirne’de yerine çok güvendiği Saruca Paşa’yı bıraktı. İstanbul kuşatması öncesinde Şâban 856’da (Ağustos 1452) tamamlanan Rumelihisarı’nın

dört burcundan kuzeye bakanını kendisi inşa ettirdiği için burası Saruca Paşa Burcu diye anılır. Hoca Sâdeddin Efendi'ye göre İstanbul'un fethi için Edirne'de yapılan hazırlıklar arasında onun nezâretinde 300 kantar barutun kullanıldığı büyük bir top dökülmüştü (Tâcü't-tevârîh, I, 419). Muhtemelen İstanbul'un fethinden kısa süre sonra 857'de (1453) diğer vezirlerle birlikte azledilmiş, tekrar Gelibolu'ya çekilerek 858'de (1454) burada vefat etmiştir.

Saruca Paşa'nın Edirne'de kendisi, hatunu ve zevcesi adına olmak üzere üç, Gelibolu'da bir mahalle kurulduğu görülmektedir. Gelibolu'daki imaretinin etrafında gelişen mahallede 879'da (1475) yaklaşık altmış hâne bulunduğu tesbit edilmektedir (Gelibolu Sancağı Tahrir Defteri, vr. 3a). Edirne'de mescid, medrese, imaret ve hamam yaptıran Saruca Paşa'nın Gelibolu'da bugüne ulaşmayan bir cami, medrese ve imaret inşa ettirdiği bilinmektedir. Saruca Paşa medreseye öğrenciler için on sekiz ciltten oluşan küçük bir kitap koleksiyonu bağışlamıştı. Tamirler sonucu geçirdiği bazı değişikliklerle günümüze intikal eden türbesi, paşa hamamı denilen çifte hamamı eserleri arasında yer almaktadır. Gelibolu'da 840'ta (1436-37) yaptırdığı imaretinin 860'ta (1456) Gelibolu şehriyle Şehirköy ve Mesudlu köylerinde, Edirne'de ve Hamza Köseç köyünde vakıfları vardı. Gelibolu'daki vakıfları arasında bir bezzâzistan, doksan altı dükkân, bir kervansaray, bir hamam bulunuyordu (Gökbilgin, s. 50, 53, 58, 247-252). Âşıkpaşazâde, Gelibolu'daki imaretinden başka Silifke'de bir cuma mescidi yaptırdığından bahsetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 75, s. 17, 439, 497; Gelibolu Sancağı Tahrir Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. O. 79, vr. 3a; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 84, 139, 190; Oruç Beğ Tarihi: Giriş, Metin, Kronoloji, Dizin, Tıpkıbasım (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 2007, s. 57-61, 69-71, 75, 77, 78; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 274, 356, 374, 375, 387, 405, 419; Fevzi Kurtoğlu, Gelibolu ve Yöresi Tarihi, İstanbul 1938, s. 46, 48-49; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, I, 413-414, 447,

461; a.mlf., Çandarlı Vezir Ailesi, Ankara 1974, s. 56, 60, 71; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 50, 53, 58, 247-252; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, s. 416, 463, 471, 486-487, 492; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 86-87, 103, 114, 212; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 13; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 294, 340; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, I, 349, 384; Osman Ülkü, “Gelibolu Saruca Paşa Türbesi”, EAÜİFD, sy. 21 (2004), s. 241-262.

İdris Bostan

SARUHAN BEY

(ö. 747/1346)

Manisa merkezli Saruhanoğulları Beyliği’nin kurucusu olan Türkmen beyi

(bk. SARUHANOĞULLARI).

SARUHÂNÎ

(bk. MÜNŞÎ).

SARUHANOĞULLARI

XIII. yüzyılın sonlarından XV. yüzyılın başlarına kadar Manisa ve yöresinde hüküm süren Türkmen beyliği ve hânedanı.

Batı Anadolu uç kesiminde 1290'lı yıllardan itibaren faaliyet gösteren Saruhan Bey tarafından Manisa merkezli olarak kurulmuş olup kurucusunun adıyla anılır. Beyliğin hâkim olduğu topraklar Gediz vadisini ve ovasını içine alır. Beyliğin doğu sınırları kuzeyden güneye doğru Demirci, Borlu, Ilıca, Adala ve Kemaliye'den itibaren batıya doğru bugünkü Akhisar, Turgutlu, Manisa, Kemalpaşa (Nif), Menemen ve Ege denizi sahillerine, İzmir körfezinin batı kıyılarından Foçalar'a kadar uzanır. Kuzeyde Karesioğulları, doğuda Germiyan Beyliği ve güneyde Aydınoğulları ile komşu olan beylik Batı Anadolu'daki Karesi, Aydın ve Menteşe gibi denizci Türkmen beylikleri arasında yer alır ve dönemin Bizans ve Latin kaynaklarında daha çok Ege denizi, Adalar ve Trakya'daki akınları ile yaptıkları anlaşmalar dolayısıyla zikredilir.

Çağdaşı kaynaklarda ve kitâbelerde Saruhan Bey'in ismi açıkça belirtilmekle beraber menşei konusunda herhangi bir bilgi bulunmaz. XVI. yüzyıla ait vakıf tahrir kayıtlarında babasının adı Alp-Ağı / Alpagı / Alpagu şeklinde gösterilir. İbn Bîbî'nin el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye adlı eserini tercüme eden Yazıcıoğlu Ali ve onu takip eden Osmanlı kaynakları, Saruhan Bey'i Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud'un nökerlerinden ve Selçuklu uç emîrlerinden biri diye tanımlar. Şikârî'nin Târih'inde ise Moğol ve Selçuklu hükümdarlarının kapıcıbaşısı olduğu, elçilikle geldiği Karamanoğlu Mehmed Bey'in yanında kaldığı rivayeti yer alır. Modern tarihçilerin bir bölümü bu bilgileri esas alırken bazıları, Saruhan Bey'in Türkmen beylikleri arasında başlangıçta en güçlü beylik olan Germiyanoğulları'na bağlı bir emîr olduğunu, bazıları ise İbn Bîbî'nin bir kaydından hareketle Celâleddin Hârizmşah'ın Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a yenilmesinin ardından 1230 yılı dolayında Selçuklu sultanının hizmetine giren Hârizm emîrleri arasında yer alan Saruhan adlı beyle irtibat kurulabileceğini ileri sürer. Bir başka araştırmada ise Manisa bölgesindeki yer adlarından ve bazı maddî işaretlerden yola çıkılarak Saruhan'ın Kıpçak

kökenli olma ihtimali üzerinde durulur (Divitçioğlu, sy. 33 [2005], s. 287-297). Bölgede Kıpçak boylarına ait adların Hârizm emîrleriyle gelenler yanında Bizanslılar'ın 1250'lerde Trakya'dan getirtip Menderes vadisine yerleştirdikleri, sayıları 10.000'i bulan Kuman / Kıpçaklar'la ilgili olması akla yakın görünür. Ancak Saruhan Bey'i bunlara bağlama konusunda sağlam bir delil yoktur. Bu bakımdan Saruhan Bey'in Selçuklu uç bölgesinde yerleşmiş emîrlerden biri olması dışındaki görüşler şimdilik kesinlik kazanmamıştır.

Saruhan Bey, Manisa'yı almadan önce 1300'lerin başında bu bölgedeki bazı yerleri ele geçirmiş ve Batı Anadolu kesiminde önemli bir askerî merkez konumundaki Manisa'yı abluka altına almış olmalıdır. 1302'de Manisa'ya gelen imparatorun oğlu Mikael'in (IX) ordusunu kıstırıp kuşatan Türk kuvvetlerinin Saruhan Bey'e ait olduğu düşünülebilir. Saruhan Bey, 1303 sonlarında Bizanslılar tarafından Batı Anadolu'ya

sevkedilen Katalan birliğiyle de mücadele etti. 1304'te Katalanlar'ın çekilmesinin ardından abluka siyasetine hız verip bölgenin pek çok yerine hâkim oldu. Ancak güçlü bir istihkâm konumundaki Manisa'yı 710'dan (1310) sonra ele geçirebildi. Buranın kesin alınış tarihi ve nasıl fethedildiği hususunda halk rivayetleri dışında bilgi yoktur. Manisa'nın fetih tarihinin 713 (1313) olarak gösterilmesi de doğrudan çağdaş bir kaynağa dayanmamaktadır. Manisa'nın beyliğin merkezi haline gelişinin ardından Saruhan Bey giderek güçlendi ve bağımsız olma yolunda önemli bir adım atmış oldu. Özellikle denize yönelik akınlarda komşusu Aydınoğulları ile ittifak içinde hareket etmeye başladı. Bu ittifaka zaman zaman Menteşe beyleri de katıldı. Bu sırada Bizans'ın içinde bulunduğu karışıklıklar ve taht kavgaları, aralarında Saruhanoğulları'nın da yer aldığı sahil Türkmen beylikleriyle Osmanlılar'ın dahil olduğu kuzeydeki Türkmen beyleri arasında rekabete yol açtı. Bu arada Saruhan Bey, beyliğinin Demirci taraflarını kardeşi Çuga Bey'e, Nif'i ise diğer kardeşi Ali Bey'e vermişti. Osmanoğlu Orhan Bey'in Bizans'a karşı faaliyetleri dolayısıyla İmparator III. Andronikos, Saruhan Bey ile ittifak yaptı. 1329'da Sakız olayları sırasında gerçekleştiği anlaşılan ittifaka Aydınoğulları da katıldı. Fakat bu ittifak, az sonra bu iki beyliğin Bizans'a ait yerlere yönelik akınlarını durdurmaya yetmedi. Aydınoğlu Umur Bey, Saruhanlı birliklerinin de bulunduğu kuvvetleriyle Gelibolu üzerine sefere çıktı (731/1331).

Müttefikler Eğriboz ve Semadirek'i yağmaladı (1332). Üç yıl sonra Saruhan Bey'in oğlu Süleyman, idaresindeki gemilerle Umur Bey'in yanında Mora seferine çıktı. Bu mücadeleler sırasında Foça'daki Ceneviz kolonisi Saruhan Bey'in haraçgüzârı oldu. Kaynaklar, Saruhan Bey'in 1334'ten 1346 yılı civarında vefatına kadar Umur Bey, Bizanslılar, daha arkada ise dolaylı olarak Karaman, Germiyan ve Osmanlılar ile olan münasebetlerinin yoğunlaştığına işaret eder. İmparatorluk mücadelesine girişen Kantakuzenos'a oğlu Süleyman Bey idaresindeki kuvvetlerle yardımda bulunan Saruhan Bey sefer sırasında oğlunun hummaya tutularak ölümü üzerine (746/1345) ittifaktan ayrıldı. Kantakuzenos'un rakibi İmparatoriçe Anne bu durumdan yararlanıp Saruhan Bey'i kendi yanına çekmek için ona elçi yolladı, fakat heyet Manisa'ya ulaştığında Saruhan Bey vefat etmiş bulunuyordu (747/1346). Onun kırk yılı aşkın hâkimiyeti sırasında Saruhan Beyliği uçta yerini tam anlamıyla sağlamlaştırıp bölgede önemli bir güç odağı haline geldi ve zengin bir beylik olarak yerini aldı. Nitekim Cenevizli Balaban ve Sivrihisarlı Haydar'dan derlediği bilgileri kullanan çağdaş kaynaklardan İbn Fazlullah el-Ömerî, Saruhan Bey'den övgüyle söz ederek bu memlekete bağlı on beş şehir, yirmi kale, 10.000 atlı asker olduğunu, denizde sürekli gazâ yapan askerlerinin bulunduğunu, Saruhan Bey'in Nif'te oturan kardeşi Ali Bey'in de sekiz şehre, otuz kaleye, 8000 atlıya sahip olduğunu yazar. Öte yandan 733 yılı Ramazan bayramının ilk günü (16 Mayıs 1333) Manisa'ya gelen seyyah İbn Battûta, onu bundan iki üç ay önce vefat eden oğlunun türbesinde hanımıyla birlikte dua ederken bulmuş ve onunla görüşmüştü. Saruhan Bey'in bu sırada ölen oğlunun kimliği meçhuldür. Kaynaklardaki bilgilere göre adları bilinen oğulları Süleyman, İlyas, Orhan, Devlet Han ve Timur'dur. Kendisi hayattayken Timur ile Süleyman vefat etmiş, yerine oğlu İlyas geçmiştir.

Ulu bey sıfatıyla babasının yerini aldığı anlaşılan Fahreddin İlyas Bey dönemi hakkında ayrıntılı bilgi yoktur. Onun babasının siyasetini izlediği ve imparatoriçe ile yapılan ittifaka bağlılık gösterdiği bilinmektedir. Ancak 1346 Temmuzunda Trakya'ya geçen Saruhanlı askerler Umur Bey'in devreye girmesiyle taraf değiştirip Kantakuzenos'un yanında yer aldılar ve etrafı yağmalayıp geri döndüler. Kaynaklarda bu tarihten sonra Saruhan kuvvetlerinin Trakya'daki faaliyetleriyle ilgili bilgiye rastlanmaz. Bunun sebebinin Umur Bey'in ölümünden kaynaklandığı söylenebilir. Artık Saruhanoğulları bir taraftan Karesi Beyliği'ni ilhak siyaseti başlatan

Osmanlılar’la, diğer taraftan İzmir’e iyice yerleşen Latinler’le karşı karşıya kalmıştı. Bu durum onların denize yönelik akın faaliyetleri ve ticaretleri açısından olumsuz sonuçlara yol açtı. Üstelik İlyas Bey, Osmanlı şehzadesi Halil’in Foçalı korsanlar tarafından kaçırılması ile (756/1355) başlayan olaylar sırasında iyi bir siyaset izleyememişti. İlyas Bey, Halil’i kurtarmak için birlikte harekete geçen Bizans-Osmanlı kuvvetlerine destek vererek Foça kuşatmasına katıldı; ancak Bizans kaynaklarına göre fırsattan istifade edip imparatoru yakalama planları yaptığı için durumdan haberdar olan imparatorun kurduğu tuzağa düştü. Ziyafet için imparatorun bulunduğu gemiye giren İlyas Bey rehin alındı ve ancak hanımının ödediği fidye ve çocuklarından bazılarının rehine olarak verilmesi sonucu kurtulabildi. Bu durumun onun üzerinde ne gibi bir tesir yaptığı bilinmemektedir. Muhtemelen bu olayın etkisiyle tahttan çekilmiş veya bir süre sonra vefat etmiş, yerine oğlu İshak Bey geçmiştir. Çağatay Uluçay onun 759 (1358) yılında vefat etmiş olabileceğini, İshak Bey’in de yine bu tarihte Saruhan tahtına çıktığını yazarken (İA X, 241) İsmail Hakkı Uzunçarşılı, İlyas Bey’e ait 764 (1362-63) tarihli bir paradan söz eder ve İshak Bey’in bu tarihte ulu bey olduğunu bildirir (Anadolu Beylikleri, s. 87). Bu durum İlyas Bey’in oğlu lehine tahttan çekilmiş olma ihtimalini de hatıra getirir.

Muzafferüddin İshak Bey’in hükümranlığında Saruhan Beyliği en parlak dönemini yaşadı. Özellikle beylik merkezi Manisa bu zaman diliminde önemli imar faaliyetlerine sahne oldu. İshak Bey, saltanatı müddetince giderek güçlenen Osmanlılar’a karşı mutedil bir siyaset izlemeyi tercih etti. I. Murad’ın oğulları Yâkub Çelebi ile Yıldırım Bayezid’in sünnet düğünlerine ve Yıldırım Bayezid’in Germiyan beyinin kızıyla evlenme merasimine davet edilince bu düğünlere çeşitli hediyelerle birlikte elçisini yolladı. Ancak Karamanoğulları ile de münasebetlerini iyi tutmaya çalıştı. Verdiği bilgilerin güvenilirliği tartışmalı olan Şikârî’ye göre 1360’lı yıllara doğru Karaman Beyi Alâeddin uç beyleri üzerinde nüfuzunu arttırma çabası içine girerek

Saruhanoğulları’nın dahil olduğu uçtaki Türkmen beyliklerini kendisine bağladı. Hatta bizzat kendisi Kütahya’dan sonra Saruhan iline geçip burada büyük bir merasimle karşılandı. Bu sırada Saruhanoğlu çeşitli hediyeler takdim ederek ondan hüccet aldı (Karamanoğulları Tarihi, s. 64). Yine Şikârî Germiyan, Saruhan, Aydın ve Menteşe beylerinin yılda bir defa gelip

üç gün Lârende'de kalarak tâbilik bağlarını teyit ettiklerini söyler. Bu bilgilerin doğruluğu ve kronolojisi şüpheli olmakla birlikte Karamanoğulları'nın 1367'deki Gorigos seferine, aralarında Saruhan askerlerinin de bulunduğu bütün uç bölgesindeki Türkmen beylik kuvvetlerinin katıldığı bilinmektedir. Bu katılım için Memlük Sultanlığı'nın devreye girdiği, diğer beylerle birlikte İshak Bey'e de 767 Şevvalinde (Haziran 1366) bir mektup gönderildiği Kalkaşendî tarafından bildirilir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, VIII, 16-19). Bu arada İshak Bey'in Mevlevîliği benimsediği, "Çelebi" unvanını kullandığı, Manisa Ulucamii ve Külliyesi'nin inşaatını başlatırken (768/1366) yine şehre hâkim mevkide bir mevlevîhâne yaptırdığı (770/1368-69) görülmektedir. Bu imar hareketleri Karamanoğulları ile olan münasebetlerin yoğunlaştığı döneme rastlamaktadır. Mimari eserlerin inşası beyliğin ekonomik gücüyle bağlantılı olup bunun kaynakları kısmen deniz akınları ve daha çok Latinler'le yapılan ticaretti. Ayrıca Manisa'nın bu sıralarda esir ticaretinin merkezi haline geldiği tesbit edilmektedir (Zachariadou, s. 161). Manisa ve yöresindeki imar faaliyetleriyle dikkati çeken İshak Bey'in, Orhan b. İshak adına Manisa'da darbedilmiş 780 (1378-79) tarihli bir paranın mevcudiyetinden hareketle söz konusu tarihte vefat ettiği ve yerine adı bilinen iki oğlundan Orhan Bey'in geçtiği ortaya konulmuştur. İshak Bey'in Manisa'da yaptırdığı külliyenin müştemilâtının son parçaları da aynı tarihi taşımaktadır (Emecen, İlk Osmanlılar, s. 127-128).

Orhan Bey'in Saruhan tahtına çıkışı muhtemelen kardeşi Hızır Bey / Hızır Şah'ın muhalefetine yol açtı. 1380'lerden itibaren yaklaşık on yıllık bir dönem karışıklıklar içinde geçti. Bu dönemde I. Murad'ın beylik üzerindeki nüfuzu daha da arttı. Hatta 1389'daki Kosova savaşına Osmanlı vasalı olarak Saruhan askerleri de katılmıştı. Bu sırada veya hemen sonrasında Saruhan tahtında Hızır Bey'in oturduğu bilinmektedir. Nitekim vakıf kayıtlarında Hızır Şah'ın 791 (1389) yılında babasının mülkünü "mukarrer" tuttuğuna dair bir bilgi vardır (BA, TD, nr. 398, s. 9). Ayrıca Kosova savaşının ardından Osmanlılar'a karşı Karamanoğulları'nın liderliğinde kurulan ittifaka Saruhanoğulları da katılmıştı. I. Murad'ın yerine tahta geçen Yıldırım Bayezid 791-792 (1389-1390) kışında giriştiği harekât sırasında Manisa'ya geldiğinde Hızır Şah onu karşılayarak şehri Osmanlılar'a teslim etti. Bu durum Karamanlılar'la ittifak yapan beyin Orhan Bey olduğunu, Yıldırım'ın harekâtı esnasında bir şekilde tahtı elde

eden Hızır Şah'ın Osmanlı yanlısı bir siyaset izlediğini hatıra getirmektedir. Yıldırım Bayezid, Manisa'yı kendisine bırakan Hızır Şah'a Demirci, Kemaliye, Kayacık taraflarında mülk verdi. Belki de bu sebeple Hızır Şah, Osmanlı vakıf kayıtlarında Hızır Paşa diye anılır. Bu sırada Orhan Bey'in durumu hakkında bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda İznik veya Bursa'ya sürülen beyler arasında gösterilen Saruhanoğlu'nun Orhan Bey olduğu belirtilirse de böyle bir sürgünün yapılıp yapılmadığı şüphelidir. Aslında Orhan Bey'in Timur'a sığınan beylerin içinde yer almış olması daha kuvvetli bir ihtimaldir.

Yıldırım Bayezid'in Saruhan bölgesindeki idaresi Manisa merkez olmak üzere nisbeten dar bir alanı kapsıyordu. 1390-1402 yılları arasında Saruhan ilinin meselâ Demirci, Nif gibi kısımlarında bey ailesi mensuplarının varlıklarını sürdürdükleri söylenebilir. Manisa merkezli Osmanlı idarî biriminin başına ise Yıldırım Bayezid'in oğlu Ertuğrul ve ardından Süleyman Çelebi getirilmişti. Bu dönemlerde Saruhan yöresinde Osmanlı idaresine karşı Orhan Bey'in öncülüğünde bazı faaliyetlerin yapıldığı, bölge halkının ona sempatiyle baktığı düşünülebilir. Nitekim 1402 Ankara Savaşı'nın ardından Anadolu Türkmen beylikleri yeniden ihya edilirken Orhan Bey, Timur'un desteğiyle Manisa'ya gelip 17 Ağustos 1402'de beyliğin başına geçti. Böylece Saruhan Beyliği on iki yıllık bir aradan sonra yeniden kurulmuş oluyordu. Fakat Orhan Bey bu ikinci saltanatı sırasında aile üyelerinin diğer fertleriyle geçinemedi ve özellikle Hızır Şah'ın muhalefetiyle karşılaştı. Bir süre sonra Orhan Bey bertaraf edildi ve Saruhan tahtına yeniden Hızır Şah geçti (806/1404). Onların mücadelesini muhtemelen Osmanlı tahtı için mücadele eden Yıldırım Bayezid'in oğullarına verdikleri destek belirlemişti. Özellikle bölgede Aydınoğlu Cüneyd Bey'in faaliyetleri etkili oldu. Osmanlı kaynaklarına göre Hızır Şah, Cüneyd Bey ile birlikte hareket etti ve Osmanlı şehzadesi Süleyman Çelebi'yi destekledi. Belki de onların yardımıyla kardeşi Orhan'ı tahttan indirmişti. Nitekim Çelebi Mehmed, bu bölgeye geldiğinde 808 (1405-1406) civarında Manisa'ya girip rakibini destekleyen Hızır Şah'ı ortadan kaldırdı. Böylece Süleyman Çelebi-Cüneyd Bey ve Hızır Şah ittifakının önemli bir ayağını yok etmiş oldu. Fakat 1407'de Süleyman Çelebi'nin sıkıştırması üzerine Bodrum Kalesi'ne sığındı. Bu sırada Saruhan iline kimin hâkim olduğu belli değildir. Eğer Orhan Bey hayatta ise Süleyman Çelebi'ye muhalefeti sebebiyle kaçmış olabilir ve bu bakımdan onun tahtı

üçüncü defa ele geçirmiş olması ihtimali ortadan kalkar. Bu son derece karışık ortamda İshak Çelebi'nin bir diğer oğlunun daha adına rastlanmaktadır. Bu zat 814 (1411) tarihli bir bakır sikkesi bulunan Saruhan b. İshak'tır. Onun istiklâl alâmeti olarak para bastırmış olması Manisa'yı bir süre elinde bulundurduğuna işaret eder. Bu durumun Süleyman Çelebi'nin 1409-1410 civarında Rumeli'ye çekilmesinin ardından gerçekleştiği söylenebilir. Ancak onun hâkimiyetinin çok kısa sürdüğü, 1411'den sonra ve 1415'ten önce Saruhan ülkesinin Çelebi Mehmed'in idaresi altına girdiği, böylece

Saruhanoğulları'nın Manisa kolunun tarihe karıştığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Saruhanoğulları'nın Demirci kolu varlığını bir müddet daha sürdürmüştür. Vakıf kayıtlarında bu yörede Devlet Han oğlu Yâkub Bey'in adına rastlanır (816/1413). Ayrıca yine vakıf kayıtlarında Yûsuf Çelebi, Hayreddin Çelebi, Ali Bey, Budak Paşa oğlu Beğce ve İdris gibi Saruhanoğlu oldukları belirtilen şahıslardan söz edilir. Bunların Demirci ve Menemen bölgesindeki kollara mensup bulunduğu ileri sürülebilir. Çelebi Mehmed, Manisa'da tam hâkimiyet kurduktan sonra burayı bir sancak haline getirip beyliğine Timurtaşoğlu Ali Bey'i getirdi. Ali Bey'in adı Manisa bölgesini de etkileyen Börklüce Mustafa ve onun adamı Torlak Kemal'in isyanı sırasında zikredilir. Torlak Kemal'in yenilgiye uğratılıp Manisa'da idam edildiği tarih 819 (1416) olup bu durum Saruhan bölgesindeki kesin Osmanlı idaresinin tarihini de belirler. Ancak bölgedeki olaylar Cüneyd Bey hadisesiyle birlikte devam etmiştir. Onun 828-829 (1425-1426) yılına kadar süren faaliyetleri sırasında kendisine destek veren bey aileleri arasında Saruhanoğulları da vardır. Bunların Demirci yöresindeki kola mensup olmaları kuvvetle muhtemeldir. Hatta 825'te (1422) Bursa'yı kuşatan II. Murad'ın küçük kardeşi Mustafa'ya destek veren Anadolu beyleri arasında onların da bulunması ihtimali büyüktür. Ancak bütün bu direniş 1426'da Cüneyd Bey'in idamıyla kırıldı ve Saruhan bölgesinde tam olarak Osmanlı düzeni hâkim oldu. Bölgedeki eski bey ailelerinin ve Saruhanlı sipahilerin muhtemelen bu olaylar sebebiyle Rumeli yakasına sürüldüğü bilinmektedir.

Batı Anadolu'nun denizci Türkmen beylikleri arasında yer alan Saruhanoğulları, Manisa yöresinin Türkleşmesinde önemli rol oynamış, yeni yerleşim yerlerinin kurulmasını sağlamış, ele geçirdikleri şehir ve

kasabaları birer iskân merkezi haline getirmiştir. Tahrir kayıtları, bu bölgede kalabalık sayıda Türkmen grubunun yerleşmiş olduğuna ve beylik topraklarında çok az sayıda hıristiyanın mevcut bulunduğuna işaret eder. Ayrıca onların idaresi altında Manisa büyük bir gelişme göstererek önemli eserlerle süslenmiştir.

Saruhan Beyliği'nin merkez idaresi ve taşra teşkilâtı diğer Türkmen beyliklerine benzer. Beylik Saruhan Bey zamanında Manisa ve Nif olarak iki ana idarî birime ayrılmış, muhtemelen daha sonraları Demirci tarafı da bir diğer idarî birim olarak ortaya çıkmıştır. Saruhan Bey Manisa'da ulu bey olarak bulunurken kardeşlerinden Ali Bey Nif'te, Çuga Bey Demirci'de idarecilik yapıyordu. Saruhan hânedanı üyeleri genellikle bey ve çelebi unvanı ile anılıyordu. İlk defa şaşaalı unvanla anılan İshak Bey'dir. Yaptırdığı cami kitâbesinde ondan "gazi, mücahid, çelebi, han, sultan" diye bahsedildiği dikkati çeker. Hânedanın bazı üyeleri ise paşa unvanıyla kayıtlarda geçer (Hızır Paşa). Saruhan beylerinin Latin ve Cenevizliler'le ticarî ilişkileri olduğu bilinmektedir. Latinler'le yapılan 1340 tarihli anlaşma bu durumun niteliği bakımından önemlidir. İtalyan tüccarlarının buradan başta buğday olmak üzere hububat yanında sınaî ham madde (şap, afyon, pamuk vb.) ve zeytinyağı, kuru meyve, halı, koyun, at aldıkları, özellikle köle ticaretinin önemli olduğu, buna karşılık tekstil ürünleriyle şarap ve sabun gibi maddeleri sattıkları anlaşılmaktadır. Saruhan tuzlasının ve şapının önemi Osmanlılar döneminde de sürmüştür. Bazı Osmanlı kroniklerinde tuz yasağına uymadıkları gerekçesiyle Saruhanlı yörüklerin I. Murad zamanında Rumeli'ye sürgün edildiğine dair kayıtlara rastlanır. Ayrıca İtalyan devletleriyle yapılan ticaretin bir işareti olarak Manisa Darphanesi'nde Latince yazılı, Anjou hânedanının "gigliati" adı verilen paraları tipinde sikke basılıyordu. Yine iç piyasada geçerli paraları vardı. Bugüne ulaşanlar arasında İshak Bey, İlyas Bey, Orhan Bey, Hızır Şah ve İshak Bey oğlu Saruhan'ın paraları zikredilebilir. Bazı araştırmacılar Saruhan, Karesi ve Osmanlı paralarının aynı tipolojide olmasından hareketle bu üç beyliğin müşterek bir ekonomik ve ticarî bağa sahip oldukları fikrini ileri sürmüştür. Saruhan beylerinin ayrıca ilim ve kültür hayatını destekledikleri bilinmektedir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, I. Murad'ın damadı olduğu belirtilen Saruhanoğlu Hızır Şah adına Hasan isimli birinin yazdığı kaside ile Yâkub Bey emriyle yapılan Bahnâme

tercümesinden söz eder.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 398, tür.yer.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 337; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3160, vr. 27b; a.mlf., Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3416, III, vr. 111a; Enverî, Düstûrnâme, s. 25, 36-38, 67-68; Yazıcızâde Ali, Târîh-i Âl-i Selçûk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1391, vr. 292b-293a, 464a-b; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), VIII, 16-19; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, s. 36, 42, 64, 110; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 84-91; M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940-46, I-II; a.mlf., "Saruhanoğulları", İA, X, 239-244; E. Zachariadou, Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415), Venice 1983, s. 161; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 17-22; a.mlf., İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2001, s. 101-112, 121-132, 133-150; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri I, İstanbul 1990, s. 173-175, 182, 183; K. Zhukov, "Ottoman, Karasid, and Sarukhanid Coinages and the Problem of Currency Communitiy in Turkish Western Anatolia", The Ottoman Emirate: 1300-1389 (ed. E. Zachariadou), Rethymnon 1993, s. 237-243; Saruhanoğulları ve Osmanlı Klasik Döneminde Manisa'da Yaşayan Kültürel İzleri (haz. Mustafa Eravcı - Mustafa Korkmaz), Manisa 1999; Garo Kürkman, "Sarhan b. İshak Mangırı", Türk Nümismatik Derneği Bülteni, sy. 19, İstanbul 1986, s. 26-28; Mustafa Korkmaz, "Evkaf Defterlerine Göre XVI. Yüzyılda Saruhanoğulları Vakıfları", Manisa Araştırmaları, I, Manisa 2001, s. 55-86; Sencer Divitçioğlu, "Saruhanlı Beyliği'nin Kıpçak Kökenli Olma İhtimali (XI-XIV. Yüzyıllar)", Doğu Batı, sy. 33, Ankara 2005, s. 287-297.

Feridun Emecen

MİMARİ.

Kısa ömürlü bir beylik olan ve siyasî hayatı devamlı mücadeleler içinde geçen Saruhanoğulları'nın bu sebeple yoğun bir imar faaliyetinde bulunamadıkları anlaşılmaktadır. Mimari eserlerinin henüz tam bir katalogu yapılmamış olan bu beylikten günümüze az sayıda yapı gelebilmiştir. Bunların en önemlisi, Manisa'nın güneyindeki Sipil dağının (Sipylos) eteklerinde şehre bakan bir yamaç üzerinde yer alan Ulucami Külliyesi'dir. Cami, medrese, türbe, iki çeşme ve hamamdan ibaret külliye Muzafferüddin İshak Çelebi tarafından yaptırılmış, cami 768 (1366), medrese 780 (1378-79) yılında tamamlanmıştır. Türbenin kitâbesinde adı geçen Emet b. Osman'ın diğer birimlerin de mimarı olması muhtemeldir. Cami külliyenin doğusuna, medrese batısına, İshak Çelebi'nin türbesi cami ile medresenin arasına yerleştirilmiş, bunların avlularını birleştiren kapının güneyi ile minare kaidesinin yanlarına iki çeşme yapılmıştır. Cami doğu-batı doğrultusunda gelişen, dikdörtgen planlı, eşit büyüklükte bir harimle bir avludan meydana gelmektedir (bk. ULUCAMİ).

İshak Çelebi Türbesi'nin sivri kemerli girişi camiyle medrese bağlantısını sağlayan çapraz tonozlu geçide açılır. Kemerin oturduğu kalın düğümlerle birbirine bağlanan üç ince sütun Bizans dönemine ait devşirme parçalardır. Kare planlı mekânın üstü pandantifli kubbeyle örtülüdür. Altında tonozlu bir cenazeliği bulunan türbe kubbeli olup geometrik bezemeli ahşap kapı kanatları özgündür. Yapı bu özellikleriyle, Anadolu Türk mimarisinde Beylikler döneminde gerçekleşen kümbetten türbeye geçişe ilginç bir örnek oluşturmaktadır.

Medrese açık avlusu, avluyu kuşatan eyvanları ve iki katlı öğrenci odalarıyla Selçuklu döneminin açık avlulu ve eyvanlı medrese şemasını sürdürür. Ancak devşirme malzeme, moloz taş ve tuğlayla özensiz biçimde örülmüş olan duvarları ve taçkapısının mütevazi tasarımıyla onlardan ayrılır. Avlu cephelerinin bitiminde yer alan testere şeklindeki saçaklar erken dönem Osmanlı yapılarıyla ortak olan Bizans menşeli bir ayrıntıdır. Avlunun kuzeyinde sivri kemerli bir nişin içinde bağımsız taçkapı, gerisinde sivri beşik tonozlu giriş eyvanı, bunun karşısında avlunun güneyinde sivri beşik tonozlu mescid-dershane eyvanı, doğuda cami avlusuna açılan çapraz tonozlu geçit, bunlardan artakalan alanlara iki kat halinde beşik tonozlu odalar yerleştirilmiştir. Caminin kuzeydoğusunda yer alan hamam kısmen harap durumdadır. Yapı kare planlı ve kubbeli soğukluk ve ılıklık

bölümleriyle dört eyvanlı ve dört halvet hücreli sıcaklık bölümüne sahiptir (bk. ÇUKUR HAMAM). Muzafferüddin İshak Çelebi 770'te (1368-69) Ulucami Külliyesi'nin güney yönünde Manisa Mevlevîhânesi'ni yaptırmıştır. Burası, 775'te (1373) inşa edilen Antalya Mevlevîhânesi ile birlikte Beylikler döneminden günümüze intikal eden iki önemli tarikat yapısından biridir (bk. MANİSA MEVLEVÎHÂNESİ).

Saruhanoğulları mimarisinin Manisa Ulucamii ve Mevlevîhânesi dışında çok önemli atılımlar gerçekleştirdiği söylenemez. İshak Çelebi'nin hanımı Gülgün Hatun'un yaptırdığı mescid Dere Mescidi adıyla da bilinmektedir. İnşa tarihi belli olmamakla birlikte yapı XIV. yüzyılın ikinci yarısında yanındaki hamam, türbe ve çeşme ile beraber ele alınmış bir küçük külliye durumundadır. Mescid kare planlı ve kubbeli bir yapıdır. Hamam kare planlı, kubbeli soğukluk ve ılıklık mekânları ile dört eyvanlı ve dört köşe halvet hücreli sıcaklık mekânına sahiptir. Türbe dikdörtgen planlı ve tonoz örtülüdür. Gülgün Hatun ile altı kızı burada gömülü olduğundan yapı Yedi Kızlar Türbesi ismiyle de tanınmaktadır. Kitâbesi olmayan, fakat 1346'da ölen Saruhan Bey'in yaptırdığı kabul edilen Kale (Hâcet) Mescidi moloz taşla inşa edilmiş kare planlı, tek kubbeli bir yapıdır. Üst örtüsü bugün yıkık olan yapıda kubbeye geçişin tuğladan prizmatik üçgenlerle sağlandığı anlaşılmaktadır. Saruhanoğulları zamanında yapılmış olan Hâki Baba Mescidi ile Attar Hoca Camii daha sonra yeniden inşa edildiği için özgünlüklerini yitirmiştir. Hacı İlyas b. Mehmed Bey'in yaptırdığı İlyas Bey Mescidi de (764/1363) almaşık örgülü duvarlara sahip olup kare planlı harimi kubbeyle örtülmüştür. Yanlardan kapalı ve iki küçük kubbeyle örtülü son cemaat yeri Selçuklu dönemi mescidlerinin özelliklerini devam ettirir (bk. İLYAS BEY MESCİDİ). Manisa'daki Saruhan Bey Türbesi ile Revak Sultan Türbesi (XIV. yüzyıl ortaları) almaşık örgülü duvarları, kare planlı ve kubbeli tasarımlarıyla Batı Anadolu'daki diğer beylik dönemi türbeleriyle aynı özellikleri paylaşır. Her iki yapının giriş cephesi birer geniş sivri kemerle hareketlendirilmiştir (bk. MANİSA [Mimari]).

Yine Demirci, Adala, Menemen, Güzelhisar, Ilıca, Nif, Marmara, Gördes, Gördük, Akhisar, Mendehorya / Kemaliye, Kayacık gibi kasaba ve idare merkezlerinin fizikî bakımdan gelişmesi de bu dönemde başlamıştır. Vakıf kayıtlarına göre Hızır Şah'ın Adala'da ve Kemaliye'de cami, medrese ve imareti; Yâkub Bey b. Devlet Han'ın Demirci'deki camisi (810/1407-

1408); Saruhanoğlu Beğce / Yekçe Bey'in Gördes'teki camisi yanında Sünbül b. Abdullah'ın Menemen'deki cami ve medresesi (Sünbül Paşa Camii: 759/1358); Emet b. Osman'ın Nif'teki camisi; Köse Bahşı'nın Menemen'deki mescidi, Marmara'daki İçhisar Mescidi Saruhanoğulları dönemine ait eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitabeler II, İstanbul 1347/1929, s. 74-76; İbrahim Gökçen, Sicillere Göre XVI. ve XVII. Asırlarda Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul 1946, s. 19-20, 23-24, 59, 67, 85; a.mlf., Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946-50, I-II, tür.yer.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 63, 183-187; Keşfi Karadanışman, Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri, Manisa, ts., s. 2-8; Feridun Emecen, "Saruhanoğulları ve Mevlevilik", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 282-297; Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Manisa Mevlevîhanesi Restorasyonu: Tenkid ve Teklif", a.e., s. 331-361; Hakkı Acun, Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999, s. 22-79, 310, 350-372, 380-404, 489-502, 574-575; İlknur Aktuğ-Kolay, Batı Anadolu 14. Yüzyıl Beylikler Mimarisinde Yapım Teknikleri, Ankara 1999, tür.yer.; Akdeniz'de İslâm Sanatı-Erken Osmanlı Sanatı-Beyliklerin Mirası (haz. Gönül Öney), İstanbul 1999, s. 85-88; Nusret Köklü, "Saruhanlılar Devrinde Manisa (4)", Manisa, sy. 7 (1984), s. 7-11; Nuran Tezcan, "Manisa Mevlevihanesi", Osm.Ar., XIV (1995), s. 193-199; Mustafa Demir, "Saruhanoğulları Devrinde Manisa İmaretleri", Manisa, sy. 14 (1997), s. 60-62.

M. Baha Tanman

SÂSÂNÎLER

(الساسانيّون)

226-651 yılları arasında hüküm süren bir İran hânedanı.

Adını asıl kurucusu sayılan destan kahramanı, Hükümdar Erdeşîr-i Bâbekân'ın dedesi, İstahr'daki Anahita âteşkedesinin muhafızı Sâsân'dan alır (DİA, XI, 284-285). Partlar'ın (Eşkânîler) son dönemlerinde ve Roma İmparatoru Septimius Sévèrus'un Mezopotamya'yı işgal ettiği yıllarda Fars bölgesinde mahallî bir idareci olan Bâbek vilâyetin neredeyse tamamını birleştirmişti. Bâbek'in ölümünün ardından yerine büyük oğlu Şâpûr, onun çok kısa süren yönetiminden sonra küçük oğlu Erdeşîr geçti (216). Erdeşîr 224'te Hürmüzdegân'da Part Hükümdarı V. Erdevân'ı (Artabanus) yenilgiye uğrattı ve onun da öldürülmesiyle sonuçlanan bu zaferin ardından 226 yılında İran'ın mutlak hükümdarı olarak taç giydi ve "şâhânşâh" (şehinşah) unvanını aldı. Daha sonra taç giydiği Partlar'ın başşehri Medâin'e (Ktesiphon) yerleşti. Devletin sınırlarını doğuda Kirman'a, batıda Elimais'e kadar genişleten ve birçok yeni şehir kuran Erdeşîr 12 Nisan 240 tarihinden itibaren devleti oğlu Şâpûr ile birlikte idare etti. 242'de Şâpûr'un tek başına hükümdar kalmasından Erdeşîr'in o sırada öldüğü anlaşılmaktadır.

I. Şâpûr doğuda Baktriya ve Kuşan'ı ele geçirdi; batıda Roma'ya birkaç sefer düzenledi; Antakya'yı yağmaladı ve

İmparator Valerianus'u Edessa (Urfa) savaşından sonra esir aldı. O güne kadar hiçbir Roma imparatorunun başına gelmeyen bu utanç verici olayı zaferini yüceltmek için yaptırdığı taş kabartmalarla ölümsüzleştirdi. Şâpûr, pek çok farklı dinin var olduğu imparatorlukta Maniheizm'in birleştirici bir rol oynayabileceğini düşünerek Mani'yi korudu. Şâpûr'un ölümünden (272) sonra oğlu I. Hürmüz bir yıl, ardından diğer oğlu I. Behram üç yıl kadar hükümdarlık yaptı. I. Behram, Mani'yi derisini yüzdürmek suretiyle öldürttü ve taraftarlarına eziyet etti. II. Behram döneminde (276-293) Romalılar başşehir Medâin'i ele geçirdiler (283) ve Yukarı Mezopotamya

ile Ermenistan’ı kendilerine bağladılar. II. Behram’ın arkasından oğlu III. Behram birkaç ay hükümdarlık yaptıktan sonra amcası Nirsih (293-302) tarafından tahttan indirildi. Nirsih, Ermenistan ve Yukarı Mezopotamya’yı geri almaya çalıştıysa da başarılı olamadı ve Dicle nehrinin batısındaki bütün toprakları Romalılar’a vermek zorunda kaldı. 302’de tahttan indirilen Nirsih’in yerini alan II. Hürmüz’ün avlanırken bedevîler tarafından öldürülmesinin (309) ardından Araplar imparatorluğun güney şehirlerini yağmalamaya başladılar. Bu arada, I. Şâpûr’un ölümünden sonra hânedan üzerinde son derece etkili bir hale gelen asiller II. Hürmüz’ün büyük oğlunu öldürdüler, ikinci oğlunu kör ettiler, üçüncü oğlunu hapse attılar ve tahta henüz bebek olan II. Şâpûr’u (309-379) oturttular. II. Şâpûr olgunluk çağına gelince idareyi eline aldı ve baş düşmanları Romalılar’a karşı bir dizi sefere çıkarak büyük başarılar kazandı. Bizans İmparatoru Konstantinos’un Hıristiyanlığı resmî din kabul etmesi üzerine ülkesindeki hıristiyanları bir tehdit olarak gören Şâpûr onlara karşı tavır aldı. Sâsânî hükümdarları içerisinde en uzun süre tahtta kalan Şâpûr 379’da öldüğünde Sâsânî İmparatorluğu en güçlü dönemindeydi; doğudaki düşmanlar ezilmiş, İrmîniye bölgesi kontrol altına alınmıştı.

II. Şâpûr’un ardından gelen, tahttan indirilen ya da öldürülen dört silik hükümdardan sonra gençliğini Hîre’de Lahmî sarayında geçirmiş olan V. Behram (420-438) tahta çıktı ve Lahmîler’in yardımıyla kardeşlerine üstünlük sağladı. Behrâm-ı Gûr adıyla bir destan kahramanı olan V. Behram, Sâsânî krallarının en meşhurudur (DİA, V, 356). V. Behram’ın ardından oğlu II. Yezdicerd tahta çıktı ve hemen Bizanslılar’la barış yaparak doğuda yeniden saldırıya geçen Akhunlar’a (Eftalitler) yöneldi, onları yenilgiye uğratıp Amuderya’nın ötesine sürdü (443). 457’de öldüğünde tahta büyük oğlu Fîrûz çıktı; fakat Akhunlar’a esir düştü (469) ve ağır şartlar altında barışa razı olmak zorunda kaldı. İki yıl süreyle Akhunlar Doğu İran’ı yağmaladılar; her ne kadar Fîrûz karşı koymaya çalıştıysa da ordusu yok edildiği gibi kendisi de öldürüldü. Asiller onun yerine kardeşi Belâş’ı geçirdiler; ancak o da dört yıl sonra gözlerine mil çekilip tahttan indirildi ve yeğeni I. Kubâd (Kavâd, Kavâz) tahta çıkarıldı (488-531). I. Kubâd, Mezdek’in kurduğu, zenginlerin servetlerini fakirlerle paylaşması gerektiğini savunan mezhebe rağbet etti (bk. MEZDEKİYYE). Aslında onun niyeti asillerin gücünü kırmaktı. Ülkede karışıklık çıktı ve asiller Kubâd’ı tahttan indirip yerine oğlu Câmasb’ı (496-498) geçirdiler.

Kubâd Akhunlar'a sığındı; iki yıl sonra da onların ordusuyla birlikte İran'a geri döndü. Câmasb savaş yapmadan tahtı bıraktı. Kubâd kendisine karşı gelen âsileri bertaraf ettikten sonra Akhunlar'dan kurtulamadıysa da Bizanslılar'ın karşısında başarılı oldu. Birkaç yeni şehir kurdu, vergilendirme sistemini ve kamu idaresini yeniden düzenledi, ülkeye huzur getirdi. Ölümünde yerine oğlu Enûşirvân I. Hüsrev geçti (531-579). Sâsânî hükümdarlarının en meşhurlarından olan Enûşirvân önemli askerî ve idarî reformlar yaptı. Genelde başarılı bir dış politika izledi. Bu arada Bizans'la mücadelesini sürdürdü, Anadolu ve Suriye'de bazı şehirleri ele geçirdi. Doğuda Eftalit topraklarının bir kısmını ilhak etti. Diğer taraftan Yemen'deki Habeş yönetimine karşı yardım isteyen Himyerî hükümdar ailesinden Seyf b. Zûyezen'i destekledi. Bu dönemde başlayan Sâsânîler'in Güney Arabistan'daki hâkimiyeti İslâm fetihlerine kadar devam etti (a.g.e., XI, 255-256).

Kırk sekiz yıllık bir iktidar döneminden sonra 579'da ölen I. Hüsrev'in tahtına, annesi bir Türk prensesi olduğu için kaynaklarda "Türkzâde" lakabıyla anılan oğlu IV. Hürmüz çıktı. Ancak bu akrabalık Sâsânî-Türk düşmanlığının son bulmasına bir katkı sağlamadı, saltanat yılları savaşlarla geçtiği gibi bu yüzden gelişen bir ayaklanmayla gözlerini ve tahtını kaybetti (590). Hürmüz'ün yerine getirilen oğlu II. Hüsrev'in (Pervîz) ilk on yılı, babasının kumandanı iken ona karşı ayaklanan Behram'ın sürdürdüğü ve onun ardından dayısı Bistâm'ın başlatarak iç savaşa dönüştürdüğü isyanlarla geçti. 601'de iç savaştan galibiyetle çıkıp İran'da tekrar birliği sağlayan Hüsrev, Behram'ın isyanı sırasında yardımını gördüğü Bizans İmparatoru Mavrikios'un öldürülmesini bahane ederek halefi Phokas'a savaş açtı ve onu yendi. II. Hüsrev, İmparator Herakleios döneminde de Bizans ile mücadeleye devam etti. 613'te İrmîniye ve Suriye'ye girip Dımaşk'ı işgal eden Sâsânî orduları ertesi yıl Kudüs'ü zaptederek kutsal haçı ele geçirdiler ve Medâin'e götürdüler. 615'te Anadolu'ya yeniden Sâsânî akınları başladı; 619'da Mısır işgal edildi. Bizans İmparatoru Herakleios, 622 yılında İstanbul'da yapılan büyük bir törenle Sâsânîler'e karşı mücadele için başşehirden ayrıldı; Anadolu toprakları ve İrmîniye bölgesini Sâsânî işgalinden kurtardı. 623'te Sâsânîler'in kutsal şehri Gence, Bizans ordusunun eline geçti ve buradaki Zerdüşt mâbedi tahrip edildi. II. Hüsrev şehirden kaçtı. 626'da tekrar hücuma geçen Sâsânîler, Anadolu'yu aşıp İstanbul'un karşısında Khalkedon'a (Kadıköy) kadar ilerlediler. Aynı

zamanda Avarlar tarafından kuşatılan İstanbul'u Bizanslılar başarılı bir şekilde savundu. Avar ordusunun geri çekilmesiyle birlikte Sâsânî kumandanı Şehrbârâz da birlikleriyle Suriye'ye döndü. Bu arada II. Hüsrev'in kumandanlarından Şâhin, Herakleios'un kardeşi Theodoros tarafından mağlûp edildi. Herakleios'un 627 yılı sonunda Nînevâ'da (Ninova) Sâsânîler'in ana ordusunu kesin bir yenilgiye uğratmasıyla asırlardır devam eden Bizans-Sâsânî mücadelesi Bizans'ın üstünlüğüyle sonuçlanmış oldu. Herakleios Ocak 628'de II. Hüsrev'in sığındığı Destgird'e girdi. Hüsrev aynı yıl başşehirde meydana gelen ayaklanmada öldürüldü. Hz. Peygamber, dönemin bazı devlet başkanlarına İslâm'a davet mektupları gönderdiği sırada (7/628) II. Hüsrev'e de Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî ile bir mektup

göndermiş, onun elçiye hakarette bulunarak mektubu yırtması üzerine kisrânın mülkünün paramparça olması için beddua etmiştir. II. Hüsrev'in ölümü uzun savaşlarla zayıf düşen ülkede kaos yarattı ve on dört yıl içerisinde on iki hükümdar (ikisi Hüsrev'in kızı) tahta geçti. 632'de asiller II. Hüsrev'in torunu olan henüz çocuk yaştaki III. Yezdicerd'i tahta çıkardılar. Aynı yıl ilk Arap akınları başladı. İslâm orduları Kādisiye (15/636) ve Nihâvend (21/ 642) savaşlarında Sâsânîler'i yenilgiye uğratarak son hükümdarları III. Yezdicerd'i doğuya doğru çekilmeye ve topraklarını peyderpey teslim etmeye mecbur bıraktılar. 651 yılında düşmanları tarafından Merv'de öldürülen Yezdicerd'in sülâlesine mensup olanlar VIII. yüzyılın ortalarına kadar Çin sarayında sürgün hayatı yaşadılar.

Sâsânî toplumunda hiyerarşinin başı şehinşahtı. Kendisinde "fer" adı verilen ilâhî bir gücün bulunduğuna ve bu gücün Erdeşîr'in V. Erdavân'ı yenmesinden sonra Part hânedanından Sâsânî hânedanına geçtiğine inanılırdı. Her hükümdarın kendine özgü bir tacı olması ve otoritesi sarsıldığı takdirde yeni bir taç yaptırması gerekiyordu. Güçlü hükümdarların haleflerini tayin etmeleri ve asillerle rahiplerin kabulünü sağlamaları beklenirdi. Şehzadeler taşraya vali gönderilir ve bu süreç içerisinde devleti yönetme yeteneğine sahip olup olmadıkları tecrübe edilirdi. Sâsânî toplumu dört sınıfa ayrılırdı: Rahipler, askerler, kâtipler ve halk. Bu ayırım kesin hatlarla yapılmıştı ve bir sınıftan diğerine geçmek mümkün değildi. Her sınıfın bürokratik bir yapısı vardı, her sınıfın temsilcisi o sınıfı divanda temsil ederdi.

“Mûbed-i mûbedân” (mûbez-i mûbezân) denilen başrahip çok güçlüydü ve hükümdarlar taçlarını onun elinden giyerlerdi. Askerler sınıfına “büzürgân” (büyükler) denilirdi. Doğrudan şehinşaha bağlı, fakat iç işlerinde nisbeten bağımsız olan büzürgân eski Part aşiretlerinden ve yeni topraklardan getirilen ailelerden oluşurdu; devletin en önemli makamları onlara aitti. Bunlar kendi gelirleriyle orduyu beslerdi ve Ortaçağ Avrupası’nda olduğu gibi zırhlı süvari birlikleri vardı. I. Hüsrev’e kadar devam eden bu durum askere maaş bağlanmasıyla sona erdi. En alt kademede “azadân” bulunuyordu. Azadân ağalara benziyordu ve İran toplumunun bel kemiğini teşkil ediyordu.

Sâsânî İmparatorluğu’nda yahudiler ve hıristiyanlar da yaşamaktaydı. Özellikle Hıristiyanlığın Bizans’ın resmî dini olmasından sonra Bizans İmparatorluğu’na sempati göstermekle suçlanan hıristiyanlar dışlanıyor ve kötü muamele görüyordu. Aynı şekilde yahudiler de zaman zaman baskılara maruz kalıyorlardı. Sâsânî hâkimiyetindeki hıristiyanlar çoğunlukla Nestûrî idi. Nestûrîliğin 431’deki Efes Konsili’nde sapkın mezhep ilân edilmesinin ardından bu hıristiyanların kilise ile bağlarını kesmeleri Sâsânî İmparatorluğu’ndaki konumlarının düzelmesine yol açtı. Daha sonra kurulan müslüman devletlerin, özellikle de Abbâsîler’in devlet teşkilâtında ve vergi sisteminde Sâsânîler’in etkisi göz ardı edilemez.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XV, 166-195; A. Christensen, l’Iran sous les sassanides, Kopenhag 1944; R. N. Frye, The Heritage of Persia, London 1962, tür.yer.; A. Bausani, Die Perser, Stuttgart 1965; K. Erdmann, Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden, Mainz 1969; Fr. Altheim - R. Stiehl, Geschichte Mittelasiens im Altertum, Berlin 1970; R. Göbl, Sasanian Numismatics, Braunschweig 1971; M. Back, Die Sassanidischen Staatsinschriften, Leiden 1978; CHIr., III/1, III/2, IV, tür.yer.; Hüsâm Asgarî, ʿ Aẓamet-i Temeddün-i Sâsâniyân, Tahran 1386 hş.; Hasan Pirnîyâ,

Târîḫ-i Îrân ez Âġāz tâ İnḳırâż-ı Sâsâniyân, [baskı yeri ve tarihi yok] (Kitâbhâne-i Hayyâm), s. 179-277; İsrafil Balcı, “Arap-Sâsânî İlişkileri (M. 500-650) ve Irak’ın Erken Dönem İslamlaşma Süreci”, İkinci Orta Doğu Semineri, Dünden Bugüne Irak, Bildiriler (ed. Mustafa Öztürk - Enver Çakar), Elazığ 2006, I, 157-178; V. F. Büchner, “Sâsânîler”, İA, X, 244-248; M. Morony, “Sāsānids”, EI^{2} (İng.), IX, 70-83; Enver Konukçu, “Behrâm-ı Gûr”, DİA, V, 356; Ahmed Tefazzülî, “Enûşirvân”, a.e., XI, 255-256; Tahsin Yazıcı, “Erdeşîr”, a.e., XI, 284-285; Işın Demirkent, “Herakleios”, a.e., XVII, 211; Casim Avcı, “Kisrâ”, a.e., XXVI, 71.

Esko Naskalı

SÂTI‘ el-HUSRÎ

(ساطع الحصري)

Mustafâ Sâtı‘ b. Muhammed Hilâl b. Seyyid Mustafâ el-Husrî (1880-1968)

Arap asıllı Osmanlı eğitimcisi ve Arap milliyetçisi.

Yemen'in San‘a şehrinde doğdu. Halep'in ileri gelen tüccar ailelerinden birine mensuptur. İstînaf Mahkemesi reisi olan babasının memuriyeti dolayısıyla on üç yaşına kadar San'a, Adana, Ankara, Trablusgarp ve Konya'da bulundu. 1893'te girdiği Mektebi Mülkiyye'den 1900'de mezun olduktan sonra Yanya vilâyeti idâdîsinde öğretmenliğe başladı. 1904'te öğretmenlik görevi yanında Yanya vilâyeti maiyet memurluğuna, 1905'te Kosova'ya bağlı Radoviç'e, 1907'de Manastır'a bağlı Florina'ya kaymakam tayin edildi. Bu görevleri sırasında Balkanlar'da giderek güçlenmekte olan milliyetçilik hareketleri hakkında bilgi sahibi oldu. Manastır'da kaldığı yıllarda İttihat ve Terakkî Cemiyeti üyeleriyle beraber çalıştı, ancak cemiyete üye olmadı. O da İttihatçılar gibi II. Abdülhamid rejiminin sona erdirilmesi ve meşrutiyet idaresinin yeniden kurulması gerektiğine inanıyordu. Temmuz 1908'de ilân edilen II. Meşrutiyet'i desteklemek için yaptığı konuşmalar Manastır'da Neyyir-i Hakîkat mecmuasında yayımlandı. Kısa süre sonra İstanbul'a döndü. Hemen ardından Envâr-ı Ulûm adlı bir dergi çıkardı. Eylül 1908'de Dârülmuallimîn-i İbtidâiyye, kasımda Dârülmuallimîn-i Âliye müdürlüğüne tayin edildi. Müdür yardımcılığı görevine Ismayıl Hakkı Bey'i (Baltacıoğlu) getirdi. Bu sırada okulun öğretim programını ve personelini yenileme çabalarıyla dikkat çekti. Okulda verdiği konferansta toplumların geri kalması veya ilerlemesinin din ve milliyetle ilgisinin bulunmadığını, geri kalmanın en önemli sebebinin taassup ve bilgisizlik olduğunu söyledi. Konferansın metni aynı yıllarda çıkarmaya başladığı Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmuası'nda neşredildi. 1910'da Batı eğitim sistemlerini incelemek amacıyla iki ay süren bir Avrupa seyahatine çıktı. Avrupa dönüşü verdiği konferansta başarının sırrının azim ve çalışma olduğu üzerinde durdu. 1911'de Anadolu ve Rumeli gezilerine çıktı. Müdürlüğü sırasında Mektebi

Mülkiyye’de ve Dârülhilâfe Medresesi’nde ders vermenin yanı sıra bir hemşire okulu açtı. Balkan savaşlarının olumsuz etkileri üzerine konferanslar verdi, gazetede yazılar yayımladı.

Bunları daha sonra Ümit ve Azim, Vatan İçin adlarıyla kitap haline getirdi. Bu dönemde Terbiye isimli bir dergi çıkardı. 1912’de Maarif nâzırı ile anlaşmazlığa düşerek istifa ettiyse de ertesi yıl Dârüşşafaka müdürlüğü göreviyle tekrar memuriyete döndü. Temmuz 1914’te dört ay süren ikinci Avrupa seyahatine çıktı. Bu gezide daha çok anaokulları üzerinde durdu. 1915’te Yeni Mekteb’i kurdu. Tevfik Fikret ile görüş birliği içinde açılan bu okul kız öğretmen okulu niteliğindeydi. Okulun bünyesinde kurduğu çocuk yuvasının başına kız kardeşi Neriman Hanım’ı getirdi. Kumkapı’da açılan ve daha sonra Teşvikiye’ye taşınan okul onun İstanbul’dan ayrılmasından sonra Fevziye Mektebi adını aldı. 1916’da Hüseyin Hüsnü Paşa’nın kızı Cemile Hanım’la evlendi.

Osmanlı Devleti’nin I. Dünya Savaşı’nda yenilmesi, Arap topraklarının Osmanlı yönetiminden çıkması, İstanbul’da bulunan Osmanlıcılık fikrine bağlı Arap kökenli birçok kişi gibi Sâtı Bey’i de yol ayırımında bıraktı. İstanbul’dan ayrılmayı düşünen Sâtı Bey kararını Nisan 1919’da toplanan Matbuat Kongresi’nde açıkladı. Ona göre Osmanlı Devleti çatısı altında iyi yetişen Araplar’ın yeni şartlardaki en önemli görevi, bilgi ve birikimlerini Arap topraklarında kurulacak olan yönetimlerin hizmetine sunmaktı. Arkadaşları ve öğrencilerinin karşı çıkmasına rağmen Temmuz 1919’da İstanbul’dan ayrılarak Suriye’ye gitti. Faysal hükümeti döneminde bir süre eğitim müfettişliği ve müdürlüğü yapmasının ardından eğitim bakanlığına getirildi. Temmuz 1920’de Fransa, Suriye’yi işgal edip Faysal hükümetine son verince ülkeden ayrıldı. İtalya, İsviçre ve İstanbul’da Faysal adına temaslarda bulundu. Kahire’de Mısır eğitim sistemi, Mısırlılar’ın Araplığı ve Arap milliyetçiliği konularında çalışmalarını sürdürürken İngiltere tarafından Irak krallığına getirilen Faysal’ın Temmuz 1921’de daveti üzerine Bağdat’a gitti. Bağdat’ta yirmi yıl eğitim hizmetleriyle meşgul oldu. Eğitim Genel Müdürlüğü (1923-1927), Dârülmuallimîn’de hocalık (1927-1931), eğitim başmüfettişliği (1931), Bağdat Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanlığı (1932-1935) ve Eski Eserler genel müdürlüğü (1936-1941) yaptı. İngiltere’ye karşı giderek artan tepkinin 1941’de ihtilâle dönüşmesinin ardından Irak, İngiltere tarafından ikinci defa işgal edildiğinde birçok Arap

milliyetçisi gibi o da Irak vatandaşlığından çıkarıldı. Haziran 1941'de Halep'e gönderildi, oradan Beyrut'a geçti. Beyrut'ta resmî bir görev almayıp fikirlerinden çok etkilendiği İbn Haldûn üzerine araştırmalarını yoğunlaştırdı. Bu çalışmaların sonucu olan Dirâsât ʿan Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn 1943'te yayımlandı. 1944'te Fransız manda yönetiminin eğitim alanındaki uygulamalarına karşı eğitimde millîleşme politikaları geliştirmek amacıyla Suriye hükümetinin davetlisi olarak Şam'a gitti. Ancak eğitim alanında gerçekleştirmek istediği reformlara karşı çıkılınca istifa ederek Beyrut'a döndü (Kasım 1946).

1947'de Kahire'ye giden Sâtı Bey, 1945'te oluşturulan Arap Birliği'nde Kültür müşaviri olarak çalışmaya başladı. 1953'te yeni kurulan Yüksek Araboloji Enstitüsü'nün müdürü oldu. Emekliye ayrıldığı 1957 yılına kadar bu görevde kaldı. Emeklilik dönemini Bağdat'ta, Beyrut'ta ve Kahire'de geçirdi. Bu dönemdeki en önemli faaliyeti hâtıralarını yazmak oldu. Irak'la ilgili hâtıraları (1921-1941) neşredildi (Beyrut 1967, 1968). 1967'de Osmanlı dönemine dair hâtıralarını yazmakla meşgul olduğu bilinmekle birlikte bunların yayımlandığı tesbit edilememiştir. 24 Aralık 1968'de Bağdat'ta vefat etti ve İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Camii bitişiğindeki Âzamiye Mezarlığı'na defnedildi. Sâtı Bey, İstanbul'dan ayrıldıktan sonra Türkiye ile irtibatını kesmemiş, kız kardeşi Neriman Hanım felsefe profesörü Nusret Hızır ile evlenerek Ankara'ya yerleşmiştir.

Sâtı Bey, milliyetçilik hareketlerinin giderek güçlendiği bir dönemde Osmanlılığa kuvvetle inanmış bir eğitimci olarak her türlü milliyetçi akıma karşı çıkmış, Osmanlılık idealinin gerçekleşmesi için eğitimin çok önemli olduğu fikrinden hareketle çalışmalarının hemen tamamını bu alana hasretmiştir. Onun 1919 öncesinde ısrarla savunduğu düşünceler Osmanlı vatanperverliği, azimle çalışmak, gençleri küçük yaştan itibaren modern eğitimle yetiştirmek şeklinde özetlenebilir. Osmanlı Devleti'nin sona ermesiyle Osmanlılık fikrinin yerini Arap milliyetçiliği almış, modern eğitim konusundaki tavrını hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Sâtı Bey'in Osmanlılık anlayışında olduğu gibi Arapçılık fikrinde de din önemli bir yer almamıştır. Ona göre Arap milletinin dayandığı temel unsurlar din, etnik köken ve bölge aidiyeti değil dil ve tarih birlikteliğidir. Bu temeller üzerine inşa edilecek Arap birliği hedefine ancak seküler bir anlayışla verilecek modern eğitim sayesinde ulaşacaktır. Sâtı Bey'in milliyetçilik

anlayışının şekillenmesinde İbn Haldûn’un asabiyet fikriyle Alman birliğinin oluşumunda dil ve tarih unsuruna vurgu yapan J. G. Fichte’nin etkili olduğu görülmektedir. Dine karşı mesafeli duruşu Arap kimliğinde dinin önemine vurgu yapan kesimlerce tepkiyle karşılanırken Baasçılar ve Nâsırcılar üzerinde etkili olmuştur. Hayatının yaklaşık son elli yılını bu temeller üzerine inşa etmeye çalıştığı Arap milliyetçiliği ideolojisine adayan Sâtı Bey’in bir eserine başlık olarak seçtiği “el-‘Urûbetü evvelen” (önce Araplık) ifadesi onun hayatının ikinci döneminin özeti sayılabilir.

Eserleri. Sâtı Bey’in kırkın üzerinde eseri vardır. Ayrıca 1919 öncesinde İstanbul’da başta Tedrîsât-ı İbtidâiyye Mecmuası, Terbiye ve Muallim gibi dergilerle Tanin ve Sabah gibi gazetelerde, 1920’lerden itibaren Bağdat, Beyrut, Dımaşk ve Kahire’de el-Âdâb, eṡ-Ṡeḳāfe, er-Risâle, Ḥavliyyâtü’ṡ-ṡeḳāfeti’l-ʿArabiyye, Mecelletü’t-Terbiye ve’t-taʿlîm, Mecelletü Mecmaʿi’l-luġati’l-ʿArabiyye gibi mecmualarda ve Avrupa’da bazı dergilerde makaleleri yayımlanmıştır. A) Türkçe Ders Kitapları: Târîh-i Tabîîden İlm-i Hayvânât (İstanbul 1321); Ma‘lûmât-ı Zirâiyye (İstanbul 1321); Etnografya (İlm-i Akvâm) (İstanbul 1327); Târîh-i Tabîîden İlm-i Nebâtât (İstanbul 1327); Mebâdî-i Ulûm-i Tabîiyye’den Fizik ve Kimya (İstanbul 1327); Dürûs-ı Eşyâ (I-II, İstanbul 1327-1330); Mebâdî-i Ulûm-i Tabîiyye’den Tatbîkāt-ı Zirâiyye (İstanbul 1328); Mebâdî-i Ulûm-i Tabîiyye’den Fizik ve Kimya, Tatbîkāt-ı Zirâiyye, Sınâiyye, Sıhhıyye ve Beytiyye (İstanbul 1328); Mebâdî-i Ulûm-i Tabîiyye’den Târîh-i Tabîî ve Tatbîkî (İstanbul 1328). B) Türkçe Diğer Eserleri: Fenn-i Terbiye (İstanbul 1325, 1327, pedagoji alanında Türkçe’de yayımlanan ilk eser olarak kabul edilir); Lâyihalarım (İstanbul 1326, Dârülmuallimîn müdürlüğü sırasında Maarif Nezâreti’ne sunduğu altı lâyihadan oluşmaktadır); Vatan İçin (İstanbul 1329); Ümit ve Azim (İstanbul 1329); Büyük Milletler: Japonlar ve Almanlar (İstanbul 1329). C) Arapça Eğitimle İlgili Eserleri: el-Ḳırâʾatü’l-Ḫaldûniyye

(Bağdat 1922); Mürşidü’l-Ḳırâʾati’l-Ḫaldûniyye (Bağdat 1922); Dürûs fî uṣûli’t-tedrîs (Bağdat 1928); Müsâʿidü’l-Ḳırâʾati’l-Ḫaldûniyye (Bağdat 1934); Teḳārîr ʿan ḥâleti’l-maʿârif fî Sûriye ve ʿiḳtirâḥât li-ıṣlâḥihâ (I-II, Dımaşk 1944-1946); Ârâʾ ve eḥâdîṡ fi’t-terbiye ve’l-ictimâʿ (Beyrut 1962). D) Arapça Diğer Eserleri: Naḳdü taḳrîri Lecneti Monro (Bağdat 1932); Dirâsât ʿan Muḳaddimeti İbn Ḫaldûn (I-II, Beyrut 1943-1944; Mısır 1953,

Süleyman Uludağ tarafından tekmile kısmı hariç Türkçe'ye çevrilmiştir [İbni Haldûn Üzerine Araştırmalar, İstanbul 2001]); Ârâʾ ve eḥâdîs̱ fi't-terbiye ve't-taʿlîm (Kahire 1944); Ârâʾ ve eḥâdîs̱ fi'l-vaṭaniyye ve'l-ḳavmiyye (Kahire 1944); Yevmu Meyselun (Beyrut 1947, Sydney Glazer tarafından İngilizce'ye çevrilmiş ve müellifin bu baskı için yazdığı önsözle birlikte yayımlanmıştır [The Day of Maysalon, Washington DC 1966]); Ṣafaḥât mine'l-mâżi'l-ḳarîb (Beyrut 1948); Ârâʾ ve eḥâdîs̱ fi'l-ḳavmiyyeti'l-ʿArabiyye (Kahire 1951); Ârâʾ ve eḥâdîs̱ fi'l-ʿilm ve'l-aḫlâḳ ve's̱-s̱eḳāfe (Kahire 1951); Ârâʾ ve eḥâdîs̱ fi't-târîḫ ve'l-ictimâʿ (Kahire 1951); Muḥâḍarât fî nüşûʾi'l-fikreti'l-ḳavmiyye (Kahire 1951); el-ʿUrûbetü beyne düʿâtihâ ve muʿârıżîhâ (Beyrut 1952); el-Muḥâḍaratü'l-iftitâḥiyye (Kahire 1953); el-ʿUrûbetü evvelen (Beyrut 1954); el-Bilâdü'l-ʿArabiyye münẕü ẓuhûri'l-İslâm (Kahire 1954); Difâʿ ʿani'l-ʿurûbe (Beyrut 1956); el-Bilâdü'l-ʿArabiyye ve'd-devletü'l-Os̱mâniyye (Kahire 1957); Ârâʾ ve eḥâdîs̱ fi'l-luġa ve'l-edeb (Beyrut 1958); Mâ hiye'l-ḳavmiyye? (Beyrut 1959); Ḥavle'l-vaḥdeti's̱-s̱eḳāfeti'l-ʿArabiyye (Beyrut 1959); Ḥavle'l-ḳavmiyyeti'l-ʿArabiyye (Beyrut 1961); S̱eḳāfetünâ fî Câmiʿati'd-düveli'l-ʿArabiyye (Beyrut 1962); el-İḳlîmiyye: Cüẕûrühâ ve Büẕûrühâ (Beyrut 1963); Ebhâs̱ muḫtâre fi'l-ḳavmiyyeti'l-ʿArabiyye (Kahire 1964); ed-Düvelü'l-ʿArabiyye ve ʿalâḳatüha'l-ḫâriciyye ed-diblümâsiyye (Beyrut 1966); Müẕekkirâtî fi'l-ʿIrâḳ (I-II, Beyrut 1967, 1968).

BİBLİYOGRAFYA

M. Sâtı Bey, Eğitim ve Toplumsal Sorunlar Üzerine Konferanslar (haz. Osman Kafadar - Faruk Öztürk), Ankara 2002; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 346; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, s. 844-859; W. L. Cleveland, The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Satı' al-Husri, Princeton 1971; a.mlf., "Atatürk Viewed by his Arab Contemporaries: The Opinions of Satı' al-Husri and Shakip Arslan", IJTS, II/2 (1981-82), s. 15-23; Niyazi Berkes, İslâmlık, Ulusçuluk, Sosyalizm, Ankara 1975, s. 73-96; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1979, s. 174-188; Cemâleddin el-Âlûsî, Sâṭıʿ el-Ḥuṣrî: Râʾidü'l-ḳavmiyyeti'l-ʿArabiyye, Bağdad 1986;

Mustafa Ergün, İkinci Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri: 1908-1914, Ankara 1996, tür.yer.; Bassam Tibi, Arab Nationalism: A Critical Enquiry (ed. ve trc. Marion Farouk-Sluglett - Peter Sluglett), New York 1991, s. 116-202; Ahmed Yûsuf Ahmed v.dğr., Sâṭıʿ el-Ḥuṣrî: S̱elâs̱ûne ʿâmen ʿale’r-raḥîl, Beyrut 1999; Fatma Çil, Satı Bey’in Hayatı, Eserleri ve Türk Eğitimine Katkıları (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbiki Bilimler Literatürü Tarihi, İstanbul 2006, II, 997-1002; Adnan el-Hatîb, “el-Üstâẕ Sâṭıʿ el-Ḥuṣrî”, MMLADm., XLIV/3 (1969), s. 446-463; Ali Şakir Ergin, “Bir Mektup Bin Hatıra”, Yozgat Gündem, sy. 20, Yozgat 2007, s. 4-5; sy. 21 (2007), s. 4-6; sy. 22 (2007), s. 4-6; Y. M. Choueiri, “Saṭıʿ al-Ḥuṣrī”, EI[2] Suppl. (İng.), s. 711-712.

Şit Tufan Buzpınar

SATIM

(bk. BEY‘).

SATRANÇ

İki kişi tarafından savaş taktiklerinin karelere bölünmüş özel bir tahta üzerinde ve belirli taşlarla uygulanması şeklinde oynanan bir masa başı oyunu.

Satranç kelimesinin aslının Sanskritçe catur anga (dört unsur) olduğu, bunun Farsça'ya çet-reng ve oradan Arapça'ya şatranc şeklinde geçtiği bilinmektedir. Hintliler'e göre bu dört unsur atlar, filler, savaş arabası ve piyadelerdir. Buna göre savaş taktiklerinin teorik biçimde tahta üzerinde uygulandığı bir oyun olan satrancın esasen dört bölümden oluşan Hint ordusunu temsil ettiği anlaşılmaktadır. Kral ordunun üstünde ve karar verici konumunda bulunduğu, vezir de onun yardımcısı olduğu için oyunda bunlar ordudan sayılmaz. Kelimenin anlamı konusundaki değişik görüşlerden biri de aslının Farsça şeş-rengden (altı renk) geldiğidir. Altı renk veya tür altı farklı işlevi bulunan şah, vezir, fil, at, kale ve piyadeden meydana gelen satranç taşlarıdır (Safedî, II, 90; Kalkaşendî, II, 158). Muhtemelen satranç tahtasının sekiz karesinden esinlenerek Farsça heşt-rengden (sekiz renk) türediği de ileri sürülmüştür (Adlî - Ebû Bekir es-Sûlî v.dğr., s. 1-2). Satranç konusunda İslâm kültürünün Batı'ya etkisini bu oyunun Avrupa dillerindeki isimleri açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim İspanyolca'daki ajedrez biçiminin Arapça eş-şatrancdan, İtalyanca scacchi ve Almanca schach biçiminin Farsça şahtan geldiği anlaşılmaktadır (EIr., V, 393). Aynı şekilde şah-mat (şâh mâte: kral öldü) deyimi İngilizce'de chek-mate şeklinde söylenmektedir (İA, XI, 354; EI² [İng.], IX, 366).

Satranç eskiden beri genellikle kapalı alanlarda oynanan en önemli oyunlardan biri olup satranç tahtası diye adlandırılan kare biçiminde bir alan üzerinde iki rakip arasında taşların sırayla hareket ettirilmesiyle uygulanır. Her iki tarafın amacı, kurallara uygun bir hamle ile rakibi yenilmekten kurtulması imkânsız bir duruma düşürünceye kadar onun şahına saldırmaktır. Bunu başaran taraf rakibini şah-mat yapmış olur ve oyunu kazanır. Her iki taraf için de şah-mat yapmak mümkün değilse oyun berabere biter yani pat olur. Satranç tahtası genellikle günümüzdeki biçimiyle çizgili 64 (8 × 8) eşit kareden oluşur, kareler sırayla açık ve koyu

renktedir. Satranç tahtası iki rakip arasına beyaz renkli köşe karesi sağ tarafa gelecek şekilde yerleştirilir. Oyunun başında her iki rakip bir şah, bir vezir, iki kale, iki fil, iki at ve sekiz adet piyona sahiptir. Satranç taşları muhtemelen daha bu oyunun icadıyla birlikte sembolize ettiği varlığın şeklinde idi. Hiç değilse İslâm toplumuna girdiği en erken dönemlerde, yani I. (VII.) yüzyılda her taşın temsil ettiği varlığın heykeli olarak yontulduğu bilinmektedir (Adlî - Ebû Bekir es-Sûlî v.dğr., s. 13; Firdevsî, III, 1398; Râgıb el-İsfahânî, I, 447).

Bîrûnî, Hindistan'da oynanan satrançta taşların tahtaya yerleştirilmesini, her taşın değerini ve oynanışını anlatır (Taḥḳīḳu mâ li'l-Hind, s. 90-91). Onun anlattığı, dört kişiyle ve çift zar atılarak oynanan satrancın aslının Hindistan'daki "şataranca" adlı oyun olduğu ileri sürülmüştür. Bu oyun sıkıcı ve karmaşık olduğundan zamanla dörtlü şekilden ikili şekle getirilmiş, böylece şataranca satranca dönüşmüştür. Müslüman kaynaklarında tarihsel gelişimi içinde birbirinden oldukça farklı on çeşit satrançtan söz edilir. Satrançta piyon üstü taşları karakterize eden varlıkların bazıları çeşitli kültürlerde farklılaşmıştır. 1061 yılında kilise satrancı İslâm kültürünün bir parçası saydığı için oynayanları aforoz edince 1475'te Avrupa'da vezir yerine kraliçe, filler yerine papazlar ve atlar yerine şövalyeler konularak oyundaki İslâmî unsurlar, dolayısıyla aforoz edilme gerekçesi ortadan kaldırılmıştır (EIr., V, 395; ML, XI, 29-30).

İcadı ve Yayılışı. Satrancın icadıyla ilgili bilgiler mitolojik bir şahsiyet olan Hermes'e (İdrîs) kadar götürülür (Yektâî, IV/ 5-6 [1348], s. 75). Tarihî kaynaklarda doğduğu yer olarak Hindistan, Yunanistan, Çin, Rusya, İran, Arabistan, Mısır, Mezopotamya ve İrlanda gibi pek çok medeniyet havzasından söz edilmekte, ancak Hintliler'e ve Eski Yunan-Roma dünyasına ait olduğunu söyleyenlerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu görüşleri destekleyen tarihî bilgiler, rivayetler, hikâyeler, efsaneler ve işaretler bulunmakta, ayrıca bütün kanıtlar satrancın V ve VI. yüzyıllarda tanınıp bilindiğini göstermektedir (Râgıb el-İsfahânî, I, 447; Züheyr Ahmed el-Kaysî, s. 14; M. Murâd es-Sükker, XV/127-130 [1989], s. 66-67; Tarâbîşî, LXV/2 [1990], s. 282; Yektâî, IV/5-6 [1348 hş.], s. 73). Satranç Romalılar'ın "diyo desim sekripta" ve "calculaurum" ile Mısırlılar'ın "dama" oyunundan farklı olduğuna, ayrıca Troya savaşından sonraki Yunan eserlerinde satrançtan bahsedilmediğine göre bu oyunun başlangıcı

Doğu'da aranmalıdır. Satrancın ilk defa Çinliler tarafından oynandığını ileri sürenler varsa da hemen her şeyi kaydeden Çin kaynaklarında yer almaması bu görüşü zayıflatmaktadır. Eldeki bilgilerden hareketle satrancın Hindistan kaynaklı olduğunu söylemek daha doğru olur. Firdevsî de satrancı Hint kökenli bir oyun kabul eder (Şehnâme, III, 1398, 1676-1679, 1694-1695). Oyunun VI. yüzyılda Hindistan'da oynandığı 600'lü yıllara ait bir yazıttan anlaşılmaktadır. Buna göre satranç Hindistan'dan İran'a, oradan en geç VI. yüzyılın sonlarında veya VII. yüzyılın başlarında Arabistan'a girmiştir. Satrancı bulan Brahman rahibi veya bilgenin oyunu şaha arzedişinin hikâyesi meşhurdur. Oyundan çok hoşlanan şah onu icat edene, "Dile benden ne dilersen" deyince o da oyunun her karesi için bir önceki karede aldığı buğdayın iki mislini ister. Başlangıçta şah bu talebi küçümserse de hesaplama sonucunda ortaya çıkan miktarın dünyanın 1500 yıllık buğday üretimine denk olduğu görülür. Bilgenin buğday yerine dirhem (gümüş para) istediği de belirtilir. Bu hikâyeyi anlatan müslüman yazarlar katlamalı buğday / dirhem hesabının analizini ayrıntılarıyla verir (meselâ bk. Bîrûnî, el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 138-139; Râgıb el-İsfahânî, I, 447).

Satrancın icadına dair değişik görüşler vardır. Bu oyunun Hint kaynaklı olduğunu söyleyenlerden bazıları, Hint racalarını doğruya yöneltmek ve devlet yönetiminde güçlendirmek veya rahatsızlığından dolayı ata binemeyen Hint racasına oturduğu yerden savaşı yönetebileceğini gösterip teselli etmek amacıyla icat edildiğini belirtir. Muhammed b. Ali er-Râvendî'ye göre satrancın icat ediliş amacı, yöneticilik sanatının mahiyetini bu makama gelecek olanların daha iyi anlaması ve savaş taktiklerini öğrenmesi, halkın da hoşça vakit geçirmesidir. Böylece satrancı Hint bilgeleri icat edip bağlı oldukları Enûşirvân-ı Âdil'e yollamışlar, Enûşirvân da onu Bizans imparatoruna göndermiştir (Râhatü's-sudûr, II, 376). Mes'ûdî de satrancın savaşta savunma taktiğini geliştirme ihtiyacının ürünü olduğunu söyler (Mürûcü'z̠-z̠eheb, I, 81). İslâm kaynaklarındaki bir hikâyeye göre taht için savaşan iki kardeşten biri mükemmel bir savaş taktiğiyle diğerini kuşatarak onu çaresizlik içinde bırakır ve üzüntüden ölmesine yol açar; daha sonra büyük acı çeken annesine kardeşinin ölümünü izah edebilmek amacıyla olayın nasıl gerçekleştiğini, iki ordunun durumunu sembolize eden bir kurguyla anlatır, böylece satrancı da icat etmiş olur (Firdevsî, III, 1683-1695; Yektâî, IV/5-6 [1348], s. 63; M. Murâd es-Sükker, XV/127-130 [1989], s. 67-68; Tarâbîşî, LXV/ 2 [1990], s. 283-

284). Firdevsî'ye göre satrancın icadıyla ilgili olarak bir tek kişi yerine birçok kişiden söz etmek daha doğru olur (Şehnâme, III, 1695).

Tarihî seyri içinde satranç Enûşirvân döneminde İran'a intikal etmiştir. Satranç kelimesinin formu oyunun Hindistan kökenli olduğunu, bu oyunda kullanılan Farsça terimler de onun üçüncü durağı olan Yakındoğu'ya İranlılar tarafından ulaştırıldığını göstermektedir (EI2 [İng.], IX, 366). İran'da uzun bir geçmişi olan satrancın Pehlevîce yazılmış üç kitapta söz konusu edildiği belirtilmektedir. Bunlardan birincisi Kârnâmek-i Erdeşîr-i Pâpekân, ikincisi Ḫüsrev ü Rîdek, üçüncüsü Vicârişn-i Çatrang u Nihişn-i Nev Erdahşîr başlığını taşır. Anlatıldığına göre satranç İslâm'ın doğuşuna yakın bir tarihte Araplar'a intikal etmiş, ilk öğrenen kişi ise Amr b. Âs olmuştur. Ayrıca ünlü Arap şairi İmruülkays b. Hucr'un Ḳaṣîde-i Lâmiyye'sinde satranç şairin oyunu bildiğine işaret edecek kadar ayrıntılı biçimde geçmektedir. Ancak bu kasideye sonradan eklemeler olduğu ileri sürülmektedir (Züheyr Ahmed el-Kaysî, s. 109, 111; M. Murâd es-Sükker, XV/127-130 [1989], s. 71-72). Böylece satranç, Persler'e geçtiği ilk elli yılda Arap coğrafyasının yanı sıra muhtemelen VI. yüzyılın sonunda Bizans sarayına ulaşmış, sarayda sık oynanan oyunlardan olmuştur. Adlî ve Ebû Bekir es-Sûlî'ye ait Kitâbü'ş-Şaṭranc'da (s. 10) yer alan bir rivayetten satrancın Hz. Ömer döneminde Araplar tarafından bilindiği anlaşılmaktadır. Hz. Ali zamanında ise toplumda oynanmaya başlandığının açık işaretleri görülmektedir (Râgıb el-İsfahânî, I, 447; Murrey, s. 169). Böylece I. (VII.) yüzyılın başlarında Arap coğrafyasına intikal edip yayılan satrancın II. (VIII.) yüzyılda Emevîler'den Kuzey Afrika-Endülüs-İtalya (Sicilya) yoluyla Avrupa'ya geçtiği söylenebilir. Satrancın Endülüs'e ulaşmasından çok sonra Tuleytula (Toledo) Okulu'nda bilimsel gelişmeleri başlatan Kral Alfonso (ö. 1283) burada Doğu'ya ait kitapları tercüme ettirmeye başlamıştır. Bunlar arasında Adlî ve Sûlî'nin Kitâbü'ş-Şaṭranc'ı da (Jeugos de Ajedrez) bulunuyordu (Züheyr Ahmed el-Kaysî, s. 377-378).

Satrancın müslüman Araplar'a intikali önemli bir dönüm noktasıdır; çünkü oyunun gelişmesi, kurallarının belirlenmesi, yazılması ve Batı'ya intikali onlar sayesinde olmuştur. En önemli gelişmelerden biri müslümanların daha I. (VII.) yüzyılın sonunda oyunun kurumsallaşmasına katkıda bulunmalarıdır. Nitekim Emevî Halifesi Yezîd b. Abdülmelik'in hilâfeti döneminde Abdülhakem el-Cümahî, Mekke'de özel bir mekânı tavla,

satranç vb. oyunlar için düzenlemiştir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IV, 253-254; Râgıb el-İsfahânî, I, 448-449). İlgili bütün kaynaklarda yöneticisi, âlimi, şairi, hatta görme engellisiyle müslümanların satranca büyük ilgi gösterdikleri, onun toplumda yayılmasına ve gelişmesine öncülük ettikleri bildirilir. Müslümanlar üstün yeteneklerini ortaya koyarak ilginç buluşlarla satranç oyununa önemli yenilikler katmıştır. Bunlardan biri satranç

tahtasına bağlı kalmaksızın (zihinden), bir diğeri aynı anda birden fazla kişiyle (simültane) satranç oynanmasıdır. Bu tarzdaki oyunlarda yeteneklerini sergileyenler arasında görme engellilerin de bulunduğu kaydedilir (Ebû Ali et-Tenûhî, I, 65; Safedî, II, 89). Bu arada satranç oynarken dikkat edilmesi gereken birtakım kurallar geliştirilmiş ve özenle uygulanmıştır. Bilhassa halifeler ve üst düzey yöneticilerin huzurunda oynanırken daha dikkatli olmak gerekiyordu. Câhiz iyi bir nedimin nitelikleri arasında okçuluk, avcılık, çevgânla birlikte satranç ustalığını da zikreder (et-Tâc, s. 121). Ünlü satranç ustaları Râzî ve Ebû Bekir es-Sûlî'nin yanında Keykâvus b. İskender ve Râvendî de satranç âdâbıyla ilgili bilgi verir. Ayrıca "Edebü'ş-şatranc" adıyla müstakil eserler yazılmıştır. I. (VII.) yüzyılda birçok sahâbînin doğrudan veya dolaylı biçimde satrançla ilgisinin olduğu kaynaklarda belirtilir. Nitekim Ebû Hüreyre'nin, kölesini çağırıp onunla satranç oynadığı (Adlî - Ebû Bekir es-Sûlî v.dğr., s. 14-15; Züheyr Ahmed el-Kaysî, s. 80; M. Murâd es-Sükker, XV/127-130 [1989], s. 74), sahâbe ve tâbiînden birçoklarının ve savaşla ilgili bir oyun olduğu gerekçesiyle Hz. Ömer'in buna izin verdiği (Adlî - Ebû Bekir es-Sûlî v.dğr., s. 12, 14-23; Safedî, II, 89; Züheyr Ahmed el-Kaysî, s. 152-153, 156-162, 176-177) anlaşılmaktadır. Kralların oyunu sayılan satranç her dönemde müslüman devlet adamları, ulemâ, üdebâ ve halk tarafından oynanmıştır.

Dinî Hükmü. Tavlayı yeren birçok rivayetin nakledilmesine karşılık (Âcurrî, s. 47-59) satrançla ilgili bir tek hadis bulunmakta (a.g.e., s. 61-66), bu hadis de sahih hadis kitaplarında yer almamaktadır. Bu durum, satrancın tavla vb. oyunlara göre dinî sakıncasının daha hafif olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Şâfiî, VI, 224). Hz. Ali'nin satranç oynayan bir topluluğu görünce, -hayvanlardan oluşan satranç elemanlarını kastederek- "Karşısına geçip ibadet ettiğiniz bu heykeller de nedir?" dediğine dair bir rivayet (Râgıb el-İsfahânî, I, 447; İbşîhî, II, 312) bazı din âlimleri tarafından yasaklama olarak değerlendirilmiştir (Âcurrî, s. 62; Râgıb el-İsfahânî, I,

448; İbşîhî, II, 312; EI² [İng.], IX, 366). Bu sözde bir nehiy bulunmadığını düşünenler ise, “Eğer Hz. Peygamber’den yasaklayıcı bir emir gelseydi bunu Hz. Ali mutlaka bilir ve satranç oynayanlara yasağı hatırlatarak onları menederdi” demişlerdir (Râgıb el-İsfahânî, I, 447; Züheyr Ahmed el-Kaysî, s. 110). Adlî ve Sûlî ise bu rivayetin satrancın cevazına işaret ettiğini belirtir (Kitâbü’ş-Şaṭranc, s. 13). Öte yandan Abdullah b. Ömer gibi sahâbeden, Hasan-ı Basrî gibi tâbiînden bazılarının bunu hoş karşılamadığı bilinmektedir. Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî kaynakları satrancın hükmüyle ilgili farklı bilgiler verir. Ancak bu bağlamdaki açıklamalardan, kumara bulaştırılmadığı, Allah’a, aileye ve topluma karşı görevler aksatılmadığı, daha önemli bir işin ihmaline yol açmadığı sürece satranç oynanmasında dinen bir sakınca bulunmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim birçok İslâm âlimi satrancın zihni kuvvetlendirdiği, mizacı geliştirdiği, iş hayatında azimli ve mücadeleci olmayı öğrettiği, görüş ufkunu genişlettiği, kendine güveni arttırdığı, insanı sosyalleştirdiği, güçlü arkadaşlıklar kurulmasını sağladığı yönündeki faydalarını hatırlatarak satranç oynamanın mubah olduğunu ifade etmiştir (Adlî - Ebû Bekir es-Sûlî v.dğr., s. 15; Râgıb el-İsfahânî, I, 447-448; Râvendî, II, 384; EI² [İng.], IX, 367; Ahmed Abdürrezzâk, I, 125).

Literatür. İslâm dünyasında satranç oyununa gösterilen geniş ilgi onu özel çalışmaların konusu yapmış ve birçok ünlü usta satranç hakkında kitap, risâle, tezkire yazmıştır. Bu konuda telifte bulunan müelliflerden bazısını İbnü’n-Nedîm “Şatranciyyûn” başlığı altında tanıtmıştır. Eseri günümüze ulaşmamış olsa da satrançla ilgili ilk telifi Halîl b. Ahmed’in (ö. 175/791) yaptığı bilinmektedir. Câhiz’in de en-Nerd ve’ş-şaṭranc adıyla bir kitap kaleme aldığı belirtilir (Yâkūt, IV, 496; Tarâbîşî, XLV/2 [1990], s. 293, 303). Ancak teknik anlamda ilk satranç monografisini yaklaşık 240’lı (854) yıllarda Kitâbü’ş-Şaṭranc adıyla Ebü’l-Abbas Ahmed el-Adlî’nin yazdığı anlaşılmaktadır. Onu “Şatrancî” diye tanınan Râzî takip etmiştir. Bunlardan sonra oyun stiliyle halifelerin ve satranç bilen herkesin hayranlığını kazanmış olan satranç ustası Ebû Bekir es-Sûlî bir kitap yazmıştır. Diğer bir müellif de Sûlî’nin seçkin öğrencisi olup satrançla ilgili çalışmalarından ötürü yanlışlıkla satrancın mûcidi diye anılan Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ubeydullah’tır. Süleymaniye Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan (Lala İsmâil, nr. 560/1) Kitâbü’ş-Şaṭranc mimmâ ellefehû el-ʿAdlî ve’s-Sûlî ve ġayrühümâ adlı eser bir derleme olup Fuat Sezgin bu eseri tıpkıbasım

olarak neşretmiştir (Frankfurt am Main 1406/ 1986). Arap literatüründe satranç lirik şiirin ifadesinde, bazan da edebî metinlerde duyguları somutlaştırmak için teşbih ve istiare olarak kullanılmıştır (Ebû Mansûr es-Seâlîbî, s. 120-121; Harîrî, s. 340, 408; Züheyr Ahmed el-Kaysî, s. 120, 122; EIr., V, 395). Satranç Fars edebiyatına da yansımış, başta Firdevsî olmak üzere birçok şair ve edebiyatçı bu konuya ilgi duymuştur. Fars literatüründe Firdevsî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Muizzî, Senâî, Ömer Hayyâm, Ferîdüddin Attâr, Hâkānî-i Şirvânî, Sa‘dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî gibi şairler insan mücadelesinde ve kader rüzgârının esintisi önünde satrancı bir istiare şeklinde kullanmıştır (ayrıca bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “Şaṭranc” md.; el-Muvaṭṭaʾ, “Rüʾyâ”, 2; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr, Beyrut 1406/1986, s. 483; Şâfiî, el-Üm, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), VI, 224; Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳi’l-mülûk (trc. M. Ali Halîlî), Tahran 1343 hş., s. 121; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥayevân (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Beyrut 1408/1988, IV, 147; Belâzürî, Ensâb, VI, 77; VIII, 377; Vekî‘, Aḫbârü’l-ḳuḍât, II, 414; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 81; IV, 325-326; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IV, 253-254; Adlî - Ebû Bekir es-Sûlî v.dğr., Kitâbü’ş-Şaṭranc mimmâ ellefehû el-ʿAdlî ve’ṣ-Ṣûlî ve ġayrühümâ (nşr. Fuat Sezgin),

Frankfurt 1406/1986; Âcurrî, Taḥrîmü’n-nerd ve’ş-şaṭranc ve’l-melâhî (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1408/1988, s. 47-59, 61-66; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü’l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1391-93/1971-73, I, 65; II, 272; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1415/1994, s. 189-190; Şâbüştî, ed-Deyârât (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/ 1986, s. 170; Firdevsî, Şehnâme (trc. Şerîfî, haz. Zühal Kültüral - Latif Beyreli), Ankara 1999, III, 1398, 1676-1679, 1683-1695; Ebû Mansûr es-Seâlîbî, Ḫâṣṣu’l-ḫâṣ (nşr. Me’mûn b. Muhyiddin el-Cennân), Beyrut 1414/1994, s. 120-121; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye ʿani’l-ḳurûni’l-ḫâliye (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 138-139; a.mlf., Taḥḳīḳu mâ li’l-Hind (nşr. C. E. Sachau), London 1887 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 90-91;

Keykâvus b. İskender, Kabusname (trc. Mercimek Ahmet, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, s. 100-101; Râgıb el-İsfahânî, Muḥâḍarâtü'l-üdebâʾ, Kahire 1287, I, 447-449; Harîrî, Maḳāmât, Beyrut 1400/1980, s. 340, 408; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), II, 376-884; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, Beyrut 1411/1991, IV, 496; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî (haz. Adnan Karaismailoğlu), İstanbul 2004, II, 267; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 371-372; Nevevî, Şerḥu Müslim, XV, 15; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, X, 171; a.mlf., el-Kâfî fî fıḳhi İbn Ḥanbel, Beyrut 1988, IV, 524; Şemseddin el-Âmülî, Nefâʾisü'l-fünûn fî ʿarâʾisi'l-ʿuyûn, Tahran 1290/1873, s. 215-217; Safedî, el-Ġays̱ü'l-müseccem, Beyrut 1411/1990, II, 89-90; İbn Ebû Hacele, Sükkerdânü's-Sulṭân el-Melikü'n-Nâṣır, Bulak 1288, s. 32; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 158; İbşîhî, el-Müsteṭraf, Beyrut 1987, II, 312; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Beyrut 1973, VIII, 259; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut 1351/ 1933, I, 251; M. Manazir Ahsan, Social Life under the Abbasids, London 1979, s. 264-267; Fehmî Abdürrezzâk Sa'd, el-ʿÂmme fî Baġdâd, Beyrut 1983, s. 256-258; Ahmed Abdürrezzâk, "Vesâʾilü't-teselliye ʿinde'l-ʿArab", Dirâsât fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Kahire 1985, I, 125; Jean-Paul Roux, Timur (trc. Ali Rıza Yalt), İstanbul 1994, s. 125, 163-164; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: Medeniyet Tarihi, Ankara 1997, s. 56; T. T. Rice, Bizans'ta Günlük Yaşam (trc. Bilgi Altınok), İstanbul 1998, s. 55; Züheyr Ahmed el-Kaysî, Târîẖu'ş-şaṭranci'l-kebîr, Bağdad 1999, tür.yer.; Ramazan Altınay, Emevîler'de Günlük Yaşam, Ankara 2006, s. 451-454; H. J. R. Murrey, "The Earlier Arabic Literature of Chess", JRAS (1937), s. 169-170; Mecîd Yektâî, "Pîşîne-yi Târîẖî Şeṭrenc", Berresîhâ-yi Târîẖî, IV/ 5-6, Tahran 1348 hş., s. 56-58, 63, 73, 75; M. Murâd es-Sükker, "eş-Şaṭranc ʿabre't-târîẖ", Târîẖu'l-ʿArab ve'l-ʿâlem, XV/127-130, Bağdad 1989, s. 66-68, 71-72, 74; M. Fâiz Senkerî et-Tarâbîşî, "eş-Şaṭranc ve'n-nerd fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-ḳadîm", MMLADm., LXV/2 (1990), s. 280-284, 303; V. Carra de Vaux, "Şatranç", İA, XI, 353-354; F. Rosenthal, "S̲h̲aṭrand̲j̲", EI² (İng.), IX, 366-368; "Satranç", ML, XI, 29-30; Bo Utas, "Chess (The History of Chess in Persia)", EIr., V, 393-396; Mohammad Dabīrsīāqī, "Chess (Chess Terminology)", a.e., V, 396-397; Muhammed Hüseyin es-Sûsî, "eş-Şaṭranç bi'l-Maġrib", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1423/ 2002, XVI, 5370; Aybar Karaçay, "Türk Dünya Şampiyonları ve es-Sûlî", www. satranc.net/yazarlar/aybar/aybar2.asp; a.mlf., "es-Sûlî'nin Eşeği", www.satranc.net/yazarlar/aybar/ aybar5.asp.

Ramazan Altınay

SATUK BUĞRA HAN

(ö. 344/955)

Karahanlılar'ın ilk müslüman hakanı (942-955).

IX. yüzyılın sonlarında doğdu. Karahanlı Hükümdarı Bezir Arslan Han'ın oğludur. Adı kaynaklarda Satuk, Satık, Şebk ve Çanak olarak geçmekte, bugünkü Uygur Türkçesi'nde Sutuk veya Satuk şeklinde kullanılmaktadır. "Deve aygırı" anlamına gelen Buğra unvanının VIII. yüzyılın ilk yarısından itibaren Kâşgar'ın batısında Fergana ve çevresindeki Göktürkler'in vârisleri tarafından kullanıldığı bilinmektedir.

Satuk'un doğduğu yıllarda babası Bezir Arslan Han, Uygurlar'ın yıkılmasının (840) ardından bazı boyların Karahanlı topraklarına göç etmesinin süregelen etkileriyle ve ülkede boylar arasında yurt tutmak için girişilen iç kavgalarla uğraşmaktaydı. Tarâz'da (Talas) bulunan kardeşi Kadır Han Oğulçak ise ülkenin batısından sorumlu hânedan mensubu olarak Sâmânîler'le ilişkileri düzenliyordu. Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed karşısında yenilgiye uğrayıp (280/893) Kâşgar tarafına çekilen Kadır Han Oğulçak, Sâmânîler'le mücadeleyi buradan yönetmeye başladı. 291 (904) yılında Sâmânîler'in denetimindeki Mâverâünnehir'e bir intikam seferi düzenlendi. Bu dönemde, Sâmânîler'in iç meselelerinden yararlanma düşüncesiyle Sâmânî ailesine mensup Ebû Nasr b. Mansûr'un iltica talebini kabul ederek kendisine Kâşgar yakınlarındaki Artuç beldesini tahsis etti.

Bezir Arslan Han'ın 303 (915-16) yılı civarında ölümü ve Balasagun'da Karahanlı tahtına II. Arslan Han'ın çıkması üzerine Satuk annesiyle birlikte Kâşgar'a gidip amcası Kadır Han Oğulçak'a sığınmak zorunda kaldı. Amcası adına vergi tahsil etmek üzere Kâşgar yakınlarındaki Artuç'a giden Satuk, burada Tezkire-i Satuk Buğra Han'da kuvvetli bir âlim ve Üveysî bir kutub olarak tanıtılan Ebû Nasr b. Mansûr ile tanıştı. Ebû Nasr'ın inşa ettirdiği caminin etrafında oluşan bu küçük ticaret şehrinde namaz kılanları görünce İslâm hakkında ilk bilgileri Ebû Nasr'dan aldı. Onun ve Nîşâburlu Ebü'l-Hasan Muhammed b. Süfyân el-Kelemâtî gibi âlim ve sûfîlerin

telkinleri sonucunda müslüman oldu. İbnü'l-Esîr, bir gece rüyasında gökten inen bir kişinin ona Türkçe olarak, "Müslüman ol ki dünyada ve âhirette esenlik bulasın" dediğini ve sabah olunca Müslümanlığı kabul ettiğini herkese açıkladığını kaydeder (el-Kâmil, XI, 82). Târîhu Kâşgar ve Tezkire-i Satuk Buğra Han'da yer alan menkıbevî kayıtlara göre Satuk on iki yaşında müslüman olmuş, İslâm'ı öğrenip hânedan mensuplarını gizlice İslâm'a davet etmiş, yirmi beş yaşına geldiğinde amcası Kadır Han Oğulçak'a (tezkireye göre üvey babası Hârun Buğra Han) karşı mücadeleye girişip Kâşgar'ı ele geçirmiştir. Ancak Satuk'un böyle bir girişimi gerçekleştirmek için on iki yıl beklemesi ve bunu Kadır Han Oğulçak'tan gizleyebilmesi pek mümkün görünmemektedir. Mücâhid ve gazi unvanlarıyla anılan Satuk'un Müslümanlığı kabulü Türk-İslâm tarihinde bir dönüm noktası oluşturur. 308 (920) yılında (932, 940 veya 945 yılları da rivayet edilir) gerçekleşen bu olayın ardından Abdülkerim adını alan Satuk, amcası Kadır Han ile mücadeleye girişerek İslâmiyet'in Karahanlılar'ın batıdaki topraklarında yayılması için çalıştı. Bu amaçla müslüman olmayan Türkler'le uzun süre mücadele etti. Satuk, Fergana gazilerinin ve kendisi gibi müslüman olan bazı hânedan mensuplarının desteğiyle Tabgaç Balık ve Atbaşı'nı, ardından Kâşgar'ı ele geçirdi ve amcasını bertaraf ederek Buğra Han unvanı aldı.

Satuk Buğra Han'ın Kâşgar'ın fethinden sonra aynı zamanda Kara Hakan unvanını kullanması hakanlığın merkezi Balasagun'u da ele geçirdiğini göstermektedir. Bununla birlikte bazı kaynaklarda onun Kara Han unvanıyla anılması yeni müslüman hânedanının ilk atası ve en yaşlısı olmasıyla izah edilmektedir. İslâm kaynaklarında Karahanlılar'ın merkezi Balasagun başta olmak üzere ülkenin doğusunda olup bitenleri aydınlatacak bir bilgiye rastlanmamaktadır. Tezkire-i Satuk Buğra Han'da yer alan bu konudaki bilgiler efsanevî niteliktedir. Onun doğudaki askerî faaliyetlerini Hoten, Isık Göl'ün doğu kıyıları ve Balasagun çizgisi olarak belirlemek mümkündür. 309 (921-22) yılında Cürcân Valisi Leylâ b. Nu'mân ed-Deylemî'ye karşı Sâmânî hükümdarına yardıma giden ve onu Sekke denilen mevkide saklandığı bir evde yakalayıp Sâmânîler'e teslim eden Buğra (İbnü'l-Esîr, VIII, 125) muhtemelen Satuk Buğra Han ile aynı kişidir.

Sâmânî hükümdarı Nasr b. Ahmed'in amcazadesi İlyas b. İshak b. Ahmed

onun hakanlığını tanımayarak isyan etti ve yenilerek Satuk Buğra Han'ın yönetimindeki Kâşgar'a sığındı. Ebû Nasr'dan sonra

Karahanlılar'a sığınan ikinci şehzade olan İlyas, Kâşgar'da muhtemelen Satuk'a tâbi olan Togan Tegin tarafından iyi karşılandı ve iki taraf arasında akrabalık bağı kuruldu. Ardından İlyas Mâverâünnehir'e bir sefer düzenledi, ancak başarılı olamayıp tekrar Kâşgar'a çekildi. Bir süre sonra Sâmânîler tarafından ikna edildi ve Buhara'ya döndü.

344 (955) yılında vefat edip Artuç'a defnedilen Satuk Buğra Han'ın kabri hâlâ ziyaretgâhtır. Birbirleriyle mücadele halinde olan Türk boylarını tek bir çatı altında toplamayı, Kara Hakan unvanını kullanarak Balasagun iktidarını ele geçirmeyi, Hoten ve Isık Göl'ün doğu kıyısında müslüman olmayan unsurlarla mücadeleyi sürdürmeyi, batıda Sâmânîler'le siyasî ittifaklar kurmayı hedefleyen Satuk Buğra Han'ın bu hedeflerin önemli bir kısmını gerçekleştirdiği söylenebilir.

Satuk Buğra Han'ın kişiliğini, İslâm dinini kabulünü ve İslâmiyet'i yaymak için gösterdiği fedakârlıklarla kerametlerini anlatan menâkıbnâme mahiyetindeki Tezkire-i Satuk Buğra Han İslâmî dönem Türk destanlarının en meşhurlarındandır. IX ve X. yüzyıllarda ortaya çıktığı anlaşılan bu mensur eserde Satuk Buğra Han'ın Hz. Peygamber'le mi'racda karşılaşması, daha sonra dünyaya gelmesi ve o esnada gerçekleşen mûcizevî olaylar, ardından müslüman oluşu, İslâmiyet'i yayışı ve Karahanlılar'ın kâfirler karşısında kazandığı başarılar anlatılır. Arapça ve Farsça kelimelerin de yer aldığı destanda sade bir dil kullanılmıştır. İslâmî Türk destanları ile eski Türk destanlarının kırk arkadaş, at, av, mukaddes ihtiyar, mukaddes çocuk, mukaddes ışık gibi ortak kavramlarının yer aldığı eserde Türk tarihiyle İslâm inanışları menkıbevî tarzda birleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 420; Tezkire-i Satuk Buğra Han, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. P66;

İbnü’l-Fakīh, Kitâbü’l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1416/1996, s. 642; Taberî, Târîẖ, Beyrut 1407/1987, IV, 172; Sem‘ânî, el-Ensâb, X, 458-459; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 125; XI, 82; Cemâl-i Karşî, Mülḥaḳātü’ṣ-Ṣurâḥ (nşr. V. Barthold, Turkestan v eqoxu Mongol’skogo naşestviya içinde), Petersburg 1898, I, 130; Molla Hacı, Buğra Hanlar Tezkiresi (nşr. Abdurrahim Sabit), Kaşgar 1988, s. 37; Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Târihi, İstanbul 1971, I, 268-269; M. F. Grenard, “Satuk Bugra Han Menkıbesi ve Tarih” (trc. Osman Turan), Selçuklular ve İslâmiyet, İstanbul 1980, s. 245-308; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 321-323; a.mlf., “Buğra”, İA, II, 760; Hasan Köksal, Millî Destanlarımız ve Türk Halk Edebiyatı, İstanbul 1985, s. 58-60; Reşat Genç, Karahanlı Devlet Teşkilâtı, Ankara 2002, s. 8-9, 80-197; Abdülkerim Özaydın, “Türkler’in İslâmiyet’i Kabulü”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, IV, 257; a.mlf., “Karahanlılar”, DİA, XXIV, 405-406; Hamada Masami, “Le mausolée et le culte de Satuq Bughrâ Khân”, Journal of the History of Sufism, III, Paris 2002, s. 63-73.

Ömer Soner Hunkan

SAUVAGET, Jean

(1901-1950)

Fransız şarkiyatçısı.

Niort'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra Paris'te Ecole Nationale des Langues Oriantales Vivantes'ta ve Sorbonne Üniversitesi'nde Arapça, Farsça ve Türkçe okudu. Öğrenciliği sırasında hocalarından M. Gaudefroy-Demombynes'in özel ilgi ve desteğini gördü. 1924'te Dımaşk'a giderek Institut Français des Etudes Arabes'a girdi; 1929-1937 yılları arasında da genel sekreterliğini yürüttü. Dımaşk'ta kaldığı süre içinde bir taraftan halk Arapça'sını öğrenirken bir taraftan da Suriye'nin ve civarındaki ülkelerin tarihi ve eski eserleri üzerinde araştırmalarda bulundu; bu amaçla Türkiye (1932-1934), Filistin (1933), Irak ve İran'a (1934) seyahatler yaptı. 1937'de Paris'e dönen Sauvaget 1941'de Halep tarihi hakkındaki doktorasını tamamladı ve ardından Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Doğu İslâm Tarihi Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğüne getirildi. 1941-1944 yılları arasında Ecole du Louvre'da İslâm sanatları tarihi okuttu. 1946'da Collège de France'ta ders vermeye başladı. Bu arada öğrencilerinden Robert Mantran'ın Osmanlı tarihi alanına kaymasında etkili oldu. Yine bu yıllarda Journal asiatique'in yayın kurulunda görev yapıyordu. Mélanges offerts à William Marçais adlı esere (Paris 1950) katkıda bulundu. 5 Mart 1950'de Cambo'da öldü. Daha çok İslâm tarihi ve sanatlarıyla meşgul olan Sauvaget, tarih araştırmalarında arşiv malzemelerinden ve arkeolojik verilerden yararlanmaya çalışmıştır. Ölümünden sonra Mémorial Jean Sauvaget adıyla bir kitap yayımlanmıştır (I-II, Damas 1954).

Eserleri. Telifleri: Les monuments ayyoubides de Damas (Michel Ecochard ve J. Sourdel Thomine ile birlikte, Paris 1930); Répertoire chronolojique d'épigraphie arabe (Etieenne Combe ve Gaston Wiet ile birlikte, I-XIII, Kahire 1930-1958); Poteries syro-mésopotamiennes du XIVe siècle (Paris 1932); Les monuments historiques de Damas (Beyrut 1932, A. trc. Ekrem Hasan el-Ulebî, el-Âs̱ârü't-târîḫiyye fî Dımaşḳ, Dımaşk 1412/1991); Alep

au temps de Sayf ad-Dawla (Beyrut 1936); Remarques sur les monuments omeyyades (Paris 1939); Caravansérails syriens du moyenâge (Paris 1940); Voyages archéologiques dans la Turquie orientale (Albert Gabriel ile birlikte, I-II, Paris 1940); La poste aux chevaux dans l'empire des mamelouks (Paris 1941); Alep: Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle (doktora tezi, Paris 1941); Introduction à l'histoire de l'orient musulman: Eléments de bibliographie (Paris 1943, 1946, Claude Cahen tarafından gözden geçirilerek bazı ilâvelerle yeniden yayımlanmış [Paris 1961], ardından İngilizce'ye çevrilmiştir [Introduction to the History of the Muslim East, Berkeley 1965], Selâhaddin el-Müneccid kitabın ikinci ve üçüncü bölümlerini [Râʾidü't-türâs̱i'l-ʿArabî, Beyrut 1947], Abdüssettâr Haluci ile Abdülvehhâb Alub tamamını [Meṣâdiru dirâseti't-târîḫi'l-İslâmî, Kahire 1988] Arapça'ya, Nûş Ensârî yine tamamını Farsça'ya [Medḫal-i Târîḫ-i Şarḳ-i İslâmî, Tahran 1987] tercüme etmiştir); Historiens arabes, pages choisies, traduites et présentées (Paris 1946); La mosquée omeyyade de Médine (Paris 1947); Quatre décret seldjoukides (Beyrut 1947); Le plan antique de Damas (Paris 1949); Mémento chronologique d'histoire musulmane (Paris 1950,

T. trc. Suut Kemal Yetkin, Faik Reşit Unat, İslâm Dünyası Kısa Kronoloji, Ankara, ts., 1963); Suggestions pour une réforme de la typographie arabe (Paris 1952); Règles pour éditions et traductions de textes arabes (R. Blachère'le birlikte, Paris 1953, A. trc. Mahmûd el-Mikdâd, Ḳavâʿidü taḥḳīḳi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye, Dımaşk-Beyrut, ts.); Studies by Jean Sauvaget on the Historical Geography and Topography of Syria (haz. Fuat Sezgin v.dğr., Frankfurt 1994).

Neşir ve Tercümeleri. 1. Les perles choisies d'Ibn Ach-Chihna (I-II, Beyrut 1933, tıpkıbasım: nşr. Fuat Sezgin, Frankfurt 1993). Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi memleketi Ḥaleb adlı eserinin çevirisidir. 2. Relation de la Chine et de l'Inde: Rédigée 851 (Paris 1948). Aḫbârü's-Sind ve'l-Hind'in birinci bölümünün açıklamalı Fransızca tercümesinin de yer aldığı neşridir. 3. La chronique de Damas d'al-Jazari (an-nées 689-698). Muhammed b. İbrâhim el-Cezerî'nin Ḥavâdis̱ü'z-zamân isimli kitabının Fransızca tercümesiyle birlikte neşridir (Paris 1949). 4. "Les Trésors d'Or" de Sibt Ibn al-Ajamî (Beyrut 1950). Sıbt İbnü'l-Acemî'nin

(Ebû Zer el-Halebî) Künûzü'z̠-z̠eheb fî târîḫi Ḥaleb adlı eserinden seçme bölümlerin Fransızca çevirisidir. 5. Règlements fiscaux ottomans. Les provinces syriennes (R. Mantran'la birlikte, Beyrouth-Damas 1951), Ömer Lutfi Barkan tarafından yayımlanan Kanunlar'ın (İstanbul 1943) Suriye ile ilgili bölümlerinin Fransızca'ya tercümesidir. Müellifin Dımaşk'ta Institut Français'de iken başlattığı tercümeye II. Dünya Savaşı sonrasında oraya gelen Robert Mantran da katılmış ve hocasının ölümü üzerine çalışmayı tamamlayıp bastırmıştır. Sauvaget ayrıca Syria, Journal asiatique, Revue des études islamiques ve Ars Islamica dergilerinde pek çok makale yayımlamıştır (eserlerinin tam listesi için bk. Mémorial Jean Sauvaget, I, 3-17).

BİBLİYOGRAFYA

R. Blachère - J. Sauvaget, Ḳavâʿidü taḥḳīḳi'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye ve tercemetihâ (trc. Mahmûd el-Mikdâd), Dımaşk-Beyrut 1409/1988, s. 17-22; L. Robert, "Jean Sauvaget (1901-1950)", Mémorial Jean Sauvaget, Damas 1954, I, s. XV-XXXV, ayrıca bk. s. 3-17; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 97-98; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 312-315; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 250; R. Blachère, "Jean Sauvaget (1901-1950)", JA, CCXXXIX/1 (1951), s. 1-4; R. Ettinghausen, "The Publications of Jean Sauvaget", Ars Orientalis, I, Baltimore 1954, s. 208-213.

İsmail Yiğit

SAVA PAŞA

(1832-1904)

İslâm hukukuna dair eserleriyle tanınan Osmanlı devlet adamı.

Rum asıllı olup Yanya'da doğdu. Babası doktor Sava Efendi'dir. İlk öğreniminin ardından Mektebi Tıbbiyye'de okudu. Ancak bu alanda çalışmayarak Osmanlı Devletinde idarî ve adlî görevlerde bulundu. Sadrazam Âlî Paşa'nın maiyetinde Girit'e gitti; 1867'de İsfakiye (İsfakya) mutasarrıflığına tayin edildi. Bazı kaynaklarda Sava Paşa'nın ismine ilk defa 1870 tarihli salnâmede rastlandığı ifade edilirse de bir arşiv belgesinden paşanın bu tarihten önce çeşitli görevlerde bulunduğu anlaşılmaktadır. 1870'te yine Girit'teki Sultâniye sancağı mutasarrıflığına gönderildi. 1874'te Mektebi Sultânî müdürlüğüne tayin edildi. Bu dönemde Mektebi Sultânî içerisinde Hukuk Mektebi ile Mülkiye Mühendis Mektebi (Turuk-i Meâbir Mühendisliği Mektebi) açıldı. Bu iki okulun programının hazırlanması ve noksanlarının tamamlanması işi de Sava Paşa'ya verildi. 1876 yılı Ocak ayına kadar müdürlük görevine devam etti. Şubat 1877'de Cezâyir-i Bahr-i Sefîd valiliğine, Haziran 1878'de Nâfia nâzırlığına tayin edildi. Bu sırada bir müddet Hariciye nâzırlığına vekâlet etti. 12 Ağustos 1879'da Hariciye Nezâreti müsteşarlığına getirildi. 19 Ekim 1879'da tayin edildiği Hariciye nâzırlığı görevini Haziran 1880'e kadar sürdürdü. Hariciye nâzırlığından ayrıldığında kendisine 5000 kuruş mâzuliyet maaşı bağlandı. 7 Kasım 1883'te Nâfia Komisyonu'na üye oldu. Haziran 1885'te Girit valiliğine gönderildi. Burada yaptığı hizmetlerden dolayı Girit meclisi müslüman üyelerinin ve devletin takdirini kazandı. Ocak 1887'ye kadar bu görevini sürdüren Sava Paşa kalp rahatsızlığı yüzünden 19 Ocak 1887'de istifa etti. 1890 yılında Osmanlı Devleti ile patrikhâneler arasında çıkan kilise ihtilâfını incelemek üzere kurulan komisyonda üyelik yaptı. Bu ihtilâf, Rum ve Ermeni patrikhânesinin devlete ait bir kısım yetkileri kullanma ve patrikhâne ruhanî meclislerinin bağımsız dava görme yetkilerine sahip olma taleplerinden kaynaklanmaktaydı. Bu taleplerin Adliye Nâzırı Rızâ Paşa tarafından reddedilmesi üzerine bunlara olumlu bakan Sava Paşa Adliye nâzırı ile anlaşamadı. İstanbul'dan ayrılıp Paris

yakınlarında Neuilly kasabasına yerleşti ve orada öldü.

Sava Paşa, Osmanlı Devleti tarafından çok sayıda devlet nişanıyla ödüllendirilmiş, ayrıca yabancı devletler tarafından kendisine kraliyet nişanları verilmiştir. Görevlerindeki başarısı yanında İslâm hukukuna dair yazdığı eserlerle de tanınan Sava Paşa bu konuda ciddi çalışmalar yapan nâdir gayri müslimlerden biridir. Sava Paşa, Hukuk Mektebi'nin kuruluşunun ardından açılan kursları düzenlemeye davet edildiğinde hukukun nazariyat kısmının öğrenilmesi gerektiğini farketmiş ve Mecelle muallimi Rauf Efendi'den medenî hukuk dersleri almıştır. Çalışmalarına Mecelle'yi tedkik ederek başlayan Sava Paşa, İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur ve Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm adlı eserlerinden yararlanmıştır. Hukuk mektebinde açılan İslâm Hukuku Nazariyatı Kürsüsü'nde okutulmak üzere usule dair bir eseri Dağıstânî Ahmed Efendi ile Şûrâ-yı Devlet müddeiumumisi Vithynos Yanko Efendi'ye tercüme ettirmiş ve kendisi de bu dersleri takip etmiştir. Ardından Kütahyalı Nûri Efendi'den üç yıl boyunca İslâm hukuk nazariyatına dair dersler almış ve Molla Hüsrev'in Mirʾâtü'l-uṣûl'ü ile Ebû Saîd el-Hâdimî'nin Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ'ını kullanarak Etude sur la théorie du droit musulman adlı eserini yazmıştır. Hiç evlenmemiş ve hayatını kitaplara hasretmiş olan Sava Paşa'nın Osmanlı tarihi için önem taşıyan kütüphanesinin âkıbeti hakkında değişik rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birine göre kitapları Büyükada'da kız kardeşinin kızı ile evli olan Hoci Efendi'nin evinde iken Berlin İmparatorluk Kütüphanesi tarafından satın alınmış ve Felemenk Sefâreti vasıtasıyla Almanya'ya nakledilmiştir. Diğer bir rivayette ise paşanın kütüphanesini Fransa'ya götürdüğü ve ölümünden sonra bir Fransız'a kaldığı belirtilmektedir.

Eserleri. 1. Etude sur la théorie du droit musulman (I-II, Paris 1892). Fransız hükümeti Sava Paşa'ya bu eser münasebetiyle 21 Temmuz 1903'te Legion d'Honneur nişanı vermiştir. Baha Arıkan tarafından İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd adıyla Türkçe'ye tercüme edilen (I-II, Ankara 1955-1956) ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında neşredilen eserin I. cildinde İslâm hukukunun oluşumunun safhaları, hukukun kaynakları, müctehidler ve metotları, tefsir, hadis ve fetvalar, ictihad kapısının kapanması, hukuk nazariyatı ve hukuk tatbikatına ilişkin eserler hakkında bilgi verilmiş;

kanunî ehliyet, muhtariyet, ceza ve mükâfat, akidler, insanın sorumluluk doğuran davranışları, insan hakları gibi konular ele alınmıştır. II. ciltte fıkıh usulüne dair açıklamalara yer verilmekte, ictihad ve türleri, ictihad devreleri, usûl-i fıkhın tarifi, konusu, şer‘î deliller, şer‘î hükümler gibi hususlar üzerinde durulmaktadır. Eserdeki bazı bilgiler hakkında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından açıklama ve uyarı notları konmuştur. Sava Paşa, İslâmiyet'in Batı'da çok az incelendiğini ve İslâm hukukunun felsefî kısmının Avrupalılar'ın nazarı dikkatini çekmediğini ifade etmektedir. İslâm hukukunun Roma hukukunun kısmî değişikliğe uğramış bir kopyası olduğu yolundaki genel kanaati reddeden müellif, İslâm hukukunun müctehidlerin emek ve gayretleri sonucu teşekkül ettiğini söylemekte İslâm hukukunun vahye dayanıp Kur'an ve Sünnet'ten çıkarıldığını belirtmektedir. 2. Le tribunal musulman (Paris 1902). Müslüman mahkemelerinde uygulanan yargılama esaslarıyla ilgilidir. 3. Le droit musulman expliqué (Paris 1896). M. Ignaz Goldziher'in 1893 yılında Le Byzantinische Zeitschrift adlı dergide (II/2, s. 317-325) yazdığı bir makalesine cevap olarak İslâm hukukunun asıl karakterini göstermek amacıyla yazılmıştır.

Sava Paşa'nın çalışmalarıyla ilgili değerlendirmelerde genellikle onun eserlerinin tarafsızlığı konusunda ittifak edildiği görülmektedir. Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü'l-ʿaḳl ve'l-ʿilm ve'l-ʿâlem adlı kitabında Sava Paşa'nın İslâm hukuk nazariyatına dair eseri hakkında takdirkâr ifadeler kullanmıştır. Kerim Sadi'nin Türkiyede Sosyalizmin Tarihine Katkı adlı eserinde Sava Paşa'nın sosyalizm hakkındaki düşüncelerine yer verilmektedir. Sava Paşa her dinin saygıya lâyık olduğunu, dinle siyasetin karıştırılmaması gerektiğini, İslâmiyet'in tabiat kanunlarına uygun bir din olduğunu, İslâmiyet'le birlikte âciz ve fakirlere yardım prensibinin hukukî bir mahiyet kazandığını ve zenginlerin servetinde fakirlerin bir payı bulunduğu prensibinin getirildiğini, bu sebeple sosyalizmin müslümanlara daha kolay kabul ettirilebileceğini belirtir. Zenginin hırsının frenlendiği İslâmiyet'te zekâtın amacının sosyal düzeni korumak olduğunu ifade eder. Ferhat Koca tarafından Sava Paşa hakkında bir inceleme yapılmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.M., nr. 19/70; BA, A.MKT.MHM., nr. 396/ 12, 429/87; BA, HSD.AFT., nr. 13/220; BA, İ.DH., nr. 592/41197, 607/42289, 686/47801, 740/ 60526, 758/61855, 813/65635, 899/71528, 1119/87469, 1271/99938; BA, İ.DUİT., nr. 190/ 48, 190/49, 190/50, 144/36, 144/37, 144/38; BA, İ.HR., nr. 269/15531, 276/16877; BA, İ.MTZ.GR., nr. 18/597, 18/627; BA, İ.TAL., nr. 313/1321-B-102, 335/1322-R-028; BA, MV., nr. 3/81, 3/94, 4/10, 12/28, 16/19; BA, Y.A.HUS., nr. 161/85, 182/9, 182/10, 182/21, 182/39, 194-1/81, 197/ 25, 198/82; BA, Y.A.RES., nr. 1/59, 35/5, 121/10; BA, Y.EE., nr. 43/14, 75/24, 75/25, 75/26, 114/12, 138/3; BA, Y.PRK.AZJ., nr. 4/23; BA, Y.PRK.AZN., nr. 4/53; BA, Y.PRK.BŞK., nr. 19/52; BA, Y.PRK.ZB., nr. 1/95, 5/116; BA, Y.PRK.PT., nr. 9/58; Mehmed Süreyya, Sicill-i Osmanî (haz. Nuri Akbayar - Seyit Ali Kahraman), İstanbul 1996, s. 1785, 1809; Galatasaray Lisesi Salnâmesi (1932), s. 35-36; Mektebi Sultânî, İstanbul, ts. (Matbaa-i Âmire), s. 9; Galatasaray Lisesi (Mektebi Sultanî) 1868-1968 (haz. Muhittin Sandıkçıoğlu v.dğr.), İstanbul 1974, s. 30; Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü'l-ʿaḳl ve'l-ʿilm ve'l-ʿâlem min Rabbi'l-ʿâlemîn, Beyrut 1401/1981, I, 483-484; IV, 296-300; Kerim Sadi, Türkiye'de Sosyalizmin Tarihine Katkı, İstanbul 1994, s. 113-117; Sinan Kuneralp, Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922), İstanbul 1999, s. 120; Abdurrahman Adil Bey, "Garpta Şeriât-ı Garrâ ve Usul-i Fıkh-i Sava Paşa", Malûmât Gazetesi, 16 Nisan 1308, s. 41-42; M. Eşref, "Sava Paşa", Hak ve Cemiyet, I/1, İstanbul 1934, s. 16; J. Deny, "A propos des traductions en Turc Osmanli des textes religieux chrétiens", WI, new series, IV/1 (1956), s. 30-39; A. Refik Gür, "İslâm Hukuku Üzerine Düşünceler ve Sava Paşa", İTED, VI/1-2 (1975), s. 1-35; Abdülhamit Kırmızı, "19. Yüzyıl Osmanlı Bürokrasisinin Kozmopolit Yapısı ve Rum Devlet Adamları", Türkiye Günlüğü, sy. 42, Ankara 1996, s. 123-124; Ferhat Koca, "Osmanlılar Döneminde Gayr-i Müslim Bir İslam Hukukçusu: Sava Paşa (ö. 1901), Hayatı, Eserleri ve İslam Hukukuna Dair Görüşleri", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 2005, s. 93-114.

M. Macit Kenanoğlu

SAVÂFÎ

(الصوافي)

Doğrudan devlet başkanının tasarrufunda bulunan sahipsiz topraklar ve işletmeler.

Sâfiye kelimesinin çoğulu olan savâfî, terim olarak “ganimetten beytülmâle ayrılan ve tasarruf hakkı devlet başkanına ait olan sahipsiz topraklar” anlamındadır. İslâm tarihindeki ilk savâfî malları, Benî Nadîr yahudilerinin Medine’den sürülmesinin ardından sahipsiz kalan topraklarla Fedek’ten ve Hayber’in fethinden sonra ele geçirilen bazı arazilerdir. Hz. Ömer’in aktardığına göre Resûlullah, savâfî gelirlerinden Benî Nadîr’inkini devlet başkanı sıfatıyla kendisinin âni ihtiyaçları için, Fedek’inkini misafir ve yolcular için elinde tutmuş, Hayber’inkinin üçte birini ailesinin geçimine tahsis edip üçte ikisini de müslümanlardan ihtiyaç sahiplerine vermiştir. Çünkü savâfî malları nazarî olarak ümmetin feyi kabul edildiği için devlet başkanının kendi harcamalarından artakalanı ümmetin maslahatını gözeterek sarfetmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber’in vefatı ile bu hak düştüğünden mirası tartışılırken Hz. Âişe, Hayber ve Fedek’in Resulûllah’tan sonra gelen devlet başkanının tasarrufunda olduğunu söyleyerek bu malların savâfî oluşuna dikkat çekmiştir (Belâzürî, s. 42-48).

Hz. Ömer döneminde, fethedilen bölgelerdeki savaşta ölen veya kaçanlara ait toprakların durumu yapılan düzenlemeler sırasında ele alınırken savâfî konusu yeniden gündeme gelmiştir. Genellikle büyük şehirlerin çevresindeki verimli bölgelerde yer alan ve eskiden daha çok hânedan mensuplarının elinde bulunan bu araziler başlangıçta savaşanlara ganimet şeklinde dağıtılmak istenmişse de Hz. Ömer’in fethedilen sahipli toprakları eski sahiplerinin elinde bırakma kararından sonra özel bir yapıya kavuşturulmuştur. “Savâfi’l-esfâr” denilen bu topraklar için öncelikle yeni bir divan kurulmuş ve bu divanda gelirleri gazilere fey olarak dağıtılıp mülkiyetleri devlete ait kılınmak suretiyle satıştan menedilmiştir. Bu dönemde savâfi’l-esfârın yıllık geliri dokuz milyon dirhemi buluyor ve gaziler için önemli bir akar oluşturuyordu. Hz. Osman’ın garnizon şehirlere

yerleşen Kureyş ileri gelenlerine elindeki arazilerle savâfîleri takas imkânı vermesi ve kalanları iktâ etmesi Kûfe, Basra ve Fustat gibi yerlerde yaşayan gazilerin ve fetihlere katılan kabile reislerinin tepkisini çekmiş, kendisine karşı girişilen isyanın sebeplerinden biri olmuştur.

Emevîler'le birlikte fey anlayışı çarpıtılarak savâfî toprakları hânedan mensupları tarafından ele geçirilmeye başlanmıştır. Bunlar arasında Fedek arazilerinin özel mülk haline getirilişi en dikkat çekenidir. Muâviye b. Ebû Süfyân savâfîlerden yılda 100 milyon dirhem gelir elde ediyordu. Ömer b. Abdülazîz, ümmetin feyi olan savâfîlerin yağmalanmasının önüne geçmek için eski durumlarına döndürmeye çalışmış ve bu siyasetine uygun biçimde Fedek arazilerini hânedan mensuplarından geri almıştır. II. Yezîd de özel mülkiyete dönüşen savâfîleri tekrar devlete kazandırmaya çalışmış, fakat daha önce evlâdiyelik vakfa çevrildikleri için başaramamıştır. Gerçekleşen fiilî durumdan dolayı Ebû Yûsuf bu toprakların artık özel mülk haline geldiğine hükmetmiştir. Ayrıca Emevî yöneticileri bedelini hazineden karşılayarak

ihya suretiyle çok geniş devlet çiftlikleri kurmuşlar ve buraları yine kendileri icâre ya da kabâle yoluyla işleterek büyük gelir sağlamışlardır.

Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle birlikte Emevî ailesinin ve yakınlarının elinde bulunan savâfîler müsadere edilmiş, idareleri için Halife Mansûr tarafından Dîvânü'd-dıyâ', Dîvânü'l-mehcûze ve Dîvânü'l-müsâdere adıyla divanlar kurulmuştu. Savâfî arazileriyle ilgili divanlarda 200 kâtibin çalıştığı dikkate alındığında bu tür çiftlik ve işletmelerin ne kadar geniş olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Hârûnürreşîd Dîvânü's-savâfî adıyla müstakil bir divan kurdurmuştu. El konulan Emevî mallarının büyük bir kısmı Abbâsî ailesinin mülkiyetine geçtiğinden bu mallarla (dıyâu'l-Abbâsiyye) savâfîleri (dıyâu'l-hilâfe) birbirinden ayırmak o dönemin en girift malî konularından birini oluşturmuştur. Aslında tamamen savâfîlerden gelen bu topraklar genellikle "day'a" ve "katâi'" kavramlarıyla ele alınmıştır. Köylülere icâre yoluyla verilenlere "savâfi'l-istân", maktû bir bedelle işletilenlere ise "katîa" deniliyordu. Hânedan mensuplarının eline geçenler ikinci usulle işletildiğinden katîa diye adlandırılıyor ve Dîvânü'd-dıyâ'a bağlanıyordu; gelirleri de beytülmâl-i hâssaya gidiyordu. Buna karşılık istân, day'a veya dıyâu'l-âmme denilenler savâfîye dahildi ve

gelirleri doğrudan beytülmâl-i âmmeye bağlı Dîvânü'l-harâc'a gitmekteydi (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 182-183, 242). Bu mülklerden hânedan mensupları büyük servetler elde ediyordu. Meselâ Hârûnürreşîd'in annesi Hayzürân'ın şahsî çiftliklerinin yıllık geliri 160 milyon dirhemi buluyordu. Bu şekilde fetihler devrinde ortaya çıkan savâfî toprakları birkaç asır hânedana mensup fertlerin temel geçim kaynağını teşkil etmiştir. Zamanla müsâdereler, ilcâlar ve hazine eliyle yapılan ihyalarla savâfî niteliğindeki çiftlikler tedrîcî olarak genişletilmiştir. Bunlar hâssa, Furâtiyye, müstahdese, mürtecea gibi değişik adlarla anılıyordu.

Diğer taraftan mirasçı bırakmadan ölen kimselerin malları da (emvâl-i haşriyye) Savâfî statüsüne dahil edilerek hazineye devredildiğinden bu yolla da devletin eline büyük miktarlar geçmeye başladı. Yalnız bu sahipsiz kalmış mallar için Dîvânü mevârisi'l-haşriyye adıyla müstakil bir divan kurulmuştu. Mütevekkil-Alellah döneminde Basra civarındaki haşriyyelerden yılda 300.000 dinar gelir sağlanması bunların da yaygın olduğunu göstermektedir.

Abbâsîler'in merkezî otoritesinin zayıfladığı ikinci döneminde savâfîler iktidara hâkim olan Türk kumandanlarıyla vezir ve kâtiplerin eline geçmeye başladığından yolsuzlukların kaynağını oluşturmuştur. Hazinenin 317 (929) yılında iflâsı üzerine çok hızlı bir şekilde bu tür çiftliklerin satılmasına başlanmıştır. Bir kâtip, bir günü akşama kadar satılan çiftliklerin satış belgelerini imzalamakla geçirdiğini söyler. Büveyhîler'in gelişinden (334/945) önce bu malların çoğu satılarak 2.900.000 dinar gelir sağlanmıştı (İbn Miskeveyh, I, 200, 226, 245, 260). Ancak yine de bazı bölgelerdeki savâfîlerden toplanan gelirler haraç vergilerine eşitti. Büveyhîler'in yönetime hâkim olması ile kalan savâfîler bu hânedanın eline geçmiş ve onlar da iktidarlarını güçlendirmek amacıyla bunları iktâ etmişlerdir (ayrıca bk. İKTÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣfv" md.; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Beyrut 1399/1979, s. 57-58; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir, Mevsûʿatü'l-ḫarâc içinde), Beyrut 1399/ 1979, s. 21-22, 36-37, 59-60, 64, 89; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1986, s. 296; İbn Zencûye, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Şâkîr Zîb Feyyâz), Riyad 1406/ 1986, II, 634; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs Tabbâ' - Ömer Enîs Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 42-48, 205-206, 216, 235-237, 247, 380, 411, 413; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 586-587; IV, 31-33, 38; V, 231; VII, 142-143, 194, 201, 237, 471, 603; VIII, 81, 86, 89, 296, 420; IX, 86, 158-159, 161, 259, 271-273; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 26, 83, 89-90, 96, 99-100, 110, 113, 134, 156, 162, 242, 277; Kudâme b. Ca'fer, el-Menziletü'l-ḫâmise min Kitâbi'l-Ḫarâc ve ṣınâʿati'l-kitâbe (nşr. Talâl Cemîl Rifâî), Mekke 1407/1987, s. 217, 245; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1991, III, 369-370; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 55, 152, 200, 226, 245, 260; II, 245; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Vüzerâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1958, s. 37, 182-183, 234, 242, 268-270, 323; İbn Receb, el-İstiḫrâc li-aḥkâmi'l-ḫarâc (Mevsûʿatü'l-ḫarâc içinde), s. 48; A. Christensen, l'Iran sous les sassanids, Copenhagen 1944, s. 118-119; A. Noth, "Some Remarks on the Nationalization of Conquered Lands at the time of the Umayyads", Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 223-228; A. Abdülmehdî Mısrî, Arżu'ṣ-ṣavâfî, Amman 1988; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 36-40; Gaydâ' Hazne Kâtibî, el-Ḫarâc münẕü'l-fetḥi'l-İslâmî ḥattâ evâṣıti'l-ḳarni' s̱-s̱âlis̱i'l-hicrî, Beyrut 1994, s. 291-332; Y. Mûsâ Zeytûn, Arâżi'ṣ-ṣavâfî ve'l-mevât (yüksek lisans tezi, 1997), el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, s. 118-119, 121-126; Mustafa Demirci, İslam'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, İstanbul 2003, s. 85-118; A. K. S. Lambton, "Ṣafī", EI² (İng.), VIII, 798-800.

Mustafa Demirci

SAVÂİF

(الصوائف)

Bizans üzerine yaz aylarında düzenlenen seferler.

Kaynaklarda yaz seferlerine sâife (çoğulu savâif), kış seferlerine şâtiye (çoğulu şevâtî) veya meştâ (çoğulu meşâtî) denilmiştir. Kış mevsiminin soğuk geçmesi dolayısıyla Bizans üzerine seferler daha ziyade yaz aylarında yapılmıştır. Bazan seferden dönülmeyip kış mevsimi Anadolu'da geçirilir, bu esnada sefere çıkılır veya kış seferleri yaz seferleriyle birleştirilirdi. Sâife teriminin ilk defa ne zaman kullanıldığı hakkında kesin bilgi yoktur. İbn Hacer, Hz. Peygamber döneminde sâife düzenlenmediğini söyler (el-İṣâbe, II, 521). İlk sâifenin 21 (642) yılında Hz. Ömer'in Umeyr b. Sa'd el-Ensârî'yi Bizans topraklarına göndermesiyle başladığını belirten Belâzürî (Fütûh, s. 194), ayrıca Ebû Ubeyde'nin (ö. 18/639) sâife seferine çıkarak Misis ve Tarsus üzerinden Zende'ye kadar ulaştığına dair bir rivayeti de nakletmektedir (a.g.e., s. 235). 15 (636) yılında yapılan bir sefer için sâife terimini kullanan Taberî, 17'de (638) Suriye'ye giden Hz. Ömer'in yaz ve kış seferleri için kumandanlar tayin ettiğinden ve Hâlid b. Velîd'in aynı yıl düzenlediği sâifeden bahsetmektedir (Târîḫ, III, 608; IV, 64-68). Savâif, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Suriye valiliği esnasında sınır savunmasını güçlü hale getirdikten sonra her yıl yapılmaya başlanmıştır (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, VII, 163). Ancak bu seferlerin Bizans'la akdedilen antlaşmalar, salgın hastalıklar ve iç meseleler yüzünden gerçekleştirilemediği yıllar da olmuştur. Meselâ Hz. Ömer zamanında Suriye'deki veba dolayısıyla sefere çıkılamamıştır. Hz. Osman'ın son yıllarında iç karışıklıklar sebebiyle yapılamayan savâif 42'de (662) Emevîler'in kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından yeniden başlatılmıştır. Onun ölümünden (60/ 680) sonra meydana gelen olaylar ve ardından Abdülmelik b. Mervân'ın rakipleriyle mücadele edebilmek için Bizans İmparatorluğu ile anlaşmasından dolayı seferler uzun süre yapılmamış, 79'da (698) tekrar başlatılmış ve bazan kesintiye uğramakla birlikte Emevîler'in sonuna kadar devam etmiştir. Ömer b. Abdülazîz'in savâif dışındaki bütün seferleri kaldırması (İbn Asâkir, XI, 244; XLVI, 320)

ve Emevîler'in son dönemine ait savâif haberlerini toplu şekilde veren İbn Haldûn'un kaydettiği son seferin 130'da (747-48) Emevî Devleti'nin yıkılışından iki yıl önce yapılmış

olması (el-ʿİber, III, 166) savâifin sürdürülmesine verilen önemi göstermektedir. Devlet başkanının görevlerinden sayılan savâif, Hişâm b. Abdülmelik'in ilk yıllarından itibaren Anadolu'nun iç kısımlarıyla (es-sâifetü'l-yümnâ [kübrâ]) Toroslar'ın aşağısında kalan sahil şeridi (es-sâifetü'l-yüsrâ [suğrâ]) olmak üzere iki ayrı güzergâh üzerinden düzenlenmiş, bazan her iki güzergâha sefer düzenlendiği de olmuştur (Taberî, VII, 40). Abbâsîler'in iktidara gelmesiyle birlikte yaz seferleri tekrar başlamış (Ya'kūbî, II, 364), Hârûnürreşîd ve Mu'tasım-Billâh gibi halifeler seferlere bizzat kumanda etmiştir. Abbâsî hilâfetinin zayıflama döneminde ortaya çıkan hânedanlar da savâifi devam ettirmiştir. Ahmed b. Tolun 268'de (882) yaz seferlerini Suriye valisinin kumandasında başlatmış, 336'da (947) Kuzey Suriye'yi hâkimiyeti altına alan Hamdânî Emîri Seyfüddevle vefat ettiği 356 (967) yılına kadar savâifi aksatmamaya çalışmıştır (İbn Haldûn, III, 531; IV, 306).

Araplar'la Bizans arasında ilk mücadelelerle birlikte Bizans sınır boyunda ordugâhlar kurulmuş, özellikle savâif için ileri karakollar oluşturulmuştur (Belâzürî, s. 266-267). Yaz ve kış seferlerinin ilk hazırlıkları buralarda yapılır, gerektiğinde ülkenin diğer bölgelerinden asker sevkedilirdi. Nitekim 107 (725) yılındaki yaz seferine Medine'den 4000 kişi iştirak etmiştir (İbn Sa'd, V, 154). Seferlere ücretlilerin yanında önemli sayıda gönüllüler katılır, âni Bizans saldırılarını karşılamak için tehlikeli geçiş noktalarında kurulan karargâhlarda önemli miktarda asker bırakılırdı (Belâzürî, s. 234). Sefer hazırlıkları nisanın sonundan itibaren başlar, sefere katılacak birlikler Maraş ve Malatya'daki ordugâhlarda toplanır, mayıs sonunda veya haziranın ilk yarısında sefere çıkılır, altmış gün sonra aynı merkeze dönülürdü (Kudâme b. Ca'fer, s. 192-193). Bizans imparatorları da savâife karşı mart ayından itibaren bazı tedbirler alırlardı (Theophanes, s. 152, 154). Seferlerin kumandanları sefer esnasında güzergâhın valisi sayılırdı (Taberî, VIII, 32). Bazı kumandanlar çok sayıda sefere kumanda etmekle meşhur olmuştur. Muhammed b. Mervân, yeğeni Mesleme b. Abdülmelik, onun gazâ arkadaşı olarak bilinen Battal Gazi, kırk yıl bu seferlerde kumandanlık yapmasından dolayı "mâlikü's-savâif" diye isimlendirilen Mâlik b. Abdullah el-Has'amî

(Belâzürî, s. 275) bunlardandır. Abbâsî halifeleri sâifeye büyük önem vermişlerdir. Veliahtlığı ve halifeliği döneminde çok sayıda sefere kumanda eden Hârûnürreşîd bir sefer dönüşü tacının üzerine “gazi” ve “hacı” kelimelerini yazdırmıştır (Taberî, VIII, 320-321). Abbâsî halifeleri kendilerinin yahut veliahtlarının katılmadığı seferlerde kumandanlarını Boğa el-Kebîr, Mûnis el-Muzaffer, Vasîf b. Süvâr gibi Türkler’den veya kendilerine yakın kimselerden seçerler, başka biri kumandan tayin edilmediğinde bu görevi el-Cezîre valisi üstlenirdi. Toplumda itibar sahibi olan kimselerin bir yıl hacca gitmeyi, bir yıl Anadolu’ya savâife çıkmayı âdet edindiği bilinmektedir.

Düşmanı sınırdan uzak tutma, yıpratma ve ganimet elde etme gibi amaçlara yönelik olan savâifin nihaî hedefi Hz. Peygamber’in müjdelediği İstanbul fethini gerçekleştirmekti. Bu seferler bazan fethe dönüşüyor, bazan da fethedilen yerlerin elde tutulmasını ve sınırların savunulmasını kolaylaştırıyor, es-Sugūrü’ş-Şâmiyye, es-Sugūrü’l-Cezeriyye ve Avâsım ordugâhlarının daima hazırlıklı olmasını temin ediyordu. Savâif çoğu zaman iki taraf açısından kesin sonuçlar vermemiş, ancak sınırların korunmasına yardım etmiştir. Savâifin Anadolu’nun harap olmasına, nüfussuz kalmasına ve şehir hayatının yok olmasına sebep olduğu iddiaları (Yinanç, s. 21) yanında farklı görüşler de ileri sürülmektedir (Baykara, s. 28). Kaynaklarda “Kitâbü’ş-Ṣavâʾif” adıyla eserlerin yazıldığından bahsedilmektedir. Vâkıdî, Heysem b. Adî ve İbn Âiz’e ait günümüze ulaşmayan bazı kitaplar bunlardandır.

Endülüs’te de hıristiyan krallıklarına karşı yaz aylarında düzenlenen seferler için aynı tabirin kullanıldığı görülmektedir. Bu seferler İslâmiyet’in yayılması, fetihlerin kalıcı olması, hıristiyanlara karşı bölgesel üstünlük sağlanması, düşmanın tedirgin edilmesi ve müslüman güçlerin canlı tutulması bakımından önemli rol oynamıştır. Bu seferlerle ilgili ilk bilgilere Endülüs Emevîleri’nin kurucusu I. Abdurrahman dönemine ait haberlerde rastlanmaktadır. Endülüs’te savâif ilk zamanlarda Sağrüla‘lâ, Sağrülevsat ve Sağrülednâ adıyla üçe ayrılan sınır bölgesinden düzenlenirdi. IX. yüzyıldan itibaren Sağrüla‘lâ ve Sağrülednâ’da 25-50.000 kişilik dâimî bir ordu hazır tutulmaya başlanmıştır. Yaz seferlerine bazan bizzat hükümdar kumanda ederdi. Savâif için askerî birlik ve teçhizat temini, taşradan destek alınması, ordunun organizasyonu ve güzergâhın güvenliğinin sağlanması

kumandanların görevleri arasındaydı. Genellikle haziran, bazan da mayıs başında başlayan savâif otuz kırk gün sürebilirdi. Kurtuba Ulucamii'nde asılı olan sancak savâif birliği sefere çıkmadan önceki cuma günü sabit yerinden alınarak caminin duvarında başka bir yere asılır ve birlik seferden dönünceye kadar orada kalırdı (EI2 [İng.], VIII, 870).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣyf" md.; Theophanes, The Chronicle of Theophanes (trc. H. Turtledove), Philadelphia 1982, s. 152, 154; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 154, 273, 286, 308; Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Zekkâr), s. 174, 242, 263, 288, 292, 367, 375, 423; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 194, 234, 235, 239-241, 266-267, 272, 275; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 229, 307, 328-329, 364, 395; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), III, 608; IV, 64-68; VI, 157; VII, 40, 88-90, 191; VIII, 32, 320-321; IX, 240; X, 96; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 185-186, 192-193; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteẖab min Târîẖi'l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 50 vd., 66-67, 71, 88; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ (Amrî), I, 274; II, 3; X, 325; XI, 244; XII, 80-81, 327; XXI, 351-352; XXIX, 180; XXXII, 114, 399; XXXIV, 334; XLVI, 320; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I, 47-49; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 185; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, VII, 82, 163; VIII, 230; X, 77; XI, 137; İbn Haldûn, el-ʿİber, II, 278, 544; III, 22-23, 88-89, 166, 255-256, 422, 479-480, 531; IV, 306; İbn Hacer, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/ 1995, II, 521; III, 245; V, 118; VI, 394; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 21; Tuncer Baykara, Anadolu'nun Selçuklular Devrindeki Sosyal ve İktisadî Tarihi Üzerinde Araştırmalar, İzmir 1990, s. 25-31; Sehar Abdülmecîd Münâvir el-Mecâlî, Teṭavvürü'l-ceyşi'l-ʿArabî fi'l-Endelüs, Amman 1417/1996, s. 158-161; Rıza Savaş, "Emevîler Devrinde Sâife Seferleri ve Kayseri", III. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri: 06-07 Nisan 2000 (haz. Ali Aktan v.dğr.), Kayseri 2000, s. 445-458; Şahin Uçar, Araplar'ın Anadolu Seferleri, İstanbul 2007, tür.yer.; Mustafa S. Küçükaşcı, "Anadolu'da Arap-Bizans Mücadelesi ve

Sâife Seferleri”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 2, İstanbul 2000, s. 9-30; C. E. Bosworth, “Ṣāʾifa”, EI² (İng.), VIII, 869; J. D. Latham, “Ṣāʾifa”, a.e., VIII, 869-871.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

es-SAVÂİKU’l-MUHRİKA

(الصواعق المحرقة)

İbn Hacer el-Heytemî’nin (ö. 974/1567) Hulefâ-yi Râşidîn’in hilâfetlerine ve ashabın faziletlerine dair eseri.

Kitabın sonunda yer alan müellife ait tetimmede eserin adı eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa şeklinde zikredilmiştir (II, 647; krş. İbnü’l-İmâd, VIII, 371). Bununla birlikte muhtemelen konusunu göstermek amacıyla bu isme ʿalâ ehli’r-rafż ve’z-zendeḳa (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1083; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 146), ʿalâ ehli’l-bidaʿ ve’z-zendeḳa;

li-iḫvâni’l-ihtidâʾ ve’ḍ-ḍalâl ve’z-zendeḳa (Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde, I. 198; M. Habîb el-Hîle, s. 223) ifadeleri eklenmiştir. Eserin basılan nüshalarında adı eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa fi’r-red ʿalâ ehli’l-bidaʿ ve’z-zendeḳa (Kahire 1308, 1385/ 1965) ve eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa ʿalâ ehli’r-rafż ve’ḍ-ḍalâl ve’z-zendeḳa (bk. bibl.) biçimindedir. Müellif kitabının önsözünde talep üzerine Hz. Ebû Bekir ile Ömer’in hilâfetlerinin meşruiyeti hakkında bir eser kaleme aldığını, 950 Ramazanında (Aralık 1543) Mekke’de fazla miktarda Şîa gruplarının bulunması sebebiyle eserin Mescidi Harâm’da okunması isteğini kabul ettiğini, daha sonra kitabın mevcut kısmını zenginleştirmekle beraber Hz. Osman ile Ali’nin hilâfetlerini de eklemeyi düşündüğünü kaydetmektedir.

eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa üç mukaddime, on bir bab (önsözde on bab olarak kaydedilmiştir) ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Birinci mukaddimede bid‘atın, özellikle ashaba dil uzatma bid‘atının yerilmesine ve ashabın faziletine dair hadis rivayetlerine yer verilmiştir. Ancak eseri neşredenler bu rivayetlerin çoğunun zayıf, mevzû ve metrûk olduğunu belirtmiştir. İkinci mukaddimede devlet başkanını belirlemenin hem ashabın icmâı ile hem de aklen gerekli olduğu, üçüncü mukaddimede devlet başkanını belirlemenin veliaht tayini veya onu seçmeye ehil kimselerin (ehlü’l-hal ve’l-akd) bir kişiyi seçmesi yöntemleriyle olabileceği hususlarına temas edilmektedir.

Eserin beş fasıldan oluşan birinci bölümü (bab) Hz. Ebû Bekir'in hilâfete getiriliş şeklinin anlatılmasıyla başlar, ardından bu konudaki icmâdan söz edilir ve birkaç kişinin biatta gecikmesinin icmâı bozmayacağı ifade edilir. Üçüncü fasılda bazı âyetlerin yanı sıra on beş hadisin dolaylı biçimde onun hilâfetine delâlet ettiği ileri sürülür. Dördüncü fasılda Ebû Bekir'in hilâfeti hakkında Hz. Peygamber'in bağlayıcı bir beyanda bulunup bulunmadığı konusu tartışılır ve böyle bir beyanın olmadığı sonucuna varılır. Beşinci fasılda (I, 76-152) Şîa gruplarının Ebû Bekir'in hilâfeti aleyhine delil diye ileri sürdükleri iddialara cevap verilir. Takıyyüddin es-Sübkî'nin, 750 (1349) yılında Hz. Ebû Bekir'e lânet eden bir Râfizî'nin Mâlikî kadısının nâibi tarafından kâfir sayılıp katline hükmedildiği anlatılır, buna benzer konularda âlimlerin farklı görüşleri aktarılır; sonuçta söz konusu kişinin katlinin isabetli olduğu müellifçe de kabul edilir. İkinci bölümde Ehl-i beyt'ten olup da Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i, kısmen de Hz. Osman'ı aşırı derecede öven şahsiyetlerin beyanları aktarılmış, dört fasıldan oluşan üçüncü bölüme Hulefâ-i Râşidîn'in faziletleriyle başlanmıştır. İkinci fasılda, sadece Hz. Ebû Bekir'in faziletlerine dolaylı biçimde temas eden on iki âyetle birinci babda zikredilen on dört hadise ilâveler yapılarak yetmiş bir rivayet zikredilmiştir. Üçüncü fasılda aktarılanlarla birlikte dört halife ile diğer sahâbîlerin faziletlerini içeren rivayetlerin sayısı 114'e çıkarılmıştır. Dördüncü fasılda yine Hz. Ebû Bekir'i öven ashaba ve selefe ait sözler nakledilmiştir. Eserin dördüncü ve beşinci bölümleri Hz. Ömer hakkındadır. Burada sözü geçen hadislerden Hz. Ömer'e atıfta bulunanlara işaret edilmiş, hilâfete getiriliş biçimine değinilmiş ve "emîrü'l-mü'minîn" diye anılmasının sebebi anlatılmıştır. Yedi fasıldan oluşan beşinci bölümde sırasıyla Hz. Ömer'in İslâm'a girişi, Resûlullah tarafından "Fârûk" diye isimlendirilmesi ve hicreti anlatıldıktan sonra yukarıda geçen Hz. Ömer'le ilgili otuz dört hadisin yanında otuz dört hadis daha zikredilmiştir. Ardından bazı sahâbî ve tâbiîlerin Hz. Ömer'e övgüleri, on beş civarındaki olayda ona ait görüşün vahiy ile teyit edilmesi ve kendisine nisbet edilen beş kerametten söz edilmiş, kanaatkârlığına, Allah'a teslimiyetine değinilmiştir. eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa'nın altıncı bölümünde Hz. Osman'ın hilâfete getirilmesi, yedinci bölümünde İslâmiyet'i benimsemesi, Habeşistan'a ve Medine'ye hicreti, Resûlullah'a nisbet edilen otuz dört hadiste faziletleri anlatılmış ve şehid edilmesinden bahsedilmiş, onun hayatı boyunca yaklaşık 2400 köle âzat ettiği belirtilmiştir. Bölümün sonunda Hâricîler'in Hz. Osman'a yönelttiği ithamlar cevaplandırılmıştır. Eserin sekizinci bölümü

Hz. Ali’nin hilâfetine ayrılmıştır. Burada önce Hz. Osman’ın şehid edilişi izah edilmiş, ardından Hz. Ali’ye biat edilmesi anlatılmıştır. Beş fasıldan oluşan dokuzuncu bölüm Hz. Ali’nin faziletlerine dairdir. Çocuk yaşta İslâmiyet’i benimsemesine değinildikten sonra faziletleri hakkında kırk hadis nakledilmiş, dördüncü fasılda kerametlerinden, kendisine nisbet edilen veciz sözlerden ve şehid edilmesinden bahsedilmiştir. Kitabın Hz. Hasan’a ayrılan onuncu bölümünde onun Kûfe halkının biatıyla hilâfete getirilmesi ve altı ay sonra müslüman kanının dökülmesini önlemek amacıyla hilâfeti Muâviye b. Ebû Süfyân’a terketmesi anlatılmış, ardından on iki hadiste faziletleri zikredilmiş, bazı sözleri ve davranışlarına yer verildikten sonra muhtemelen zehirlenerek öldürülmesine değinilmiştir.

eṣ-Ṣavâʿiḳu’l-muḥriḳa’nın on birinci bölümü Ehl-i beyt’in faziletleri hakkında olup üç fasıl ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Eserin üçte birine yakın bir hacimde olan bu bölümde Hz. Fâtıma’nın Hz. Ali ile evlendirilmesi anlatıldıktan sonra Allah’ın Ehl-i beyt’i arındırmayı murat ettiğini ifade eden âyetten başlamak üzere (el-Ahzâb 33/33) çeşitli sûrelerden alınan on üç âyetin tefsiri yapılmış ve birçok hadis zikredilerek Ehl-i beyt’in üstünlüğü vurgulanmıştır. Ancak anılan âyetlerin çoğunun gerek zâhirî mânaları gerekse yer aldıkları kompozisyon içinde konuyla alâkalı görülmediği, rivayetler arasında da -nâşirlerin araştırmalarına göre- zayıf ve mevzû hadisler bulunduğu görülmektedir. Ardından, “De ki: Ben bu davetime karşılık sizden yakınlık -akrabalık-sevgisinden başka bir bedel istemiyorum” meâlindeki âyetin (eş-Şûra 42/23) Ehl-i beyt açısından yorumu yapılmış, onları sevmenin imanın kemalinden sayıldığı ve onlara buğzetmekten sakınmak gerektiği belirtilmiştir. Fakat nakledilen rivayetlerden çoğunun zayıf ve mevzû olduğu belirtilmiştir.

Bölümün ikinci faslı, çoğu birinci fasılda geçen hadislerden kırk dört tanesinin sıralanmasından oluşmaktadır. Bu bölümde Ehl-i beyt’ten Hz. Fâtıma, Hasan ve Hüseyin hakkında rivayet edilen otuz hadisin nakli ve Hz. Hüseyin’in şehid edilmesinin anlatılmasından sonra geride kalan dokuz imamın menkıbelerine temas edilmiştir.

Eserin hâtime kısmının başında müellif, kitabı yazmaktaki gayesinin ashaba yönelik ithamlara cevap verip onları aklamaktan ibaret olduğunu söylemektedir. Burada ayrıca bütün sahâbîlerin güvenilir ve dürüst (adl)

insanlar oldukları, kendilerinden övgü ile bahsedilmesi gerektiği noktasında Ehl-i sünnet'in ittifak içinde bulunduğu anlatılır. Ardından ashabı öven sekiz âyetin kısa açıklaması yapılır ve konuyla ilgili birçok hadisin kitabın başında zikredildiği hatırlatılır. Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde Muâviye b. Ebû Süfyân'ın halife değil bir melik olduğu kaydedildikten sonra fâsık bir insan olan Yezîd b. Muâviye'ye lânet etme konusunda âlimler arasında ihtilâf çıktığı belirtilir. Hâtime Ömer b. Abdülazîz'in erdemlerinden bahseden bir kısımla sona erer. Müellif, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa'nın tetimmesinin başında eserini bitirdikten on dört yıl sonra Şemseddin es-Sehâvî tarafından kaleme alınan Ehl-i beyt'in menkıbeleriyle ilgili bir kitap gördüğünü, bu kitabı özetlediğini ve yer yer bazı ilâveler yaptığını belirtmekte, bu çalışmanın kendi eserinin sonuna eklenmesini istemektedir. Bu ekte Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'e yönelik vasiyeti ve öğütleri, onlara sevgi ve saygı göstermenin önemi, üstünlükleri vb. hususlar anlatılmaktadır.

eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa, önsözünde anlaşıldığı üzere, 950 (1543) yıllarında Mekke'de bulunan bir Şiî'nin kendi imâmet görüşlerini oraya gelen diğer müslümanlara telkin etme çabaları münasebetiyle kaleme alınmıştır. Bu yönüyle eser Şîa'ya karşı bir reddiye niteliği taşır. Kitabın birinci mukaddimesinde genel anlamıyla ehl-i bid'atı, özellikle de Sünnîler'ce küçültücü bir isim olarak kullanılan Râfıza'yı ve Şîa'yı konu edinen ve çoğu merfû hadis diye kaydedilen onlarca rivayette küfre ve lânete varan ağır ifadeler kullanılmaktadır. Ancak eserin nâşirleri rivayetlerin çoğunun zayıf, çok zayıf veya mevzû olduğunu belirtmektedir. Esasen eserin adı da müellifin anlayışına işaret etmektedir. Müellifin Hz. Ali'nin faziletleri hakkında kaydettiği hadis rivayetlerinde de yer yer benzer ârızalar göze çarpmaktadır. İbn Hacer'in, bu eseriyle -siyasî bir mezhep olduğundan- imâmet-hilâfet konularında i'tidali koruyamayan Şîa'ya aynı üslûpla cevap vermeyi hedef aldığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple o, Şîa âlimleri tarafından tekfire kadar varan ağır eleştirilere mâruz kalmıştır (Hânsârî, I, 347, 353, 361-364; DMBİ, III, 332).

Müellifin bizzat verdiği bilgiye göre (II, 647) eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa telifinden on dört yıl sonra Mağrib, Mâverâünnehir, Keşmir, Hindistan ve Yemen gibi bölgelere ulaşmıştır. Osmanlı âlimlerince ilgi gören eserin bazı yazma nüshaları İstanbul kütüphanelerinde (Millet Ktp., nr. 1170; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 9155) mevcuttur (DİA, XXIII, 151; yazma nüshaları için

ayrıca bk. Brockelmann, GAL, II, 508-509; Suppl., II, 527; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde, I, 198-199). Kitap defalarca basılmıştır (Bulak 1290; Kahire 1292, 1307-1308, 1312, 1324, 1341, 1375; Taṭhîrü'l-cenân ile birlikte Lahor 1895; nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Kahire 1385/1965; nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî - Kâmil Muhammed el-Harrât, I-II, Beyrut 1417/1997). Esere Nûrullah et-Tüsterî eṣ-Ṣavârimü'l-muḥriḳa ve Ahmed b. Muhammed el-Murtazâ el-Biḥârü'l-muġriḳa fî'ṣ-ṣavâʿiḳi'l-muḥriḳa adıyla reddiye yazmıştır (Abdülmelik b. Hüseyin, I, 283, 315). Hasib Seven kitabı Yakıcı Yıldırımlar adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (İstanbul 1990).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hacer el-Heytemî, eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa (nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî - Kâmil Muhammed el-Harrât), Beyrut 1417/1997, I-II, tür.yer.; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1083; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 371; Abdülmelik b. Hüseyin el-Âsımî, Simṭü'n-nücûmi'l-ʿavâlî fî enbâʾi'l-evâʾil ve't-tevâlî, Kahire 1380/1960, I, 283, 315; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, I, 345-364; Serkîs, Muʿcem, I, 83; Brockelmann, GAL, II, 508-509; Suppl., II, 527; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 146; Abdülcebbâr Abdurrahman, Ẕeḫâʾirü't-türâs̱i'l-ʿArabî el-İslâmî, [baskı yeri yok] 1401/1981, I, 92; Abdülmuiz Abdülhamîd el-Cezzâr, İbn Ḥacer el-Heytemî, Kahire 1401/1981, s. 207; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 116; Ömer Ferruh, Meʿâlimü'l-edebi'l-ʿArabî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, Beyrut 1985, I, 402-409, 416; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, II, 160; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve'l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 223-224; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 198-199; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1992 à 1994", MIDEO, XXII (1994), s. 271-396; C. van Arendonk, "İbn Hacerülheytemî", İA, V/2, s. 737-738; a.mlf. - [J. Schacht], "Ibn Ḥad̲j̲ar al-Haytamī", EI² (İng.), III, 779; İlyas Üzüm, "İsnâaşeriyye", DİA., XXIII, 151; M. Âsaf Fikret, "İbn Ḥacer-i Heytemî", DMBİ, III, 332.

Muhammed Aruçi

SAVAKLAR MESCİDİ

(bk. CEMÂLÎZÂDE TEKKESİ).

SAVAR

(سوار)

(ö. 541/1146’dan sonra)

Haçlılar’a karşı verdiği mücadelelerle tanınan Türk kumandanı.

Seyfeddin Mesud Savar, Busrâ Valisi Aytekin el-Halebî’nin oğludur. Hakkında verilen bilgiler, Dımaşk Atabegi Tuğtegin’in ölümünün ardından onun yerine geçen oğlu Tâcülmülûk Böri’nin kumandanlarından biri olarak ön plana çıktığı 523 (1129) yılından sonraki faaliyetleriyle ilgilidir. Kudüs Kralı II. Baudouin, Trablus Kontu Pons, Antakya Prinkepsi II. Bohemund ve Urfa Kontu Joscelin ile birlikte Dımaşk’ı kuşattığında (523/1129) şehrin Haçlı tehdidinden kurtulmasında önemli rol oynayan Savar, bu olaydan kısa bir süre sonra Tâcülmülûk Böri’nin hizmetinden ayrılarak Halep’e gitti. İmâdüddin Zengî, Savar’ı çok iyi karşılayarak kendisine birçok iktâ verdiği gibi Halep ve civarına şahne tayin etti. Zengî, yeniden şiddetlenen Selçuklu-Abbâsî halifeliği çekişmesinden dolayı Musul’a gittiğinde (525/1131) onun Suriye’deki işlerini yöneten Savar aynı yıl Esârib yakınlarına kadar uzanan bir yağma akını yaptı. Ardından Dımaşk Atabegliği’ne bağlı Humus arazisine bir akın düzenledi (526/1132). Urfa Kontu Joscelin, Halep bölgesine saldırınca Tel Bâşir üzerine hücum edip Haçlılar’ın 1000 atlı ve yaya askerini öldürdükten sonra bölgeyi yağmaladı (527/1133).

Bu sırada el-Cezîre bölgesindeki kalabalık Türkmen kitleleri Zengî’nin teşvikiyle Halep bölgesine gelerek Savar’ın hizmetine girdi. Savar bu Türkmen kuvvetleriyle beraber Antakya Prinkepsliği topraklarına saldırıya geçince Antakyalılar, Kudüs Kralı Foulque’u yardıma çağırmak zorunda kaldılar. Süratle harekete geçen Kudüs kralı, bir Türkmen grubu tarafından Bârîn (Montferrand) Kalesi’nde sıkıştırılmış olan Trablus Kontu Pons’u kurtardı ve ardından Antakya’ya geldi. Kınnesrîn’de yapılan savaşta Savar’ın kuvvetleri yenilgiye uğradı. Savar’a bağlı Türkmenler daha sonra Kınnesrîn’den Halep’e yönelen Haçlılar üzerine bir baskın düzenlediler.

Büyük kayıplar veren Haçlılar Antakya'ya dönmek zorunda kaldılar. Menbic hâkimi Hassân b. Gümüştegin ile iş birliği yapan Savar kuzeyden gelmekte olan Urfa Kontu II. Joscelin'e

büyük kayıplar verdirdi (Cemâziyelevvel 528 / Mart 1134). Aynı yıl Cezr ve Zerdenâ kalelerine bir akın yaparak Maarreteyn'i hâkimiyeti altına aldı. Ardından Hârim'deki (Harene) Franklar'a saldırıp ganimetlerle Halep'e döndü. Ertesi yıl Zerdenâ'ya yürüyerek buradaki Frank kuvvetlerine baskın yaptı. 530 (1136) yılında Hama askerleriyle birleştikten sonra Humus'a bir yağma ve tahrip akını düzenleyen Savar, bu seferden dönünce tekrar Haçlılar'a yönelip Antakya ile Urfa Kontluğu'nun batı bölgesine bir akın yaptı. Şâban 530'da (Mayıs 1136) Lazkiye bölgesine hücum ederek 7000'den fazla esir ve büyük miktarda ganimetle (100.000 baş sığır ve koyun) Şeyzer'e döndü.

Savar, ertesi yıl Halep'e gelen Zengî'nin maiyetinde Dımaşk Atabegliği'ne bağlı olan Humus kuşatmasına katıldı. Tuğtegin'in önemli kumandanlarından Muînüddin Üner'in (Unur) savunduğu Humus'un bu defa da zaptedilememesi ve Franklar'ın kendisini arkadan vurmak maksadıyla Humus'a yaklaştıkları haberi üzerine kuşatmayı kaldıran Zengî, Halep'e dönmeyip Trablus Haçlı Kontluğu topraklarında bulunan Bârîn'e yürüdü ve kaleyi kuşattı. Trablus Kontu II. Raymond, Kudüs Kralı Foulque'tan âcil yardım istedi. Kudüs-Trablus kuvvetlerinin Bârîn'e yardıma geldiği öğrenilince Savar'ın kumandasındaki Halep askerlerinden oluşan öncü birlikler Haçlılar'ı pusuya düşürerek bozguna uğrattılar; 2000'den fazla Frank öldürüldü, çok sayıda kişi esir düştü, kralla beraber bazı askerler Bârîn Kalesi'ne sığınabildi. Kale yeniden kuşatıldı. Kale dışında meydana gelen savaşta Kudüs kralının yanında getirdiği bütün teçhizat ve yiyecek maddeleri müslümanların eline geçti. Kaleye sığınanlar çok zor durumda kaldılar. Kral Foulque, Antakya prinkepsini ve Urfa kontunu yardıma çağırdı. Her iki Haçlı reisi Kudüs kralına yardım için harekete geçti.

Bizans İmparatoru II. Ioannes Komnenos 531 (1137) yılında Tarsus, Adana ve Misis'i zaptettikten sonra Antakya önüne gelerek şehri kuşattı. Savar, bu kuşatma sırasında çevreyi yağmalamak için Bizans ordugâhından ayrılan oldukça kalabalık bir grup üzerine baskın düzenleyerek bir kısmını öldürdü,

diğerlerini esir alarak Halep’e götürdü. Bizans imparatoru ertesi yıl Zengî’nin topraklarına girip Halep’in kuzeydoğusundaki Bizâa’yı emanla ele geçirdikten sonra Halep üzerine yürüdü. Humus önünde bulunan Zengî, Bizâa’nın kuşatıldığını duyunca Savar’ı 500 atlıyla Halep’e gönderdi. Savar’ın Halep’e ulaşması halkın moralini yükseltti, imparator saldırıya geçtiğinde büyük bir direnişle karşılaştı. Halep’in çok müstahkem surlara ve büyük savunma gücüne sahip olduğunu gören imparator kuşatmayı kaldırıp Esârib Kalesi’ne gitti. Ancak burada bırakılan garnizonun elinden kaçan birkaç kişi Halep’e gelerek Bizans ordusunun Esârib’den çekildiğini, Bizâa’da esir edilen müslümanların bu kalede bırakılan küçük bir kuvvetin elinde bulunduğunu haber verdi. Savar, hemen Esârib üzerine yürüyüp buradaki Bizans garnizonunu kılıçtan geçirdikten sonra kurtardığı müslüman esirlerle birlikte Halep’e döndü (Ramazan 532 / Mayıs 1138). Bu olayın ardından Şeyzer’e giderek şehri kuşatan Bizans imparatoru Zengî ve Savar karşısında başarısız kalınca Antakya’ya, oradan da İstanbul’a döndü.

Savar ertesi yıl Antakya Prinkepsliği topraklarına düzenlediği akında 1200 atlısını kaybetti. Aynı yılın sonlarına doğru Dımaşk Hâkimi Şehâbeddin Mahmûd öldürülünce Zengî yeniden Dımaşk’ı ele geçirmek ümidiyle Suriye’ye dönerek önce Ba‘lebek’i, ardından Dımaşk’ı kuşattı. Muhtemelen bu sırada Zengî’nin yanında bulunan Savar 535’te (1140-41) Franklar’ı Şeyzer yakınlarında bozguna uğrattı. Franklar’ın 536 (1141-42) yılında Sermîn, Cebelüsummâk ve Kefertâb’ı tahrip etmesi üzerine Savar’ın oğlu Alemüddin, Türkmen kuvvetleriyle birlikte Antakya kapısına dayanıp büyük ganimetle geri döndü. Savar, aynı yıl Antakya prinkepsinin Kudüs’e gitmesinden faydalanarak Antakya bölgesine hücum etti. Elde ettiği ganimet ve aldığı esirlerle beraber Halep’e döndü. Antakya Prinkepsi Raymond tekrar Halep civarına saldırıp Bizâa’ya kadar ilerleyince Raymond’a karşı yürüyüp Halep’in güvenliğini sağlamayı başardı (537/1142-43). Aynı yıl Şattülfırat bölgesine saldıran Urfa Kontu II. Joscelin ile kısa süreli bir barış anlaşması yaptı. Ertesi yıl oğlu Alemüddin ile birlikte, müslüman topraklarına akında bulunan Franklar’ı bozguna uğrattı.

İmâdüddin Zengî’nin Ca‘ber Kalesi’ni kuşattığı sırada köleleri tarafından öldürülmesinden (541/1146) sonra oğlu Nûreddin Mahmud Zengî, babasının Suriye’deki mirasını elde etmek için Halep’e döndüğünde

yanında Hama Emîri Selâhaddin Yağısıyânî ile birlikte Savar da bulunuyordu. II. Joscelin, Zengî'nin ölümünün ardından Urfa'nın yerli hıristiyan halkıyla anlaşıp şehre girince Halep'ten ona karşı harekete geçen Nûreddin'in yanında Savar da vardı. Zengîler'in Suriye'deki hâkimiyetlerinde ve genişlemesinde yararlılık gösteren Seyfüddin Mesud Savar hakkında kaynaklarda bu tarihten sonra bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, The Damascus Chronicle of the Crusades (trc. H. A. R. Gibb), London 1932, s. 196-197, 215, 222-223, 238-239, 242-244, 251, 264, 272, 274; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 52-54, 56-58, 60-62, 64, 66; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 519-521, 540; XI, 19, 20, 29, 30, 45, 54-56, 58-61; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 245-247, 251-253, 254, 259-263, 265-268, 271, 275-278; Ioannes Kinnamos, Historia (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 15-17; W. Tyrensis A History of Deeds Done Beyond the Sea (trc. E. A. Babcock - A. C. Krey), New York 1943, II, 40-42, 56-57, 85-97; Coşkun Alptekin, The Reign of Zangi, Erzurum 1978, tür.yer.; a.mlf., Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 91, 95, 103, 111, 112, 129, 169; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 160, 162, 165, 177, 180, 193; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146), Ankara 1987, s. 92, 96, 98, 105-109, 111, 120, 122, 135, 154; a.mlf., "Haçlılara Karşı Mücadelede Başarılı Bir Türk Kumandanı: Savar", TTK Belleten, XLVIII/191-192 (1984), s. 453-479; Birsel Küçüksipahioğlu, Trablus Haçlı Kontluğu Tarihi: 1109-1187 (doktora tezi, 2003), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 145, 146, 148, 153-160.

Ebru Altan

SAVAŞ

Milletlerarası münasebetlerde krizlere yol açan anlaşmazlıkların diplomatik girişimler, ara buluculuk ve tahkim başta olmak üzere barışçıl yollarla veya misilleme, abluka, ekonomik ambargo gibi yaptırımlarla giderilememesi durumunda söz konusu olan en şiddetli ilişki biçimidir. Modern devletler hukuku doktrinine göre "tarafların çıkarları doğrultusunda birbirlerine isteklerini zorla kabul ettirmek amacıyla ve devletler hukukunca öngörülmüş kurallar çerçevesinde iki veya daha fazla devlet arasında yapılan silâhlı mücadele" şeklinde tanımlanan savaşın İslâm geleneği ve hukuku söz konusu edildiğinde daha farklı bir zemine sahip olduğu görülmektedir. Gerek tarihsel gerek modern bakış açılarına göre başka yollarla elde edilemeyen siyasî, iktisadî ve askerî hedefleri kuvvet zoruyla gerçekleştirme yönündeki savaş anlayışlarına karşılık fakihler savaşı, İslâm ülkesinin ve müslümanların güvenliğini tehdit eden ve Cenâb-ı Hakk'ın bütün insanlığın mutlak yararını gerçekleştirmek üzere gönderdiği son dinin insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadele etmenin ve bu uğurda bütün çabayı göstermenin

nihaî çaresi olarak algılamışlardır. Hedef ve mahiyet bakımından diğer savaş tanımlamalarından çok farklı olması sebebiyle İslâm hukukçuları, Arap dilinde silâhlı çatışmayı ifade eden diğer kelimeler yerine daha çok cihâd terimini kullanmışlar ve bunu öbür savaşların istilâ, sömürü, baskı ve zulüm gibi olumsuz amaçlarından ayırmak için "Allah yolunda ve uğrunda" (fî sebîlillah) nitelemesiyle birlikte ifade etmişlerdir. Silâhlı çatışmalar dahil olmak üzere uluslararası ilişkilere ait normatif düzenlemelerin fıkıh literatüründe genellikle cihad veya siyer terimi altında toplanmış olması da bu bakış farklılığının bir sonucudur. Bununla birlikte gerek dinî metinlerde gerekse fıkıh literatüründe "iki topluluk arasında meydana gelen silâhlı çatışma" anlamındaki savaş karşılığında harb (el-Mâide 5/64; el-Enfâl 8/57; Muhammed 47/4) ve kıtâl (el-Bakara 2/190-191, 193; en-Nisâ 4/74-76; et-Tevbe 9/12-13) gibi kelimelerle bunların türevleri de kullanılmıştır.

İnsanlık tarihinde bağımsız siyasal organizasyonların kurulup toplumların birbiriyle ilişki kurduğu ilk dönemlerden itibaren çıkar çatışmaları, güç

dengeleri ve dinî-ideolojik sebepler ekseninde düşmanca tutumlar gündeme gelmiştir. Bu durum, aslında insan tabiatında mevcut olan ve ilk defa Hz. Âdem'in oğulları arasında baş gösteren (el-Bakara 2/36; el-Mâide 5/27-31; el-A'râf 7/24; Buhârî, "Cenâ'iz", 33) bir düşmanlık olgusunun milletlerarası hüviyet kazanmış şeklidir. İbn Haldûn'un deyimiyle savaş insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahiptir ve doğal bir gelişmedir (Mukaddime, II, 37). Başka toplumları kendi egemenliği altına alma, mal ve zenginliklerine el koyma, sömürme, ilâhî mesajın insanlara ulaşmasını engelleme yönündeki faaliyetler tarih boyunca hep devam etmiş, hak ve bâtılın mücadelesi hep var olmuş (el-Kehf 18/56; el-Mü'min 40/5; Muhammed 47/3), dolayısıyla İslâmiyet'te sömürü ve zulmü önleme ve insanlığın huzurunu temin için belli bir aşamadan sonra silâhlı mücadele meşrû kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu anlamdaki meşruiyetin amacına şöyle işaret edilmiştir: "Eğer Allah insanların bir kısmıyla diğerlerini savuşturmasaydı dünyanın düzeni bozulurdu" (el-Bakara 2/251); "Eğer Allah bazı insanları diğerleriyle savmasaydı manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın ismi çokça anılan mescidler yıkılır giderdi" (el-Hac 22/40). Birleşmiş Milletler Antlaşması'nın daha ilk cümlesinde, "Bir insan ömrü içinde iki kere insanlığa tarif olunamaz acılar yükleyen savaş belâsından gelecek nesilleri korumaya azmetmiştir" denmesine rağmen savaş gerçeği günümüzde de devam etmektedir. Zira uluslararası ilişkilerde eskiden olduğu gibi bugün de kuvvet dengeleri önemli rol oynamakta, çıkarlarını güç kullanarak elde etmek isteyen büyük devletlerin bu arzularını engelleyecek yaptırımlar bulunmamakta, uluslararası barışı sağlamakla görevli kurumlar çeşitli baskı ve yönlendirmeler sebebiyle yeterince etkili olamamaktadır.

İslâm'a göre savaş, yayılmacılık güdüsüyle çıkar sağlama ve sömürme amacına değil dine ve inananlara yönelik düşmanca girişimleri bertaraf etme, barış için gerekli ortamın oluşmasını sağlama, bu ortamı bozanlara engel olma, gerekirse cezalandırma ve sonuçta temel hak ve özgürlükleri güvence altına alma amacına yöneliktir (el-Enfâl 8/39, 47, 56-57, 61; el-Kasas 28/77, 83). Resûl-i Ekrem, ganimet elde etme veya kahramanlık duygularını tatmin etme ya da şöhrete ulaşma kaygısıyla yapılan savaşları yererken (Müsned, IV, 402; Buhârî, "Cihâd", 15; Müslim, "İmâre", 149) aynı zamanda savaş fikrinin hangi zemine oturması gerektiğine işaret etmiştir. Kur'an'ın hukukî düzenlemelerle ilgili temel özelliklerinden biri

olan tedrîcîlik ilkesi doğrultusunda savaşla ilgili hükümler bakımından bir gelişim sürecinin yaşandığı görülür. Mâruz kalınan işkencelere rağmen müslümanların sayısının ve gücünün azlığından dolayı Mekke döneminde savaşa izin verilmemiştir (Kurtubî, XII, 69; Takıyyüddin İbn Teymiyye, s. 59-60; İbn Kesîr, I, 414). Cessâs, hicretten önceki dönemde sıcak çatışmanın yasak olduğu konusunda görüş birliği bulunduğunu söyler ve bu hükmün "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen -kötülüğü- daha güzel bir tavırla önle" (Fussılet 41/34); "Yine de onları affet ve aldırış etme" (el-Mâide 5/13); "Sana düşen yalnızca duyurmaktır; hesabı görmek bize aittir" (er-Ra'd 13/40) meâlindeki âyetlerle diğer bazı âyetlere dayandığını kaydeder. İbn Abbas'tan nakledilen bir olay savaş yasağının hicretten sonra bir müddet daha sürdüğünü göstermektedir. Malları Mekke'de kalan Abdurrahman b. Avf ve akrabaları Hz. Peygamber'e gelerek, "Biz müşrik iken zengin ve saygındık, müslüman olduktan sonra zelil hale düştük, -savaşa izin yok mu?-" dediklerinde Resûl-i Ekrem, "Bana affetmek emredildi, Mekkeliler'le savaşmayın" buyurmuştur (Nesâî, "Cihâd", 1; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX,11).

Mekke'yi terketmelerine rağmen müşriklerin baskı ve saldırılarından kurtulamayan müslümanlar hicretin ilk yılında inen Hac sûresinin, "Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi" meâlindeki âyetiyle (22/39) düşmana silâhla karşılık verme imkânına kavuşmuştur. Saldırıya karşılık verme izni daha sonra nâzil olan şu âyetle yükümlülük haline dönüşmüştür: "Size savaş açanlarla Allah uğrunda siz de savaşın, fakat aşırılığa sapmayın" (el-Bakara 2/190). Saldırıya uğranılması halinde savaşı farz kılan bu emir, önceleri sadece Kureyşli müşriklere yönelikken daha sonra müslümanlar aleyhine onlarla iş birliği yapan Ehl-i kitabı (et-Tevbe 9/29) ve Arap yarımadasındaki diğer kabileler de bunlarla beraber olunca düşman niteliği taşıyan herkesi (et-Tevbe 9/ 36) kapsamına almıştır (âyetlerin nüzûl süreci için bk. Tirmizî, "Tefsîr", 22; Şâfiî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, s. 351; Cessâs, I, 257; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 10-13; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, I, 102; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 7; Özel, s. 42-44). Bu süreçte savaşın, İslâm inancını ve müslüman toplumunu korumak için meşrû savunma hakkının gerektirdiği bir zorunluluk olarak görüldüğü açıktır. "Antlaşmalarını bozan, peygamberi sürüp çıkarmaya karar veren ve size ilk önce kendileri saldıran toplulukla savaşmayacak mısınız?" âyetiyle (et-Tevbe 9/13), "Düşmanla karşılaşmayı temenni

etmeyin; Allah'tan âfiyet dileyin. Fakat düşmanla karşılaşınca da sabredin ve bilin ki cennet kılıçların gölgesi altındadır" hadisi (Müslim, "Cihâd", 20; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 89) bu tesbiti teyit etmektedir. Başta hayat hakkı ve vücut bütünlüğü olmak üzere insan temel hak ve hürriyetlerini koruma ve her türlü haksızlığı önleme hedefine yönelik olan bu savaş anlayışı müslümanlara uygun şartlar oluştuğunda düşmanlarıyla savaşma hak ve görevini verir.

Bu kavramsal açılıma ve tarihsel gerçeklere rağmen bazı Batılı bilim adamları İslâm'ın savaş anlayışını adaleti temin etmek ve haksızlığı gidermek şeklindeki temel amaç ve anlamından soyutlayarak dârülislâmın dârülharp aleyhine sürekli genişlemesini sağlayan, bütün dünya müslüman oluncaya ve İslâm hâkimiyetine boyun eğinceye kadar bunun devam etmesini öngören bir kutsal savaş diye takdim ederler (Khadduri, s. 45, 52, 144, 202; Sellected Works, s. 72-73; Goldziher, s. 27, 106; Schacht, s. 130; Kruse, s. 170). Cihad terimini merkeze alan bu yaklaşımda Ortaçağ boyunca devam eden Haçlı seferleriyle buna karşı duran müslümanlar

arasında hüküm süren çatışmaların belirgin tabiatı ve sosyal düzenler arasındaki ilişkilerin dostça olmayışı rol oynamıştır (Abdülhamîd Ahmed Ebû Süleyman, s. 47). Zira Haçlılar papaların tahrikiyle İslâm dünyasına sürekli saldırılar düzenlemişler, asker toplayabilmek için müslümanların yok edilememesi halinde kendilerini zorla İslâm'a sokacaklarını ya da öldüreceklerini iddia etmişlerdir. Nitekim Papa II. Urban, Asya'nın barbar ırkı olarak nitelediği Selçuklular'ın şahsında İslâm'a karşı kutsal savaş ilân etmiştir (Armstrong, s. 1). Halbuki İslâmiyet en geniş anlamda din ve vicdan hürriyetini tanımış, imanın baskı altında gerçekleştirilmesini doğru bulmamış (el-Bakara 2/256; Yûnus 10/99; el-Kehf 18/29), esasen kin ve nefrete yol açan savaşı bir tebliğ aracı olarak görmemiştir.

Fıkıh Doktrininde Savaşın Meşruiyet Temeli. Her ne kadar klasik dönem müctehidlerinin genellikle uluslararası ilişkileri savaş temeline dayandırdıkları izlenimi edinilse de (Yaman, İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler, s. 111 vd.) bu, mevcut devletlerin onayladığı bir milletlerarası hukukun bulunmadığı ve karşılıklı ilişkilerde savaşın belirleyici rol oynadığı kendi dönemlerindeki şartlar çerçevesinde değerlendirilmeli ve Allah'ın insanlığa son mesajını başkalarına duyurma faaliyetini

engelleyecek düşmanca davranışlar karşısında bu görevin gereğini yapamama sonucunu doğuracak sürekli bir barış durumunu benimsememe biçiminde anlaşılmalıdır. Çünkü Hanefî, Mâlikî, Hanbelî ve Ca‘ferî mezheplerinin oluşturduğu büyük çoğunlukla İmam Şâfiî'ye nisbet edilen görüşlerden birine göre savaşın temel gerekçesi düşmanca tutum ve din özgürlüğünün tanınmamasıdır. Bir başka ifadeyle karşı tarafın İslâm'a ve müslümanlara yönelik fiilî düşmanlığı ile İslâm'ı tanıtma ve yaşama özgürlüğünün kısıtlanması savaşı doğuran temel sebeptir. Azınlıkta kalan Şâfiî ve Zâhirî mezhepleriyle bazı Mâlikî ve Hanbelî fakihlerine göre ise savaşın sebebi küfürdür, yani din olarak İslâm'ı benimsememektir (Özel, s. 50-57; Yaman, İslâm Hukukunda Uluslarası İlişkiler, s. 111-127).

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde ve özellikle savaşa izin veren ilk âyette savaş sebebinin düşmanın müslümanlara saldırısı ve onları yurtlarından çıkarmaları olduğunun açıkça belirtilmesi yanında (el-Hac 22/39-40), "Size savaş açanlarla Allah uğrunda siz de savaşın, fakat aşırılığa sapmayın"; "Fitne (baskı ve zulüm) kalmayıncaya ve yalnızca Allah'a kulluk edilinceye kadar onlarla savaşın; ancak vazgeçerlerse zulüm işleyenlerin dışındakilere düşmanlık yoktur" (el-Bakara 2/190, 193); "Müşrikler sizinle nasıl topyekün savaşıyorlarsa siz de onlarla topyekün savaşın" (et-Tevbe 9/ 36); "Bu yüzden biz İsrâiloğulları'na bildirdik ki, bir cinayetin veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmanın cezası olması dışında kim bir insanı öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur, kim de bir hayat kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur" (el-Mâide 5/32); "İçlerinden zulmedenler hariç Ehl-i kitap'la en güzel şekilde mücadele edin" (el-Ankebût 29/46); "Allah, din konusunda sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz … Allah yalnızca din konusunda sizinle savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkaran ve çıkarılmanız için yardım eden kimselere dostlukla yaklaşmanızı yasaklar; kim onlarla dost olursa gerçek zalimler işte onlardır" (el-Mümtehine 60/8-9) meâlindeki âyetler çoğunluğun yaklaşımını desteklemektedir. Aynı şekilde savaşa bizzat katılmayan sivillerin ve din âlimlerinin öldürülmesini yasaklayan naslarla (Şevkânî, VIII, 71 vd.) meşrû gerekçelerle yapılmakta olan bir savaşın düşmanın kendi inancını koruyarak müslümanların hâkimiyetini kabul etmesi halinde sona erdirileceğini öngören âyet (et-Tevbe 9/29), savaşın meşruiyet ölçüsünün karşı tarafın İslâm'ı benimsememesi (küfür) olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan İslâm'da

insanın aslen mâsum ve kanının akıtılmasının haram olduğu temel ilkesiyle (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, V, 28; İbn Kayyim el-Cevziyye, I, 11) fakihlerin savaşın özü itibariyle iyi sayılmadığı anlayışını yansıtan anlatımları da (Kâsânî, VII, 100; Necîb el-Ermenâzî, s. 75; Özel, s. 48) bu görüşü teyit etmektedir.

Savaşın meşruiyetini karşı tarafın kâfir oluşuna bağlayan azınlıktaki fakihlerin, kendi zamanlarındaki milletlerarası şartların etkisiyle savaşla ilgili âyet ve hadisleri bağlamından uzaklaştırıp genelleştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu görüşte olanlar, “Fitne kalmayıncaya ve din bütünüyle Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın” meâlindeki âyetlerde geçen (el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39) fitne kelimesine “şirk ve küfür” anlamı vermişler (Şâfiî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, s. 390; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, I, 99, 109), buna bağlı olarak küfürlerinden vazgeçinceye kadar onlarla savaşmanın bir gereklilik olduğunu söylemişlerdir. Bunlara göre, “Haram aylar bitince artık o müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayıp hapsedin, bütün geçit yerlerinde onları gözleyin. Eğer tövbe eder, namaz kılar ve zekât verirlerse serbest bırakın” âyeti de (et-Tevbe 9/5) herhangi bir durum ya da zaman kaydı olmaksızın gayri müslimlerle savaşmayı emretmektedir. Bu görüşü benimseyenlerin “kılıç âyeti” diye isimlendirdikleri söz konusu âyet sadece savunma savaşına izin veren diğer nasları yürürlükten kaldırmıştır (Cessâs, I, 260; Kiyâ el-Herrâsî, IV, 177). Küfrü savaş sebebi olarak kabul eden fakihlerin öne sürdüğü delillerin biri de, “İnsanlarla onlar ‘Allah’tan başka ilâh yoktur’ deyinceye kadar savaşmakla emrolundum” meâlindeki hadistir (Buhârî, “Îmân”, 18; Müslim, “Îmân”, 32; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 95; Tirmizî, “Îmân”, 201).

Uluslararası alanda savaşı temel ilişki biçimi olarak gören bu grubun delilleri hem tarihî bakımdan hem metodolojik açıdan eleştirilebilir niteliktedir. Sırasıyla değerlendirilecek olursa birinci delil Kur’an dilinde fitne kelimesinin “şiddet, zorlama, azap, işkence ve imtihan” mânalarında kullanılması karşısında (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ftn” md.) zayıflamaktadır. Kılıç âyeti ise zaman ve metin bağlamı açısından antlaşmayı bozan müşriklerle ilgili olarak inmiştir; söz konusu hükmü bütün gayri müslimlere şâmil kılmak bağlam yönünden mümkün değildir. Savaş emri içeren bu ve benzeri âyetler haklı gerekçelere bağlı biçimde fiilen yapılmakta olan savaşlardaki stratejiyi belirlemektedir. Diğer taraftan

savaş âyetlerinin barışı öne alan ya da ona çağrıda bulunan âyetleri yürürlükten kaldırdığı iddiası fıkıh usulünde benimsenen nesih teorisiyle çelişmektedir. Çünkü bir nesih durumundan söz edebilmek için metinler arasında çatışma olması ve bunları uzlaştırma imkânının bulunmaması şartları aranır. Halbuki burada söz konusu olan âyetler farklı durum ve şartlarla ilgili olmaları dolayısıyla telif edilebilir. Son delile gelince çoğunluğun kanaatine göre bu hadisteki insanlardan maksat, Hz. Peygamber'in muhatabı olup baştan beri İslâm'a düşmanlıktan ve müslümanlara tecavüzden geri durmayan, yapılan antlaşmaları sürekli bozan Arap müşrikleridir (Yahyâ b. Âdem, s. 28-29; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 34 vd.; Taberî, s. 200). Zira Arap olmayan müşriklerle Ehl-i kitaba mensup gayri müslimler müslümanlara karşı düşmanlıktan vazgeçtiklerini göstermek üzere İslâm devletine tâbi olmayı kabul etmeleri durumunda kendi

dinlerini muhafaza edebilmektedir (et-Tevbe 9/29; el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 41-45; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 39; bu iki görüş ve gerekçeleri için ayrıca bk. CİHAD).

Devletlerarası münasebetleri belli bir hukuk temeline oturtan İslâm beşerî ve dünyevî kaygılarla düşmanca ilişkileri tırmandırmayı doğru bulmamış, meşrû sebeplere dayanmayan savaşları kınamıştır (el-Bakara 2/205; el-Enfâl 8/47; en-Nahl 16/ 92; Buhârî, "Cihâd", 15; Müslim, "İmâre", 149). İslâmî hükümlerin amacı insanların yararını dengeli biçimde sağlayıp adaleti tesis etmek olduğundan uluslararası ilişkilerde de adalet ilkesinin hâkim olması istenmiştir (el-Mâide 5/8). Buna göre sadece savunma amaçlı olan (el-Bakara 2/ 190, 194; el-Hac 22/39; eş-Şûrâ 42/41), bir antlaşmayla sonuçlanmadan kesintiye uğrayan bir savaşın devamı niteliğinde bulunan, barış antlaşmasının düşman tarafından bozulması neticesinde başlayan (et-Tevbe 9/12-13), haksızlığa uğrayan müslümanlara yardım amacı taşıyan (en-Nisâ 4/75; el-Enfâl 8/72), uluslararası antlaşmalardan doğan yükümlülükler dolayısıyla iştirak edilen (Şâfiî, el-Üm, IV, 187), İslâm'ın insanlara tanıtılmasına ve bütün açılımıyla din-vicdan özgürlüğünün sağlanmasına yönelik olan (Âl-i İmrân 3/110; el-Mâide 5/ 67; et-Tevbe 9/41; el-Hac 22/78) savaşlar meşrû görülmüş, diğerleri yeryüzünde bozgunculuk çıkarma teşebbüsü şeklinde değerlendirilmiş ve kınanmıştır (el-Bakara 2/205; el-Mâide 5/65; Muhammed 47/ 22; Buhârî, "Cihâd", 15;

Müslim, “İmâre”, 149; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 25). Belirtilen meşruiyet temeline sahip savaşların da hedefe ulaşılınca bitirilmesi ve zorunlu sınırı aşmaması esastır.

Savaş Hukuku. Düşmanın İslâm ülkesine saldırması veya yakın tehlikenin belirmesi durumunda söz konusu olan genel seferberlik halinde savaşa katılmanın farz-ı ayın, bunun dışındaki savaşlara katılmanın farz-ı kifâye olduğu hususunda müslüman hukukçular genellikle aynı görüştedir. Savaşın farz-ı kifâye olduğu durumlarda bu görevi üstlenebilmek için kişinin müslüman, ergen, hür ve erkek olması, vadesi gelmiş borcu bulunmaması, fizik ve ekonomik gücünün yerinde olması, anne ve babasının iznini alması şartı aranmıştır (Buhârî, “Cihâd”, 138; Müslim, “Birr”, 5; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 31). Borçluda alacaklının, oğulda anne babanın, hizmetçide iş verenin hakkı olduğu; hanımlar bünyeleri itibariyle savaşa uygun görülmedikleri, ayrıca eve ve çocuklara baktıkları, küçüklerle akıl ve ruh sağlığı yerinde olmayanlar hukukî sorumluluk taşımadıkları; hasta, kör, kötürüm vb. özürlüler de bu işe elverişli olmadıkları için seferberlik dışında savaş yükümlüsü değildir (et-Tevbe 9/91-93; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, IX, 21-26). Bu şartları taşıyan herkesin gerektiğinde orduya katılması mümkün olmakla birlikte özel düzenli ordular ilk dönemlerden itibaren kurulmuştur. Mâlikî fakihleri karşı çıkmakla beraber (Sahnûn, II, 40; Bâcî, III, 49) büyük çoğunluk, ihtiyaç duyulması halinde ve belirli şartlar çerçevesinde gayri müslimlerin de orduya alınabileceğini kabul etmiştir (Tirmizî, “Siyer”, 10; İbn Hazm, XII, 524; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, II, 636-637, 687; IV, 1422; Remlî, VIII, 62).

Savaş İlânı. Savaş hukuku kuralları uygulanacağı için savaşın başlangıcını belirlemek önem arzetmektedir. Bu da savaşın ilân edilmesi ve taraflarca bilinmesiyle mümkündür. Bundan dolayı meşrû sebeplere bağlı olarak girişilecek bir savaştan önce eğer varsa karşı tarafla yapılmış antlaşmaların bozulduğunun haber verilmesi Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça emredilmiştir (el-Enfâl 8/58). Bununla bağlantılı biçimde, “Düşmanla karşılaştığın zaman ona üç seçenek sun. Bunlardan hangisini seçerse sen de kabul et ve onlara dokunma. Onları önce müslüman olmaya çağır, kabul ederlerse onlara dokunma. Eğer kabul etmezlerse cizye vermelerini iste; olumlu cevap verirlerse kabul et ve kendilerine dokunma. Eğer bunu da kabul etmezlerse Allah’tan yardım dileyerek savaş” meâlindeki hadislere dayanan (Müslim,

“Cihâd”, 3; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82) İslâm hukukçuları, kendilerine İslâm tebliği ulaşmayan kimseleri savaştan önce mutlaka dine ve İslâm hâkimiyetini kabule davetin gerekliliği hususunda hemfikirdir. Günümüz devletler hukukunun önemli kaynaklarından biri olan 1907 Lahey Barış Konferansı’nda da başlamadan önce savaşın ilân edilmesi veya bunu da kapsayan bir ültimatomun verilmesi gereği ifade edilmiştir (Seviğ, s. 151). Savaşın ilân edilmesiyle birlikte taraf olan ülkeler arasındaki ilişkilerin neredeyse bütünüyle hasmane bir nitelik kazanacağı yönündeki modern telakkilere karşılık İslâm hukuku daha esnek bir anlayışa sahiptir. Meselâ savaşılan devletin vatandaşlarına barışçı amaçlar taşımaları şartıyla ülkeye giriş ve ticaret izni verilebilir; savaş ilân edildiği sırada müslüman toplum içinde bulunan düşman devletin vatandaşları, kendilerine verilen eman süresinin sonuna kadar kalıp sürenin sonunda askerî amaçla kullanılabilecek olanlar hariç edindiği mal varlığıyla birlikte emniyet içinde ülkesine dönebilir; karşı tarafa yaramayacak ölçüde ticaret ve gümrük antlaşmaları geçerliliklerini koruyabilir; dâimî statüde olmasa da diplomatik ilişkiler sürebilir.

Savaş Kuralları. İslâm’da inanç, ibadet, hukuk ve ahlâk kuralları kaynak ve hedef bakımından bir bütünlük arzettiği için daha çok psikolojik gerilimlerin hâkim olduğu savaş ortamında bile müslüman savaşçılar belli hukukî ve ahlâkî kayıtlar altına alınmıştır. Yukarıda geçen ve sınırları aşmamayı emreden âyetlerle savaş sırasında serbest ve yasak olan eylemleri tek tek sayan Hz. Peygamber’in beyanları ve sahâbenin uygulamaları bu yaklaşımın temel dayanaklarını teşkil etmektedir. Müslümanların tutumu istisna edilirse öteden beri savaşların genellikle kumandanların ve askerlerin şahsî inisiyatiflerinde sınırlama olmaksızın vahşice sürdürüldüğü görülür. Öyle ki Batı’da devletler hukukunun kurucusu diye bilinen Hugo Grotius, 1625 yılında yayımlanan eserinin önsözünde, hıristiyan milletlerin savaşlarda barbarları bile utandıracak çılgınca yöntemler izledikleri ve savaş sırasında Tanrı ya da insan kaynaklı her türlü hukuku ayaklar altına aldıkları için böyle bir eser yazmak zorunda kaldığını söyler (Savaş ve Barış Hukuku, s. 11). Savaşlarda insan haysiyetine aykırı işkence ve tecavüz gibi uygulamalarla savaşa katılmayanların öldürülmesini önlemeye ve savaşın tahribatını sınırlı tutmaya yönelik hükümlerin konulması, İslâm dünyası hariç ancak 1864 Cenevre ve 1907 Lahey sözleşmelerinde kabul edilebilmiştir. Fakat bu sözleşmeler ve daha sonra kabul edilen uluslararası

sözleşmelerin hükümleri gerek güçlü devletlerin kendi menfaatlerini hukukun üstünde tutmaları, gerekse savaşanların yeterli seviyede ahlâkî erdemlere sahip olmamaları sebebiyle maddî ve mânevî yaptırımlardan mahrum kaldığı için uygulamaya yeterince yansımamıştır.

Bu çerçevede İslâm hukukunda benimsenen temel kurallar şöylece sıralanabilir: 1. Savaş halinin gerektirdiği bazı istisnalar bulunmakla birlikte genel olarak İslâm ülkesinde müslümana helâl sayılan şeylerle haram olanlar savaşın yapıldığı düşman ülkesinde de aynı hükmü taşır (Şâfiî, el-Üm, VII, 322). 2. Savaşın asıl hedefi yok etmek değil zararsız hale getirmek olduğundan öldürücü niteliği sınırlı silâhların kullanılması esastır. Bununla birlikte bir âyetten (el-Enfâl 8/60) caydırıcılığı temin için günün savaş teknolojisini takip edip çağın silâhlarına sahip olmak gerektiği anlaşılmaktadır. Bu âyette, gereksiz ve

haksız yere kullanmak için değil kötü niyetler besleyen düşmanı caydırmak için silâhlanma istendiğinden müslümanlar, kitle imha silâhlarına sahip bulunsalar da onları ilk kullanan taraf olmamaya gayret göstermekle yükümlüdür. Kimyasal, nükleer ve biyolojik silâhları kullanmanın meşrûluğu günümüz hukukçuları tarafından tartışılıp bu tür silâhların kullanımıyla ilgili uluslararası antlaşmalar akdedilmekle birlikte bunlar Batılı büyük devletlerce sürekli ihlâl edilmektedir (Documents on The Laws of War, s. 29, 35, 137, 377; Yaman, İslâm Devletler Hukukunda Savaş, s. 117-120). 3. Askerî maksatlarla veya düşmanı aldatmak için savaş hilelerine başvurmak meşrûdur. Hz. Peygamber'in, “Savaş hiledir” şeklindeki tesbiti (Buhârî, “Cihâd”, 157; Müslim, “Cihâd”, 18; Tirmizî, “Cihâd”, 5), savaşta uyanık olup ihtiyatı elden bırakmamak gerektiğini ve karşı tarafı şaşırtacak oyunlardan faydalanılabileceğini göstermektedir. İslâm âlimleri, aradaki antlaşmayı bozmamak ve verilen emanı ihlâl etmemek kaydıyla bu çerçevede mümkün olan her aldatmacaya başvurulabileceğinde görüş birliği içindedir. Bu husus Lahey yönetmeliğinin 24. maddesinde de kabul edilmiştir (Meray, II, 456). 4. Savaşa bizzat veya dolaylı biçimde katkıda bulunmayan kadınlar, çocuklar, akıl hastaları, özürlüler, hastalar, yaşlılar, mâbedlerde inzivaya çekilmiş din adamları ile kendi işlerini yürütmekte olan çiftçi, işçi ve iş adamlarının öldürülmesi yasaktır. Resûl-i Ekrem'in savaşlarda ölümlerin mümkün olduğu kadar azaltılması yönündeki tavsiyeleriyle (Serahsî, Şerḥu's-

Siyeri’l-kebîr, I, 78-79; Şevkânî, VIII, 71 vd.), “Öldürme konusunda insanların en affedici olanları müslümanlardır” sözü (Müsned, I, 393; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 110; İbn Mâce, “Diyât”, 30), kadın ve çocuklar dışında herkesin öldürülebileceği yönündeki görüşün (Mâverdî, s. 50; İbnü’l-Arabî, I, 109; Şemseddin er-Remlî, VIII, 64) tartışmaya açık olduğunu göstermektedir. 5. Düşman askerlerini yakmak veya cesetleri üzerinde tahribat yapmak yasaktır (Buhârî, “Cihâd”, 149; Müslim, “Cihâd”, 3). 6. Düşman tarafın kadınlarına tecavüz etmek ve onlarla gayri meşrû ilişki kurmak yasaktır; hatta bazı mezheplere göre had cezasını gerektirir. 7. Karşı taraf müslüman rehineleri öldürse bile suçun ferdîliği ilkesine göre düşman rehineleri öldürmek yasaktır (Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, s. 48; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 169). 8. Resûl-i Ekrem’in, “Yağmalayan bizden değildir” (Ebû Dâvûd, “Ḥudûd”, 14; Tirmizî, “Siyer”, 40) ve, “Yağma tıpkı murdar hayvan eti yemek gibi haramdır” (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 128) şeklindeki uyarıları gereğince yağmalamada bulunmak kesinlikle yasaktır. 9. Beslenme ihtiyacını gidermek veya düşmanın savaş gücünü kırmak amacıyla yapılması ya da harekât zaruretinin bulunması dışında bitki dokusunu ve diğer canlı varlığını yok etmek çoğunluğa göre doğru değildir (el-Haşr 59/5; Sahnûn, II, 8; Serahsî, Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr, I, 52-55; İbn Kudâme, X, 509). 10. Stratejik mevkileri, kale vb. müstahkem yerleri tahrip etmek, ateşe vermek, su altında bırakmak savaş gereklilikleri çerçevesinde serbesttir (el-Haşr 59/2). Aynı şekilde Bedir ve Hayber savaşlarında örneği görüldüğü gibi düşmanın su kanallarını kesmek veya kullanılmaz hale getirmek de câizdir. 11. Düşman kendi kadın ve çocuklarını veya elindeki müslüman esirleri kalkan olarak kullanırsa bu durumda bütün fakihler, bunların da isabet alabileceği korkusuna bağlı olarak savaşın en düşük yoğunlukta sürdürülmesi gerektiği konusunda görüş birliğine varmıştır. Fakat düşük yoğunluğun derecesini belirleme konusunda ihtilâf edilmiştir. Bazı âlimler, düşmanın bunu bir yöntem haline getirmemesi için anılan siperlerin hedef alınabileceğini belirtirken çoğunluk, ancak savaşa devam edilmemesi durumunda müslümanların mağlûp olması veya daha büyük zarara uğraması söz konusu ise zarureten bu yola başvurulabileceğini belirtmiştir. 12. Cinsiyet ve yaş şartı aranmaksızın her gayri müslimin savaş sırasında veya zimmet anlaşması imzalanmamışsa savaş sonunda esir alınabileceği fakihlerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir (el-Enfâl 8/67-69; Muhammed 47/4). Bununla birlikte esirlere kötü muamelede bulunulması yasaklanmış, barınma ve beslenmelerine özen gösterilmesi,

aile fertlerinin birbirinden koparılmaması, özellikle kadın esirlerin namusu konusunda titizlik gösterilmesi istenmiştir (bk. ESİR).

Savaşın Sona Ermesi. Savaş karşı tarafın İslâm'ı kabul etmesi veya teslim olması, fethin gerçekleşmesi, süreli veya süresiz barış antlaşması yapılması, tahkime müracaat etmek üzere ateşkes antlaşması imzalanması, müslümanların mağlubiyeti veya savaşı bırakması yollarından biriyle sona erer. İslâm hukukçuları bu durumların her biriyle ilgili olarak ayrıntılı hükümler tesbit etmiş ve konuyu hukuk zemininin dışına kaydırmamaya özen göstermiştir. Müslümanlar bakımından bir zaruret veya fayda olmadıkça savaşı kazanacak durumda iken mütareke akdetmenin câiz olmadığı konusunda (Muhammed 47/35) bir fikir birliği bulunmaktadır. İslâm hukukçularının çoğunluğu, gerektiğinde imzalanacak ateşkes ya da nihaî barış antlaşmalarını Hudeybiye Antlaşması'nı örnek alarak on yılla sınırlandırma yönünde bir temayüle sahiptir. Antlaşmaların süresinin yarar-zarar dengesine göre belirleneceğini söyleyen Hanefîler ise şartların gerektirmesi halinde bu sürenin aşılabileceğini öngörmüştür (Mâverdî, s. 63; Kâsânî, VII, 109; Burhâneddin el-Mergīnânî, II, 138; ayrıca bk. SULH). İslâm hukuku açısından geçerli bir savaş sonlandırma yöntemi olan tahkim hükmü (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82; İbn Mâce, "Cihâd", 38; Ebû Yûsuf, s. 218), 1907 Lahey Sözleşmesi'nin 37. maddesinde de yer almıştır (Çelik, II, 345, 352). Savaşın müslümanların yenilgiye uğramasıyla sona ermesi durumunda savaş tazminatı ödemek, vergi vermek vb. şartları içeren antlaşmalar müslüman varlığını koruma adına imzalanabilecektir (Ebû Yûsuf, s. 225; İbn Rüşd, I, 313). Herhangi bir sözleşme yapılmaksızın İslâm ülkesi işgal edilecek olursa bu durumda düşman Şâfiî, Zâhirî ve Zeydîler dışında kalan çoğunluğa göre müslümanların menkul ve gayri menkulleri üzerinde mülkiyet haklarına sahip olur (Vehbe ez-Zühaylî, s. 743). Ülkenin statüsü hakkında ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine mensup müctehidlerle Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, düşman eline geçen İslâm ülkesinin orada küfür hükümlerinin uygulanmaya başlanmasıyla birlikte dârülharbe dönüşeceğini söylerken Ebû Hanîfe bunu üç ayrı şartın birlikte gerçekleşmesine bağlamış, Şâfiî ise böyle bir dönüşümün olamayacağını, o ülkenin dârülislâm niteliğini hiç kaybetmeyeceğini ifade etmiştir (bk. DÂRÜLİSLÂM; Özel, s. 99 vd.; Yaman, İslâm Devletler Hukukunda Savaş, s. 163-164).

İslâmiyet’te, insanlığın karşı karşıya kalabileceği en büyük yıkımlardan biri olduğu kadar insanın doğasından kaynaklanan bir gerçeklik olan savaşın meşruiyet temeli üzerinde önemle durulmuş, hukuk çerçevesinde kalması, tahribatının sınırlı tutulması ve mümkün olduğunca azaltılması için tedbirler öngörülmüş, savaşan-sivil ayırımına özel önem verilmiş ve teamül haline gelen uluslararası uygulamaların adalet fikri çerçevesinde benimsenmesinde tereddüt edilmemiştir. Savaş-barış hukukuyla ilgili düzenlemelerin Batı’da ancak XVII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmasına karşılık müslüman âlimlerce daha ilk fıkıh eserlerinde bu

konuya özel bir bölüm ayrılarak ve erken dönemde devletler hukukuna ilişkin müstakil eserler kaleme alınarak yaptırıma da bağlanmış somut kurallar geliştirilmiş olması, hem genel hukuk tarihi hem de devletler hukuku tarihi açısından ayrıca dikkat çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 41-45; Müsned, I, 393; IV, 402; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-H̱arâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 206, 218, 225, 227; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü’l-H̱arâc, Kahire, ts. (Dârü’t-türâs), s. 28-29, 47-48; Şâfiî, el-Üm, Beyrut 1973, IV, 107-109, 162, 187, 189; VII, 322; a.mlf., Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ebû Üsâme İzzet el-Attâr), Beyrut 1410/1990, s. 351, 390, 402; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1395/1975, s. 34 vd., 39; Sahnûn, el-Müdevvene, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 8, 40; Taberî, İḫtilâfü’l-fuḳahâʾ (nşr. J. Schacht), Leiden 1933, s. 50, 200; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 257, 260-261; III, 70; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 41, 44, 50, 63; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1356, IX,10-13, 21-26; İbn Hazm, el-Muḥallâ, VII, 291-296; XII, 524; Ebû Yaʻlâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 39, 48; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1332, III, 49, 165; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 5, 169; a.mlf., Şerḥu’s-Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid - Abdülazîz Ahmed), Kahire 1958-71, I, 52-55, 78-79, 99, 150-

151, 205; II, 636-637, 687; IV, 1422, 1455, 1458; V, 1853; Kiyâ el-Herrâsî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1405/1985, IV, 177, 375; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, I, 99, 102, 109; II, 876; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 81; VII, 97, 98, 100, 109, 112; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, II, 135, 138; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, I, 307, 313, 327; İbn Kudâme, el-Muġnî, X, 364-368, 509, 543; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 353-354; VIII, 109; XII, 69; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), Kahire 1370/1951, IV, 120; V, 28; Takıyyüddin İbn Teymiyye, es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye, Kahire 1399, s. 59-60, 62; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1983, I, 11; III, 7; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Muḫtaṣaru Tefsîri İbn Kes̱îr (nşr. M. Ali es-Sâbûnî), Beyrut 1402/1981, I, 414; II, 123; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1989, II, 37, 38; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 442, 447, 457; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, VIII, 59, 62, 64; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), III, 109, 112-115, 150; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Beyrut 1973, VIII, 71 vd.; Necîb el-Ermenâzî, eş-Şerʿu'd-devlî fi'l-İslâm, Dımaşk 1930, s. 75; Muammer Raşit Seviğ, Özel Devletler Umumi Hukuku, İstanbul 1945, s. 123-131, 151, 155, 157; Zeki Mesud Alsan, Yeni Devletler Hukuku, Ankara 1950, s. 134-135; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, tür.yer.; Sellected Works of C. Snouck Hurgronje (ed. G. H. Bosquet - J. Schacht), Leiden 1957, s. 72-73; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'şşerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1959, s. 27, 106, 125; Seha L. Meray, Devletler Hukukuna Giriş, Ankara 1965, II, 280, 389, 440, 456, 579-594; Muhammed Hamîdullah, İslâmda Devlet İdaresi (trc. Kemal Kuşcu), İstanbul 1963, tür.yer.; H. Grotius, Savaş ve Barış Hukuku (trc. Seha L. Meray), Ankara 1967, s. 11, 17, 56, 179-243; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, s. 130; Ali Ali Mansûr, eş-Şerîʿatü'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûnü'd-devliyyü'l-ʿâm, Kahire 1971, s. 279, 316, 350; Kâmil Selâme ed-Daks, el-ʿAlâḳātü'd-devliyye fi'l-İslâm ʿalâ ḍavʾi'l-iʿcâzi'l-beyânî fî sûreti't-Tevbe, Cidde 1976, s. 102, 143, 638; Ahmet Reşit Turnagil, İslâmiyet ve Milletler Hukuku, İstanbul 1977, s. 152-153, 162, 252; H. Kruse, Islamische Völkerrechtslehre, Bochum 1979, s. 170; Vehbe ez-Zühaylî, Âs̱ârü'l-ḥarb fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1981, tür.yer.; Ahmet Özel, İslâm Hukukunda Milletlerarası Münâsebetler ve Ülke Kavramı,

İstanbul 1982, s. 42-44, 48, 50-57, 99 vd.; Ârif Halîl Ebû Îd, el-ʿAlâḳātü'l-ḫâriciyye fî devleti'l-ḫilâfe, Küveyt 1983, s. 93, 159, 198; Abdülhamîd Ahmed Ebû Süleyman, İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı (trc. Fehmi Koru), İstanbul 1985, s. 47, 60, 131; Edip Çelik, Milletlerarası Hukuk, İstanbul 1987, I, 141-156; II, 320 vd., 345, 352; Documents on the Laws of War (ed. A. Roberts - R. Guelff), Oxford 1989, s. 29, 35, 137, 377; K. Armstrong, Holy War: The Crusades and their Impact on Today's World, London 1992, s. 1; Enver Bozkurt, Türkiye'nin Uluslararası Hukuk Mevzuatı, Ankara 1992, s. 347-349, 387-391, 502 vd.; Muhammed Hayr Heykel, el-Ḳıtâl ve'l-cihâd fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye, Beyrut 1993, tür.yer.; Tayyar Arı, Uluslararası İlişkilere Giriş, İstanbul 1996, s. 250-263; Ahmet Yaman, İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler, Ankara 1998, s. 111-127; a.mlf., İslâm Devletler Hukukunda Savaş, İstanbul 1998, tür.yer.; M. Boisard, "The Conduct of Hostilities and the Protection of the Victims of Armed Conflicts in Islam", HI, I/2 (1978), s. 6, 8.

Ahmet Yaman

İslâm Tarihi.

Câhiliye döneminde Arap kabileleri su ve otlak peşindeki mücadele, kan davaları, yağmalama gibi sebepler yüzünden devamlı surette birbirleriyle savaşırlardı. "Eyyâmü'l-Arab" denilen kabile savaşları olayların yıl dönümlerinde yapılan kısa süreli çatışmalar şeklinde bazan yıllarca sürerdi. İslâm'ın zuhuruna yakın günlerde Yemen'deki işgalci Habeş gücü hariç Arabistan'da ordu kavramına uygun düzenli bir askerî kuvvet bulunmuyordu. Bir savaş çıktığında silâh kullanabilen erkeklerin tamamı savaşa katılırdı. Yaya ve süvari olarak savaşan Araplar kılıç, hançer, ok, mızrak, balta, topuz, kalkan, zırh ve miğfer gibi klasik silâhları kullanırdı. Bazı kabileler komşu milletlerden mancınık, arrâde, debbâbe, dabr, tırmanma merdiveni ve dikenli tel gibi savaş aletlerini de öğrenmişlerdi.

Savaşlarda kumandanlığı kabile reisi yapar, sancağı da kendisi veya nâibi taşırdı. Hiçbir kural tanımayan bedevî kabileleri ansızın saldırır ve hızlı bir şekilde çekilirlerdi. Komşularının taktiklerinden etkilenen yerleşik kabileler ise bir tertibe göre savaşırlardı. İki tarafın mahir silâhşorlarının teke tek çarpışmasıyla (mübâreze) başlayan savaşlar ok atışlarıyla topyekün

çatışmaya dönüşür, ardından mızraklar ve en sonunda kılıçlarla göğüs göğüse çarpışma halinde devam ederdi. Bu savaşlarda genellikle saldırıp geri çekilme taktiği uygulanırdı. Câhiliye döneminde Bizans ve İran sınır bölgelerinde yaşayan Gassânîler ve Lahmîler gibi Arap kabileleri, bu devletlerin savaş usullerini ve ordunun beş kola ayrıldığı hamîs sistemini öğrenmişlerdi. Diğer milletlerle yaptıkları savaşlarda geri çekilme hattına önem veren Araplar çölü arkalarına alarak savaşır, zor durumda kalacak olurlarsa düşmanlarının kendilerini takip edemeyecekleri çöle çekilirler, yeni hazırlıkların ardından geri gelip tekrar saldırırlardı.

Mekke'de Hz. Peygamber'e ve müslümanlara düşmanlık edip onlara hayat hakkı tanımak istemeyen Kureyş müşriklerinin Medine'ye hicretten sonra da düşmanlıklarını sürdürmeleri üzerine savaşa izin veren âyetler nâzil olmuştur (el-Bakara 2/ 190; el-Hac 22/39-40). Müslüman Arap ordusunun nüvesini oluşturan Resûl-i Ekrem askerleri belli bir şekilde düzenlemek, silâhlandırmak ve savaş teknikleri hususunda yetiştirmek için tedbirler almıştır. Ana hatlarıyla Câhiliye devrinin hamîs sistemini devam ettirmekle birlikte İslâm öncesinde sıkça uygulanan saldırıp geri çekilme yerine düzgün saflar halinde çarpışma (es-Saf 61/4), taktik için geri çekilip tekrar saldırma ve manevraya izin veren kararlı hücum (zahf) (el-Enfâl 8/15-16) usullerini getiren Hz. Peygamber on askerin başına bir arîf, on arîfin üzerine bir nakib görevlendirerek ordusunu birliklere ayırmıştır. Sefere çıkmadan önce askerlerini karargâhta toplar ve teftiş eder, çatışma öncesinde safları bizzat düzenlerdi. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde Resûl-i Ekrem'in sistemine bölük ve tabur sisteminin de eklendiği, bu sistemin ilk defa Yermük Savaşı'nda Hâlid b. Velîd tarafından uygulandığı bilinmektedir.

Resûlullah zamanında müslümanlar İran ve Bizans'tan yeni silâhlar ve savaş teknikleri öğrenmiştir. Hayber'de çok sayıda mancınık ve debbâbe ele geçiren Hz. Peygamber onları Tâif Muhasarası'nda kullanmış, Hendek Gazvesi'nde de İran asıllı Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesiyle Medine'nin etrafına Araplar arasında bilinmeyen hendek kazdırarak savunma taktiği uygulamıştır.

Düşman hakkında bilgi edinmek, amaç ve hedeflerini önceden öğrenmek için keşif kolları çıkarır ve casuslar yollar, bu görevde gerektiği zaman müslüman olmayan kimselerden de yararlanırdı (Buhârî, "Menâḳıbü'l-

enşâr”, 45). Resûl-i Ekrem bütün sefer ve savaşlarında gizlilik prensibine uymuş, hazırlıklarını son derece gizli yürütmüştür. İntikal sırasında da buna dikkat ederek meselâ Bedir’e giderken develerin çanlarını çıkarttırmış ve kılavuz yardımıyla zaman zaman bilinmeyen yollar izlemiştir. Hemen hemen bütün seferlerinde uyguladığı bir başka gizlilik taktiği de son ana kadar harekâtın hedefini saklaması ve anlaşılmasını önlemek için başka yönlere birlikler göndermesidir. Nitekim Mekke’nin fethi sırasında Suriye yönünde Batn-ı İdam’a bir askerî birlik yollamış, ordusuyla Merrüzzahrân vadisine geldiğinde o gece askerlerini olduğundan daha kalabalık göstermek için çok sayıda ateş yaktırmıştır. Ertesi gün ateşleri gördüğü sırada yakalanıp çadırına getirilen ve orada İslâm’ı kabul eden Kureyş lideri Ebû Süfyân’ın gözünü korkutmak için ordunun geçişini görmesini sağlamıştır. Hendek Gazvesi sırasında İslâm’a yeni giren Gatafân ileri gelenlerinden Nuaym b. Mes‘ûd’u bu durumdan habersiz olan Kureyş ve Gatafân ile Kureyzâ yahudilerinin arasını bozmak için görevlendirmiş ve maksadına ulaşmıştır. Hayber kuşatması öncesinde Gatafân ve Fezâre kabilelerinin düşmana yardım göndermelerini önlemek amacıyla Gatafân topraklarındaki Recî‘e yönelip onları kendi yurtlarını savunma telâşına düşürmüştür.

Hz. Peygamber katıldığı savaşları daima ilk örneği Bedir’de kurulan ve bir muhafız birliği tarafından korunan kumanda çadırından yönetmiş ve genellikle taarruzda bulunarak inisiyatifi elinde tutmuştur. Ancak meşruiyet gerekçesi bulunmayan bir savaşa rıza göstermediği gibi girdiği savaşta da keyfîlikten uzak ve temel hukuk ilkelerine bağlı kalınması için çaba harcamış, özellikle çocuk, kadın ve yaşlıların öldürülmesini kesin biçimde yasaklamıştır. Sefer ve savaş sırasında mümkün olduğu kadar belli renkte sarık ve elbise veya belli işaretler kullanılmasını emreden Resûl-i Ekrem, düzenlediği seriyye ve gazveler için beyaz bayraklar (livâ) ve siyah sancaklar (râye) bağlamıştır. Teklifin düşmandan gelmesi durumunda Câhiliye döneminde yaygın olan mübârezeye izin vermiş, fakat kendisi böyle bir teklifte bulunmamıştır (ayrıca bk. MUHAMMED [Siyasî ve Askerî Kişiliği]).

Daha önceleri birbirlerine karşı düşmanlık duyguları içinde olan Arap kabileleri, gönüllerinin İslâm’da birleşmesi ve Hz. Peygamber’in terbiyesiyle idealist bir iman ordusu haline gelmişler, çöl coğrafyasının

kazandırdığı fizikî dayanıklılıkları sayesinde dönemin en güçlü iki devletine karşı büyük zaferler kazanmışlardır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu iki devletten İran ortadan kaldırılmış, Irak ve İran ile Horasan ve Azerbaycan çevresi İslâm topraklarına katılmıştır. Bizans'a da çok ağır darbeler vurulmuş, Suriye, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika elinden alınmıştır. Hz. Osman'ın halifeliği sırasında güçlü bir donanma oluşturulmuş, Kıbrıs'ı fetheden deniz kuvvetleri, Bizans donanmasına karşı Zâtü's-savârî zaferini kazanarak Doğu Akdeniz hâkimiyetini ele geçirmiştir. Emevîler devrinde İstanbul üç defa kuşatılmıştır. İspanya'nın da fethiyle Resûl-i Ekrem'in vefatının üzerinden bir yüzyıl dahi geçmeden İslâm ülkesi batıda Endülüs tarafından Fransa'ya, doğuda Çin sınırlarına ulaşmıştır. Emevîler döneminde Arap olmayan müslüman askerler ordu içinde önem kazanmaya başlamış, Kuzey Afrikalı Berberîler İspanya'nın, İranlılar'la Türkler Asya topraklarının fethinde büyük rol oynamıştır. Abbâsîler'in ilk yüzyılı içinde ordudaki Türk asıllı askerlerin sayısı giderek artmış, bu savaşçılar büyük zaferlerin kazanılmasında en etkili unsur haline gelmiştir.

İslâm ordusunun yürüyüşünde birliklerin tertibi arazinin durumuna göre ayarlanıyordu. Ordugâh seçimine önem verilir, müdafaa imkânlarına, suya yakınlığına ve hayvanlar için otlağının bulunmasına dikkat edilirdi. Konaklamanın uzun sürmesi durumunda ordugâh bir hendekle çevrilirdi. Askerler yazın çadırlarda, kışın ahşap barakalarda kalırdı. Savaş düzenine girerken öncü ve artçı birlikler esas kuvvetlerle birleşir, savaş hattı güçlü bir merkez ve iki kanat halinde tanzim edilirdi. Savaş sırasında kumandanın çadırı ve sancağı merkezde bulunurdu. Genellikle üç sınıfa ayrılan birlikler savaş alanında önde okçular ve tatar-yaycıları, onların ardında mızrak, kılıç ve kalkanla savaşan piyadeler, en arkada ise süvariler olmak üzere dizilirdi; bazan da ordu bölükler halinde sıralanırdı (Parry, sy. 28-29 [1975], s. 198).

Savaşlarda genel olarak dört muharebe taktiği uygulanırdı. 1. Saldırıp geri çekilme. Gayri nizamî savaş veya çete harbi de denilen bu yöntemde âniden saldırıya geçen birlikler bir süre çarpışmanın ardından geriye çekilir, fırsatını buldukça bunu tekrarlardı. İbn Haldûn, bu taktikle savaşan askerler için ordunun arka tarafında bir barikat oluşturulduğunu ve geri çekilen birliklerin bunu korunak olarak kullandıklarını belirtmektedir. 2. Düz hat. Bu taktiğe göre merkez, sağ kanat ve sol kanat birlikleri yan yana yer alır, artçılar ise bu hattın arkasında bulunurdu. 3. Hilâl. Ordunun hilâl şeklinde

düzenlendiği bu taktikte sağ ve sol kanatlar az ileride, merkez kuvvetleri biraz geride yer alırdı. Bu düzende merkezin gücü artarken kanatlar zayıflar, artçı birlikler iki kanada yardım ve takviye için görevlendirilirdi. Türk ve Moğollar'dan alınan ve bozkır taktiği de denilen bu yöntemle kaçar gibi yapılarak pusuya düşürülen düşman kuvvetleri hilâl şeklinde kuşatılırdı. 4. Eğik hat. Bu düzende sağ ve sol kanatlar hafif geride, merkez birlikleri ise ileride yer alırdı. Merkezin zayıf, kanatların kuvvetli olduğu bu düzenin zorunlu olmadıkça kullanılmadığı bilinmektedir. Kullanıldığında ise merkezin kanatlarca takviyesi yoluna gidilir veya biraz önüne herhangi bir hücumu püskürtmek için iki bölük süvari birliği yerleştirilirdi.

Türk birlikleri, yürüyüş halindeki düşman ordusunu tuzağa düşürme veya âni saldırılar düzenleyerek önceden hazırlanmış olan tuzak bölgelerine çekme hususunda büyük beceri sahibiydi. Selçuklular süratli manevralara dayanan savaş taktiklerini benimsemişti. Süvari birlikleri dalgalar halinde saldırır ve karşı tarafı yoğun bir ok yağmuruna tutardı. Daha sonra süratle geri çekilirken küçük birlikler halinde dağılarak düşmanı üzerlerine çeker ve pusuda bekleyen diğer süvarilere yanlardan ve arkadan saldırmaları için ortam hazırlardı. Özellikle İlhanlılar ve Memlükler şaşırtıcı mücadele ve çevirme teknikleriyle, başarılı pusularıyla, yüksek manevra kabiliyetleriyle ve mükemmel okçuluklarıyla ün yapmışlardı. Savaşlar süvari birliklerinin hareketliliklerini, mükemmel biniciliklerini, en önemli silâhları olan oku kullanmadaki maharetlerini ve savaşların kaderini belirlemedeki tartışılmaz üstünlüklerini açığa çıkarmıştır. Dolayısıyla manevralarda hızlı ve seyyal, okçulukta mahir süvari birlikleri önem kazanmıştır. Savaşçılık tarihinde köklü değişiklikler yapan asıl gelişme ise ateşli silâhların icadıyla olmuştur (bk. SİLÂH; ayrıca bk. ORDU).

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren askerlik ve savaş konularıyla ilgili çok çeşitli eserler kaleme alınmıştır. III. (IX.) yüzyılın başlarında vefat eden Hersemî'nin Muḫtaṣaru siyâseti'l-ḥurûb adlı eseri bunların

ilklerindendir. C. Avvâd, bu alanda yazılmış olan klasik kaynaklarla birlikte Arapça ve Batı dillerinde kaleme alınan araştırmalar hakkında yaptığı bibliyografik çalışmada 7000 civarında kitap ve makale tesbit etmiştir (Meṣâdirü't-türâṡi'l-ʿaskerî ʿinde'l-ʿArab, tür.yer.).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Cihâd”, 1, 2, 112, 125, 138, 157, “Îmân”, 18; Müslim, “Cihâd”, 2, 17-19, 20, “Îmân”, 80, “İmâre”, 108, 122, “Birr”, 5; Ebû İshâk el-Fezârî, es-Siyer (nşr. Fâruk Hamâde), Beyrut 1408/1987, s. 118-144; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 490-492, 796-800, 812-814; III, 925-927, 936-937; İbn Hişâm, es-Sîre, tür.yer.; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 12, 14, 15, 17, 38-40, 66-71, 74-77, 133-135, 157-158, 165-166; İbn Abdürrabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, Kahire 1949, I, 127, 130-132; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye, Kahire 1973, s. 35-36; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 2-8, 30-52; a.mlf., Şerḥu Siyeri’l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, I, 213; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meʿâd, Kahire 1950, III, 38-40; İbn Haldûn, el-ʿİber, I, 226-229, 288; III, 238; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), XIII, 113-119; Majid Khadduri, War and Peace in the Law of Islam, Baltimore 1955, tür.yer.; a.mlf., “Ḥarb”, EI² (İng.), III, 180; Abdürraûf Avn, el-Fennü’l-ḥarbî fî ṣadri’l-İslâm, Kahire 1961, s. 212-213, 241-243, 250, 254; Abdul Hameed Siddiqi, Jihād in Islam, Lahore 1979, s. 1-29; Muhammed Hamîdullah, Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1981, s. 65, 70, 77, 135; a.mlf., İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1424/ 2003, II, 993-1004, ayrıca bk. tür.yer.; C. Avvâd, Meṣâdirü’t-türâs̱i’l-ʿaskerî ʿinde’l-ʿArab, Bağdad 1401/1981, I-II; Cemâl Yûsuf el-Halefât - Bahâeddin M. Es‘ad, el-ʿAskeriyyetü’l-İslâmiyye ve ḳādetühe’l-ʿiẓâm, Zerkā (Ürdün) 1983, s. 57-138, ayrıca bk. tür.yer.; Mahmûd Şît Hattâb, el-ʿAskeriyyetü’l-ʿArabiyyetü’l-İslâmiyye, Beyrut-Kahire 1403/1983, s. 31-38; Hâlid Câsim el-Cenâbî, Tanẓîmâtü’l-ceyşi’l-ʿArabiyyi’l-İslâmî fî ʿaṣri’l-Ümevî, Bağdad 1984, s. 164-204; Vefîk ed-Dakdûkī, el-Cündiyye fî ʿahdi’d-devleti’l-Ümeviyye, Beyrut 1985, s. 135-142, 164; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 201-219; Ahmed Abdürabbih Mübârek, el-ʿAḳīdetü’l-ḳıtâliyye fi’l-İslâm, Zerkā (Ürdün) 1986, s. 87-110, 111-181; Necati Ulunay Ucuzsatar, Tarih Boyunca Türk Harp Sanatı Taktik ve Stratejisi, Ankara 1986-90, I, 200-225; II, 10-11; Nu‘mân Sâbit, el-ʿAskeriyye fî ʿahdi’l-ʿAbbâsiyyîn (nşr. Hâmid Ahmed el-Verd), Bağdad 1987, s. 193-209; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 65-112; a.mlf., “Abbâsî Kara Ordusunun Muhârebe Harekâtı”, Ondokuz Mayıs

Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 2, Samsun 1987, s. 130-144; Bessâm el-Aselî, el-Mez̠hebü'l-ʿaskeriyyü'l-İslâmî, Beyrut 1413/1993, s. 7-100, 275-345, ayrıca bk. tür.yer.; E. Landau-Tasseron, "Features of the Pre-Conquest Muslim Army in the Time of Muhammed", The Byzantine and Early Islamic Near East (ed. A. Cameron), Princeton 1995, III, 299, ayrıca bk. tür.yer.; Sohail H. Hashmi, "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace", The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives (ed. T. Nardin), Princeton 1996, s. 146-165; M. Abdülhafîz el-Menâsîr, el-Ceyş fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsiyyi'l-evvel, Amman 1420/2000; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 373-393, 483-506; V. J. Parry, "İslam'da Harb Sanatı" (trc. Erdoğan Merçil - Salih Özbaran), TD, sy. 28-29 (1975), s. 195-218; a.mlf., "Ḥarb", EI² (İng.), III, 190-194; E. Tyan, "Djihād", a.e., II, 538-539; Cl. Cahen, "Ḥarb", a.e., III, 181-184; D. Ayalon, "Ḥarb", a.e., III, 184-190; C. E. Bosworth, "Ḥarb", a.e., III, 194-198; S. A. A. Rizvi - J. Burton-Page, "Ḥarb", a.e., III, 198-203; Ahmet Özel, "Cihad", DİA, VII, 527-531.

Mustafa Zeki Terzi

Osmanlı Dönemi.

Osmanlı Devleti'nin varlık cevherinin savaş olduğu düşüncesi tarihçiler arasında yaygın bir kanı olagelmiştir. Osmanlılar'ın Balkanlar'da 100 yıl süren yayılmaları (1352 yılında Gelibolu yarımadasını köprü başı tutmalarıyla başlar) ve ilk büyük zaferleri olan İstanbul'un fethi âdeta "Osmanlı emperyalizmi"nin tezahürleri diye kabul görür. Bu tür iddialar ileri sürülürken aynı dönemin, İngiltere ve Fransa arasında benzer kaygılara (toprak ve şan kazanma) dayalı olarak cereyan eden Yüzyıl savaşlarına tanıklık ettiğinin unutulmaması gerekir. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin 600 yıllık varlığının büyük kısmında savaş gerek Osmanlılar'ın gerekse Avrupalılar'ın yaygın ve doğal bir parçası durumundadır. 1450-1800 arasını kapsayan erken modern çağ savaşların yoğunlaştığı bir döneme işaret eder. Avrupa güçleri, XVI. yüzyılın yirmi beş senesi ve bir sonraki yüzyılın yedi senesi hariç iki yüzyıl boyunca birbirleriyle sürekli savaş halindeydiler. XVII. yüzyılda İspanya her dört yılının üçünde, İsveç ve Avusturya Habsburgları ise her üç yılın ikisinde savaşmıştır. Savaşlar daha da uzamış ve genellikle bütün büyük Avrupa güçlerinin katılımına sahne olmuştur.

1500’lerden itibaren savaşların toplum üzerindeki etkisi, uzayan çatışmalar ve sürekli büyüyen ordular sebebiyle eskiye göre daha hissedilir hale gelmiştir. Zira bu ordular maaş ve iâşe masraflarının ağırlığı bir yana araziyi de harap etmekteydi. XVI ve XVII. yüzyıl ordularında % 20-30 dolaylarında bir ölüm oranı olağan karşılanmaktaydı. Otuzyıl savaşları veya Napolyon savaşları gibi uzun soluklu çatışmalarda kıtlık ve hastalık kaynaklı sivil ölümler hesaba katıldığı takdirde en düşük zayiat rakamları birkaç milyonu aşmaktadır. Bu tablo karşısında Osmanlılar haddinden fazla savaşçı görünmemektedir. Ayrıca Osmanlı savaşlarının yol açtığı yıkım da emsalsiz değildir.

Osmanlılar için 1300’lerden 1550’lere kadar olan dönem, özellikle Ankara Savaşı ve ardından gelen Fetret devri gibi bazı sendelemeler hariç bir yayılma çağıydı. XVI. yüzyıl ise İspanya ve Avusturya Habsburgları ile Akdeniz ve Macaristan’da süregiden üstünlük mücadelesi ve Safevîler’le Doğu Anadolu, Azerbaycan ve Irak’ta girişilen rekabetle şekillenmişti. Osmanlılar, XVI. yüzyılda hasımlarına karşı en azından karada askerî üstünlüklerini ispatlamışken XVII. yüzyılda askerî gelişmede sorunlar baş göstermiş ve yüzyıl sonunda Osmanlılar, Macaristan’ı Habsburglar’a bırakmak zorunda kalmıştır. Ancak Habsburglar, Balkan fütuhatına girişecek kadar güçlü olmadıklarından iki hasım arasındaki yeni sınırı Tuna nehri oluşturmuştur. Doğu cephesinde Osmanlılar, Safevîler’e karşı fetihlerini pekiştirmiştir. 1555’te çizilen ve 1639’da değiştirilen sınır genel hatlarıyla I. Dünya Savaşı’na kadar oldukça istikrarlı biçimde varlığını korumuştur. XVIII. yüzyıl yeni bir hasmın, Osmanlı ordularını 1768-1774 savaşında yenen Rusya’nın sahneye çıkışına tanıklık etmiştir. XIX. yüzyılda Ruslar’a karşı Osmanlı yenilgileri devam etmiş ve Ruslar’ın Balkanlar’daki ileri harekâtları Osmanlılar’ın Balkanlar’dan çekilmesi sonucunu doğurmuştur. Bütün bu gelişmeler, Osmanlılar’ın ve rakiplerinin askerî becerilerinde köklü değişimler olduğuna işaret etmektedir. Bunlar askerî, iktisadî ve idarî alanlarda reformlara kapı açtığı gibi imparatorluk halkları için de önemli sonuçlar doğurmuştur.

Osmanlı Devleti’nin ilk zamanlarında orduyu teşkil eden asıl unsurlar sırasıyla Osmanlı beyinin askerî maiyeti veya muhafızları, Osmanlılar’a destek veren Türkmen aşiretlerinden sağlanan süvari kuvvetleri ve sefer zamanı hizmete çağrılan köylülerdi. Beyin askerî maiyetinin kul ve nöker

denilen üyeleri, XV. yüzyılda Osmanlı askerî teşkilâtının ana dayanağı haline gelecek olan maaşlı kuvvetlerin (kapıkulu ordusu) öncüleriydi. Osmanlı yandaşı Türkmen boylarının kuvvetlerine ise ganimetten bir pay ve fethedilen topraklara yerleşme hakkı verilmekteydi. Karşılık olarak tasarruflarında bulunan toprakla orantılı biçimde asker sağlamaları bekleniyordu ki bunlar sonradan taşra kuvvetleri olan timarlı sipahilere dönüşmüştür.

Selçuklular'ın iktâ ve Bizans'ın "pronoia" dirliğine benzer şekilde Osmanlı timarının temel işlevi askerlerin ve bürokrasinin geçimini sağlamaktı. Diğer taraftan Osmanlılar askerî dirlikleri, fethedilen halkları imparatorluğun askerî-bürokratik teşkilâtına

dahil etmek için kullanmıştır. XV. yüzyıldan kalma Osmanlı tahrir defterleri Balkanlar'da çok sayıda hıristiyan timarlı olduğunu göstermektedir. Bunlar, yeni düzeni kabul ederek ve Osmanlı Devleti'ne askerî ve idarî hizmetlerde bulunarak eski askerî dirliklerini ve baştinalarını olduğu kadar imtiyazlı sosyal konumlarını kısmen de olsa korumayı başarmıştır. Balkanlar'ın hıristiyan timarlılarının ve oğullarının çoğu voynuk diye adlandırılmıştır. Bu voynuklar Osmanlı öncesi dönemin küçük unvanlı soylularıydı. Yaklaşık 1370 veya 1380'lerden itibaren voynuklardan Bulgaristan, Sırbistan, Makedonya, Teselya ve Arnavutluk'ta çok sayıda bulunmaktaydı. Ayrıca Balkanlar'ın Vlah / Eflak denilen hıristiyan göçebelerinden birçoğu voynuk teşkilâtına dahil edilmiştir.

Maaşlı kullar ve timarlı sipahiler genişlemekte olan devletin ihtiyaçlarına sayıca cevap veremediğinden devlet gönüllü köylü gençlere dönmüş, bu gençler sonradan vergiden muaf tutulan yaya ve süvari müsellem teşkilâtını oluşturmuştur. Sefer esnasında devletten maaş alırlar ve sefer mevsimi bittiğinde köylerine dönerlerdi. Müteaddit seferler ve serhat boylarında süregiden akınlar dolayısıyla erken dönem Osmanlı ordusunun unsurlarından üçüncüsü olan bu teşkilâtı ordunun devamlı bir parçası haline getirme ihtiyacı hâsıl olmuş, böylece bu teşkilâtın dayandığı gönüllülük ilkesi yerini sefer esnasında zorunlu celbe bırakmıştır.

I. Murad, timarlı sipahilerine dokunmadan giderleri doğrudan merkezî hazineden karşılanan askerî kuvvetlerin teşkilâtlanmasında çeşitli

değişikliklere gitmiştir. Müsellemlerin yerini tedrîcen sipahi denilen saray atlıları alırken seferlere piyade olarak katılan, aslen bekâr gençlerden meydana gelen bir çeşit köylü milis kuvveti olan azeblerle yeniçeriler yayaların yerine ikame edilmiştir. Piyade azeblerin askerî araç gereçleri belli sayıdaki vergi mükellefi reâyâ ailelerince karşılanmaktaydı. XV. yüzyılın ortalarından itibaren yaya ve müsellem teşkilâtı ile voynuklar, aşamalı olarak askerî yollar ve köprülerin onarımı ve ateşli silâhların yayılışıyla beraber ordu mühimmatının nakliyesinde kullanılan bir nevi geri hizmet veya yardımcı kuvvetlere dönüşmüştür. Müsellemler hem Anadolu hem Rumeli'de hizmet görürken yayaların vazifelerini Rumeli'de aslen Anadolu'dan gelme göçebe Türkler olan yörükler üstlenmiştir. Bunların Anadolu'dan kaldırılıp Balkanlar'da iskân edilmesi, sürgün denilen ve yeni fethedilmiş topraklardaki Türk asker sayısını ve sadık tebaanın mevcudiyetini arttırma amacını güden Osmanlı iskân siyasetinin bir parçasıdır.

XIV. yüzyılda Osmanlı askerî teşkilâtında görülen en önemli değişiklik şüphesiz Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasıdır. Yeniçeriler, sultanın, maaşını merkezî hazineden alan seçkin piyadeleri olarak Avrupa'nın ilk dâimî ordusuydu ve doğrudan sultanın emrindeydi; tıpkı kendileri gibi maaşlarını merkezî hazineden alan saray sipahileriyle (altı bölük halkı) birlikte sultanın düzenli birlikleri olan kapıkulu ordusunu oluşturmaktaydı. Böylece Osmanlı padişahları, ordu toplayacakları vakit yerel güçlerin aracılığına ve onayına bağlı olan Avrupalı rakiplerinin aksine örgütlü şiddet üzerinde bir tekel kurabilmişlerdir. Öte yandan düzenli ordu önemli olsa bile XVI. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı askerî gücünün başı çeken kısmı hafif süvariler olan akıncılardı. Akıncılar, önceki yüzyıllarda savaş ganimetinden pay alma karşılığında çarpışan serhat gazilerin torunlarıydı.

Ordunun asker mevcudunun ve seferlerde kullanılan askerî kuvvetlerin sayısına dair güvenilir tahminlerde bulunmak zordur. Ancak XVII. yüzyıl sonuna kadar Osmanlılar'ın gerek Avrupa'da gerekse Ortadoğu'daki hasımlarından çok daha fazla sayıda asker çıkarabildikleri kesindir. Vasallarıyla beraber Fâtih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman 70-80.000 civarında askeri seferber etmeye muktedirdiler; halbuki hasımları çok daha az sayıda asker toplayabilmişlerdir.

Osmanlılar ayrıca Avrupa kökenli silâhları ve taktikleri alıp kullanmakta gerçek bir ilgi ve büyük esneklik göstermişlerdir. Ateşli silâhları askerî teşkilâtlarının gelişiminin erken bir döneminde (XIV. yüzyıl sonları) kabul etmekle kalmamışlar, XV. yüzyılın başlarında kapıkulu ordusu dahilinde ayrı bir topçu ocağı kurmak suretiyle baruta dayalı silâhları askerî bünyelerine katmakta başarılı olmuşlardır. Avrupa'da ise topçular, XVII. yüzyılda dahi asker ve zanaatkâr arasında geçici bir kategori olarak kabul görmekteydi. Osmanlılar'ın teknoloji karşısında açık fikirli oluşu kitlesel üretim olanaklarıyla, dışa bağımlı olmayan silâh ve mühimmat sanayisiyle ve daha üstün ikmal kabiliyetleriyle birleşince orduları Avrupalı hasımlarına XV. yüzyıl ortalarında üstünlük sağlamış, bu durum XVII. yüzyıl sonlarına kadar sürmüştür.

XV ve XVI. yüzyıllar büyük fetihler ve coğrafî yayılmaların çağıdır. İmparatorluğun yüzölçümü 1451'de II. Murad öldüğünde 567.000 km^2 iken 1481'de Fâtih Sultan Mehmed'in vefatında 870.000 km^2'ye çıkmıştır. Çaldıran Savaşı'nda (1514) Yavuz Sultan Selim'in topçuları ve yeniçeri tüfekçileri İran Safevîleri'nin ordusunu bozguna uğratmış, 1516'da Osmanlılar Doğu Anadolu'yu ilhak etmiş ve Memlük ordusunu Halep'in kuzeyinde Mercidâbık'ta yok etmiştir. 1517'de Kahire yakınlarındaki Ridâniye'de ikinci bir darbe daha vurup Mısır ve Suriye'ye hâkim olmuştur. Saltanatının sonlarında Yavuz Sultan Selim 1,5 milyon km^2'lik bir imparatorluğa hükmetmekteydi. Kanûnî Sultan Süleyman'ın fetihleri Macaristan, Irak ve İran'ın büyük kısmını imparatorluğa katarak toplam yüzölçümünü neredeyse 2,5 milyon km^2'ye çıkarmıştır.

Bu fetihler, daha Fâtih Sultan Mehmed zamanında etkileyici büyüklüğe ulaşan Osmanlı donanmasının desteği olmadan yapılamazdı. Osmanlılar, 1470 yılında Ege'de Venedik idaresindeki Negroponte'ye (Eğriboz) düzenledikleri deniz seferinde 280 adet kadırga ve kalyata, 1475'te Cenevizliler'in elinde bulunan Kırım liman şehri Kefe'ye karşı ise 120'si kadırga, gerisi kalyata, barça ve diğer tipte toplam 380 gemi kullanmıştı. Osmanlı donanması II. Bayezid zamanında daha da büyüyüp güçlenmiştir. Öyle ki bu padişahın emrinde imparatorluğun çeşitli limanlarında (Galata, Gelibolu, Adriyatik'te Avlonya ve Sakız'da) olmak üzere değişik tiplerde 150 gemi vardı. XVI. yüzyıl başlarına kadar ilk tersanelerinin kurulduğu Gelibolu gemi yapım ve onarımı için önemini korumuşken bu tarihten sonra

Haliç kıyısındaki Tersâne-i Âmire başlıca gemi yapım ve onarım merkezi haline gelmiştir. 1550'lerde burada aynı anda 250 gemi kızağa çekilebiliyordu. Bunların yanında Marmara'da İzmit, Karadeniz'de Sinop ve Samsun, Kızıldeniz'de Süveyş, Fırat'ta Birecik ve Şattülarap'ta Basra başka tersanelere sahipti. Küçük tersaneler de eklenirse yetmiş civarında Osmanlı gemi yapım tesisinin var olduğu anlaşılır.

Akdeniz filosu Osmanlı donanmasının çekirdeğini oluşturuyordu ve aynı zamanda Cezayir (Ege adaları) beylerbeyi olan kaptan-ı deryânın idaresindeydi. Bu filodan bağımsız olarak küçük filolar da bulunmaktaydı. Kuzey Ege'yi muhafaza eden Kavala kaptanı, Midilli sancak beyi ve hayatî derecede önemli Mısır-İstanbul güzergâhını koruyan Rodos sancak beyi,

İskenderiye'de üslenmiş Mısır filosu ile Süveyş filosuna kumanda eden Mısır kaptanı, Kızıldeniz girişini muhafaza eden Yemen kaptanı hep kendi küçük filolarına sahiptiler. Bunun dışında Tuna ve kolları ile Dicle, Fırat ve Şattülarap'ta ince donanmalar işlemekteydi. Bu donanmaların sahip olduğu insan gücü dikkat çekicidir. 1110 (1698-99) yılında Şattülarap'ta her birinde yetmiş levent bulunan altmış firkate vardı ki bu 4200 askerlik bir savaş gücü demektir.

Genellemeci bakışla yapılan değerlendirmelerde Osmanlılar'ın Avrupa coğrafyası ve siyaseti hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıkları yargısı sık sık tekrarlanır. Ancak yeni çalışmalar, İstanbul'un gerek merkezî idareye gerekse taşra idarelerine düşmanları hakkında yeteri kadar bilgi akmasını sağlayan çok katmanlı bir istihbarat toplama sistemine sahip olduğunu ortaya koyar. Mevcut deliller, Osmanlı yöneticilerinin coğrafyadan anladığını ve daha büyük stratejik hedefler bağlamında siyaset güttüğünü düşündürür. Bu durumun örnekleri, Karadeniz kıyısının ve Tuna deltasının 1480'lere kadar süren tedrîcî fethinde ve Tuna, Dicle, Fırat gibi ana nehir yolları boyunca stratejik önemi haiz kalelerin yapılmasında görülebilir. Avrupa tarafında Osmanlılar Tuna'nın önemini daha XIV. yüzyılda takdir etmişler ve sonraki 150 yıl içinde nehir boyunca uzanan hayatî kaleleri ele geçirmişlerdir (bu kaleler Silistre 1388, Rusçuk 1393, Niğbolu 1395, Vidin 1396, Güvercinlik 1427, 1458, Semendire 1439, 1459, Kili 1484, Belgrad 1521, Petrovaradin 1526, Budin 1541 ve Estergon'dur 1543). Belgrad ve Budin, Osmanlı idarî merkezleri haline gelmiş, ayrıca bunlar Macaristan'ın

Habsburg idaresinde kalan yukarı kısmına ve Avusturya'ya düzenlenen seferlerde lojistik üs görevi yapmıştır. Osmanlılar Tuna'da ayrıca birçok tersane kurmuştur. Bunlardan Semendire ve İzvornik'te, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1540'lar ve 1560'lardaki seferleri için her defasında ayrı ayrı 200-250 kadar nehir teknesi yapılmıştı.

Mısır'ın fethi (1517) ve hazine gelirlerinin üçte birinin buradan sağlanması, Kahire-İstanbul arasındaki deniz yollarının denetimini ve Doğu Akdeniz'in bütün husumet merkezlerinden ayıklanmasını bir zorunluluk haline getirmiştir. Saldırgan Saint Jean şövalyelerinin üssü olan Rodos'un fethiyle (1522) Venediğin elinde bulunan Kıbrıs'ın fethi (1571) bu sebeple stratejik açıdan kaçınılmazdı. Cezayir ve Tunus'taki Berberî devletlerin korsanlarının devlet hizmetine alınması, Osmanlı donanmasını daha da güçlendirmenin akıllıca olduğu kadar ekonomik bir yoluydu. 1533'te Kanûnî Sultan Süleyman, sonradan zaferleriyle Osmanlılar'ın Doğu Akdeniz'in hâkimi olmasını kolaylaştıran Cezayir hâkimi Barbaros Hayreddin'i kaptanpaşalığa tayin etmiştir.

Osmanlı stratejik düşüncesinin bu fetihler ve ana nehir yollarının denetimi dışında diğer bâriz örnekleri, II. Selim'in ve Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'nın Don-Volga ve Süveyş Kanalı projeleridir. Don-Volga Kanalı projesiyle Sokullu Mehmed Paşa Moskoflar'ı (Ruslar'ın o zamanki adı) Astrahan ve Aşağı Volga'dan atmayı, Osmanlı Karadeniz filosunu Hazar'a geçirmek suretiyle Safevî İran'a kuzeyden saldırıp Şirvan eyaletini fethetmeyi umuyordu. Ayrıca Osmanlılar, Aşağı Volga'nın bozkır ve ormanlarını denetim altına alarak bol miktarda tahıl, at ve keresteye sahip olacak, bu serhatteki stratejik konumlarını güçlendirecekti. Süveyş Kanalı ile birlikte İstanbul ana Akdeniz donanmasını Kızıldeniz ve Hint Okyanusu'na çıkarıp buradaki Portekiz yayılmasını durdurmayı hedeflemişti. Bu kanal projeleri gerçekleşmemekle beraber Osmanlılar'ın strateji düşüncesine sahip olduklarına işaret eder. Öte yandan bu tip iddialı projelerin Avrupa'da da başarısız olduğunu unutmamak gerekir. Büyük Petro'nun Volga ve Don nehirlerini bağlama projesi başarısızlıkla sonuçlanmış, bu proje, Sovyetler'in 1948-1952 arasında Volgograd'ın güneyinde Volga-Don Gemi Kanalı'nı inşa etmelerine kadar hayata geçirilememiştir. Diğer bir örnek Ren-Maas kanal projeleridir. İlk defa İspanya Habsburgları'nca 1626-1629 arasında ve sonradan Napolyon

tarafından 1804'te girişilen teşebbüsler pahalıya patlamış ve hüsranla sonuçlanmıştır.

XVI. yüzyıl sonunda Osmanlı ordusu hareket çapının limitlerine ulaşmıştı. Bütün cephelerde bir güç dengesi kurulmuş, savaşlar daha uzun ve yıpratıcı hale gelmiştir. Bu savaşlardan Macar serhaddinde Uzun savaşlar (1593-1606), Transilvanya / Erdel'deki savaş (1658-1660) ve Kutsal İttifak'a karşı girişilen savaş (1684-1699); doğu serhaddinde Safevî İran'a karşı yürütülen savaşlar (1570-1592, 1603-1611 ve 1623-1639) ve Akdeniz'de Girit savaşı (1645-1669) daha önce görülmemiş sayıda asker, silâh, erzak ve para gerektirmiştir. Hiçbir serhat eyaleti sadece yerel gelirleriyle kendini savunmaya muktedir olmadığından imparatorluğun uzun sınırlarının savunulması gittikçe daha masraflı hale gelmiştir. 1592'den itibaren merkezî hazine hemen her malî yılı açıkla kapatıyordu ki Osmanlılar'ın 1579'dan 1611'e kadar durmadan savaştıkları (Avusturya Habsburgları'na, Safevî İran'a ve Anadolu'daki Celâlî isyancılarına karşı) göz önünde bulundurulursa bu şaşırtıcı olmaktan çıkar.

XVII. yüzyıl, timarlı sipahilerin yok olmaya yüz tuttuğu ve bir zamanların yenilmez yeniçerilerinin askerî becerilerinin köreldiği bir çağdır. Yeniçeri istihdamının asıl yöntemi olan devşirme sisteminin de hükmü kalmamıştır. XVII. yüzyıl sonuyla beraber Avrupa'da askerî devrim diye bilinen kapsamlı askerî ve ardından idarî ve malî reformlar sayesinde hasımları Osmanlılar'ınkine sayıca yakın düzenli ordular kurmuştur. Avrupalı kuvvetler bu dönemlerde daha nitelikliydi, iâşe sistemleri daha verimli işliyordu ve daha iyi bir kumanda kademesiyle profesyonel askerî bürokrasiye sahipti. 1699'da Macaristan'ın kaybı güç dengelerinde büyük değişikliklerin ilk işaretiydi. XVIII ve XIX. yüzyılların Osmanlı askerî tarihi Rus-Osmanlı savaşlarıyla, XIX. yüzyıl sonlarına kadar süren toprak kaybıyla, bunun ardından Balkanlar'da Osmanlı idaresinin çöküşüyle ve devamlı surette Osmanlı ordusunu ve idaresini modernleştirme çabalarıyla şekillenmiştir.

Klasik Osmanlı ordusunun savaş tarzı ve taktiği, ateşli silâhların devreye girişine kadar bozkır savaşçılarının bilinen vurkaç saldırılarına dayalı bir mahiyet arzetmiştir. Esasen erken Osmanlı ordusunun savaş tarzı hakkında bilgiler oldukça kısıtlıdır. Pachymeres ve Kantakuzenos gibi Bizans

kaynaklarından anlaşıldığına göre Osman Gazi ve Orhan Gazi dönemindeki savaşlarda aşiret atlı birliklerinden oluşan Osmanlı ordusunun en etkin taktiği sürpriz saldırılardan ve düşmanı pusuya düşürmekten ibaretti. Düzenli Bizans ordularına nazaran sayıları daha az ve Bizans kuvvetlerine karşı savaş tecrübesi henüz yeterli olmayan Osmanlı güçleri meydan muharebelerinden ziyade beklenmedik anlarda yapılan yıpratıcı saldırıları tercih etmişlerdir. Bizans kuvvetlerini bu taktiği uygulayarak bozguna uğrattıktan sonra Osmanlı atlıları, daha önceden yaptıkları keşifler sonucu çevrede tesbit ettikleri güven ve savunma sağlayan yerlere geri çekiliyorlardı.

Yeniçeri, topçu, top arabacıları, humbaracı, cebeci ocaklarını ve altı bölük halkı denilen kapıkulu süvarilerini ihtiva eden merkez kuvvetleriyle timarlı sipahilerinden

oluşan klasik Osmanlı ordusunun gerek meydan muharebelerinde gerekse kuşatmalarda uyguladığı taktik hakkında XV ve XVI. yüzyıllara ait Osmanlı kaynakları ve yabancı kaynaklar yeterince bilgi verir. Osmanlı ordularının meydan muharebelerinde kullandıkları en meşhur ve üzerinde en çok durulan saldırı taktiği, bozkır, Turan veya hilâl taktiği adıyla bilineniydi. Hilâl şeklinde düzenlenen Osmanlı ordusunun merkezinde başta padişahı da koruyacak olan, XV. yüzyılların ortalarında ateşli silâhlarla donatılmış yeniçeri ocakları, önlerinde ise azebler yer alıyordu. Eyalet sipahileri sağ ve sol kanatta yerleştirilmişti. Düşman kuvvetlerinin hücumunu müteakip Osmanlı ordusunun orta kısmı bozguna uğramış izlenimi vererek geri çekiliyor, onları takip eden düşman güçleri Osmanlı toplarının menziline girdikten sonra top ateşiyle karşılanıyordu. Bu arada ön sıradaki azebler kenarlara çekiliyor, sağ ve sol kanattaki eyalet süvarileriyle birlikte düşmanın etrafını çembere alıp onları imha ediyordu. Osmanlılar’ın, bilinen hilâl taktiğini daha da karmaşık bir şekle sokarak Macarlar’a ve Avrupa Haçlıları’na karşı Niğbolu (798/1396), II. Kosova (852/1448) ve Mohaç (932/1526) gibi savaşlarda, ayrıca kendilerine benzer taktiği uygulayan Safevî ile Memlükler’e karşı Çaldıran (920/ 1514), Mercidâbık (1516) ve Ridâniye (1517) meydan muharebelerinde başarılı bir şekilde tatbik ettikleri ileri sürülür. Adı geçen zaferlerin bazılarında klasik Osmanlı taktiğinin önemi inkâr edilemezse de bunun yanı sıra bu meydan savaşlarının sonucunun belirlenmesinde diğer faktörlerin hilâl ve sahte

ric‘at taktiği kadar önemli olduğu, hatta bazan bundan daha büyük rol oynadığı anlaşılmaktadır. Meselâ II. Kosova Muharebesi’nde Osmanlı sayısal üstünlüğün yanı sıra muharebeye ikinci gün Anadolu birliklerinin taze ve dinlenmiş olarak katılması, Macarlar’ın ise yanlış istihbaratlarından dolayı uyumadan sabahlamaları ve yorgun olmaları, Osmanlı kanadını dağıtan Macar ağır süvarilerinin hücumuna yeniçerilerin başarı ile karşı koyması ve Macarlar’ı kuşatması, bazı Macar birliklerinin paniğe kapılması ve Eflak kuvvetlerinin teslim olması önemli sebepler içinde yer alıyordu. Mohaç Savaşı’nda ise Osmanlılar klasik taktiklerini uygulamadılar. Zaferlerini her şeyden önce aşırı kuvvet ve silâh üstünlüklerine, Macarlar’ın düşüncesizce giriştikleri çapulculuğa, tüfekli yeniçerilerin yarılmaz duvarına ve yok edici ateş güçlerine borçluydular. Haçova Meydan Muharebesi’ni (1005/1596) Osmanlılar hıristiyanların sahip oldukları kuvvet ve taktik üstünlüğüne rağmen kazanmışlardı. Gerek hıristiyan gerekse Osmanlı kaynaklarına göre bu savaşta dikdörtgen şeklinde oluşturulmuş ve “kontramarş” (contre-marcsh) taktiğini izleyen hıristiyan tüfekli piyadelerinin ateş gücü karşısında Osmanlı kuvvetleri çaresiz kalmış, savaşın bu erken safhasındaki üstünlüklerinin ardından hıristiyan paralı askerleri çapulculuğa ve talana başlamışlardır. Halbuki muharebenin kaderi henüz belli olmamış, Osmanlılar’ın yalnızca sağ kanadı bozguna uğramıştı. Sol kanat ve merkezde padişahı koruyan yeniçeriler dayanıyordu; bunlar hıristiyanları tüfek ateşleriyle geri püskürttüler ve zaferi sağladılar. Sözü edilen meydan savaşlarında Osmanlı başarılarının sebepleri arasında sayısal üstünlük, padişahın ve yeniçerilerin mukavemeti, bunun sağladığı psikolojik üstünlük, hıristiyanların aceleci taarruzu, disiplinsizliği, Osmanlı ordugâhında giriştikleri çapulculuk ve talan gibi faktörler Osmanlı hilâl taktiği kadar önemli rol oynamıştır. Ancak Haçova Muharebesi, Mohaç’tan beri Avrupa ve Osmanlı ordu teşkilâtında ve taktiklerinde baş gösteren değişiklikleri ve hıristiyan tüfekli piyadelerin ve taktiğinin üstünlüğünü de yansıtmıştı. Hıristiyanların bu üstünlüğü, 1593-1606 Macaristan savaşının görgü tanığı olan Hasan Kâfî Akhisarî ve Vezîriâzam Yemişçi Hasan Paşa gibi gözlemciler tarafından farkına varılmıştı.

Bunun yanında Osmanlılar, Avrupa’da Otuzyıl savaşlarında denenen askerî gelişmeler ve yenileşmeler, yeni silâh ve taktikler hakkında yeterli deneyim elde edemediler. Nitekim XVI-XVII. yüzyıl kale kuşatmalarında teşkilâtlanmış Osmanlı kuvvetleri, yeni savaş taktiğini kullanan ve giriştiği

ekonomik ve askerî reformlar sonucunda artık Osmanlılar'a benzer büyüklükte olan Avrupa ordularına karşı XVII. yüzyıl sonunda Macaristan'daki meydan muharebelerinde birbiri ardına bozguna uğramaya başladı. 1683 ile 1697 tarihleri arasındaki giriştikleri on beş önemli meydan muharebesinden Osmanlılar yalnız ikisini kazanabildiler. Bunun ardından XVIII. yüzyılda askerî sistemlerini yeniden teşkilâtlandırarak Avrupalı güçlere karşı denge kurmaya çalıştılar. Fakat artık karşılarında genellikle kurdukları ittifaklarla birkaç cepheden birden harekete geçen büyük güçler vardı.

XVIII. yüzyılın ilk yarısında geleneksel düşmanlarla (Venedik, Avusturya, İran) tutuşulan savaşlar karışık sonuçlanmışken yüzyılın ikinci yarısında Ruslar'la yapılan savaşlar bir seri yıkıcı yenilgi getirmiştir. Yüzyılın ilk yarısında savaş meydanında karşılaşılan başarısızlık içeride siyasî huzursuzluklara yol açmış, iki padişahın (1703'te II. Mustafa ve 1730'da III. Ahmed) tahttan indirilmesiyle sonuçlanan iki isyan meydana gelmiştir. Yüzyılın ikinci yarısında yenilginin faturası daha ağırdı. Ordunun Rus cephesinde bulunmasından yararlanan âyanlar merkezden gitgide kopmuştur. Yüzyılın sonunda bunların bir kısmı, meselâ Tepedelenli Ali Paşa (Yanya), Pazvandoğlu Osman (Vidin), Karaosmanoğlu ailesi (Batı Anadolu) kendi özel mülklerine ve birliklerine sahipti. Hatta merkezden bağımsız dış politika dahi gütmeye başlamışlardı. XIX. yüzyıl başında merkezî idare imparatorluğun dış çeperinde yer alan birçok bölgede denetimini kaybetmişti. Suûdîler'in emrindeki Vehhâbîler Hicaz'ın kontrolünü ellerine almışlardı (1803-1814). Aynı zamanda Mısır hâkimiyeti Memlük emîrleri ve Fransız işgaliyle darbe yemiştir (1799-1802). Nihayet 1805'te Kavalalı Mehmed Ali Paşa Mısır'da yönetimi eline almış ve Avrupa usulüyle eğitilmiş ordusuna dayanarak kırk yıl Mısır'ı yönetmiştir. Merkezî eyaletler olan Balkanlar ve Anadolu'da dahi İstanbul'un hükmü tehdit altındaydı. 1804'te Sırp ayaklanması bir dizi ulusal bağımsızlık savaşının başlangıcı olmuştur. 1820'lerin sonunda Sırbistan, Yunanistan ve Mısır fiilen bağımsızdı.

XVIII. yüzyılda farklı askere alma yöntemleri denenmiştir. Bu yöntemler, "nefer-i âm" denilen halktan derlenen milis kuvvetlerinden giderleri doğruca hazineden karşılanan mîrî levendata kadar uzanır ve nihayetinde III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd ordusunun kurulmasına ön ayak olur. 1788-

1792 Osmanlı-Rus savaşının ardından başlayan askerî (dolayısıyla malî ve idarî) ıslahat modern üniformalara ve silâhlara sahip Avrupa tipi yeni, disiplinli bir ordunun kurulması sonucunu vermiştir. İrâd-ı Cedîd adında bağımsız bir hazine ile finanse edilen bu yeni ordunun mevcudu 1807'de 23.000'i bulmuştu. Ancak yeniçeri-ulemâ ittifakı ile su yüzüne çıkan muhalefet aynı yıl içinde Selim'i bu orduyu dağıtmaya ve sonra da tahttan inmeye mecbur etmiştir. XIX. yüzyılın Osmanlı-Rus savaşları, bir yandan Rusya'nın temel jeopolitik amacı olan Boğazlar yoluyla Akdeniz'e erişimini sağlamaya hizmet ederken diğer yandan Osmanlı askerî teşkilâtının yetersizliğini defalarca gözler önüne sermiş, bu askerî başarısızlıklar İstanbul'u Tanzimat reformlarıyla (1839-1876) sonuçlanacak daha esaslı askerî, idarî ve malî yenileştirme çabasına girişmeye zorlamıştır.

II. Mahmud devrik selefinin ıslahatlarını sürdürmüş ve şartlar olgunlaştığında 1826'da başına buyruk Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmıştır. Yeniçerilerin Yunan isyanı diye adlandırılan mücadelenin ilk safhasında (1821-1826) Rum gerillaları karşısında sergiledikleri sönük icraat kaderlerinde etkili olmuştur. Yeniçeriler, ocaklarını yenileştirme projesine tepki olarak ayaklandıklarında II. Mahmud modern topçu birliklerine İstanbul'daki yeniçeri kışlasını topa tutma emri vermiş, bunun sonucunda yeniçerilerin çoğu telef olmuştur. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye ismiyle kurulan yeni ordu taşradan toplanan gönüllü ve köylülerden oluşturulmuş, Avrupa usulü tâlime tâbi ve teşkilâta sahip bir kuvvetti ve sayısı kısa sürede 1500'den 27.000'e çıkmıştı. Mansûre ordusunun peşi sıra II. Mahmud, Hassa ordusu adı altında saltanatının sonlarında mevcudu 11.000'e ulaşan modern bir muhafız birliği kurmuş, 1834'te ayrıca Asâkir-i Redîfe-i Mansûre adıyla bir de yedek ordu oluşturulmuştur. Sayıları 1836'da 100.000'e ulaşan redifler taşrada düzeni sağlamakla mükelleftiler.

Osmanlı ordusunun değişiminde ikinci hayatî adım Avrupa usulü zorunlu askerlik uygulamasının devreye sokulmasıdır. Tanzimat reformlarını başlatan Gülhane Hatt-ı Hümâyunu eski asker celbi usullerinin yenilenmesine ihtiyaç duyulduğunu ilk defa dile getirmiştir. Bunun sonucunda zorunlu askerlik sistemine dayalı modern Nizâmiye ordusu 1843 tarihli askerî düzenlemelerle kurulmuş ve ilk askere alım 1848'de vuku bulmuştur. Bu düzenlemelerle ordunun mevcudu 150.000 asker olacak ve tertipler beş yıllığına askerî hizmete tâbi tutulacaktı. Dolayısıyla her yıl

30.000 erkeğin askere alınması gerekmekteydi. Askerî kuvvetler kendi rediflerine sahip beş ayrı bölgesel orduya bölünmüştür (muhafız, İstanbul, Avrupa eyaletleri, Anadolu ve Arap eyaletleri). Ordunun bu yapısı Balkan savaşlarına kadar bazı küçük değişikliklere rağmen temelde değişmeden kalmıştır. Askerlerin çoğu Anadolu'dan gelme müslüman köylülerdi. Gayri müslimler ise din ayırımı gözetmeksizin bütün tebaa için eşit hak, eşit yükümlülük getiren 1856 Islahat Fermanı'na rağmen bedel-i askerî ödeyerek askerlik hizmeti muafiyeti kazanabiliyordu. Bu durum, 1909'da din farkı gözetmeden umumi askerlik hizmetinin yürürlüğe konmasına kadar devam etmiştir.

Kapsamlı nüfus istatistiklerinin olmayışı ve idarî alt yapının yetersizliğinin yanı sıra gayri müslimler, şehirli müslümanlar ve belli meslek gruplarının (sivil bürokrasi, ulemâ vb.) yararlandığı sayısız muafiyetler de Osmanlı ordusunun rakip ordulara kıyasla mütevazi sayılarda kalmasına yol açmıştır. I. Dünya Savaşı arefesindeki 180-200.000 kişilik barış zamanı mevcudiyeti Avusturya ordusunun sadece yarısına ve Rus ordusunun tahminen beşte birine tekabül etmekteydi. Asıl önemlisi, Osmanlılar bir zamanlar silâh ve mühimmat üretiminde kendine yeterli ve sefer lojistiğinde uzmanken XIX. yüzyıl boyunca askerî masraflar ve ordularının ikmalinde türlü zorluklar yaşamışlardır. Askerî seferberlik yavaş ve firar yaygındı. Askerler yetersiz besleniyor, yaralardan çok kolera ve tifüsten ölüyordu. Az gelişmiş sanayi ve ulaşım alt yapısı, modern askere alım usulleri sayesinde var olan kitlesel orduya destek verememekteydi. XIX. yüzyıl boyunca alınan yenilgilerin ana sebebi bu eksikliklerdir. Osmanlılar'ın savaş cesareti ve becerileri ise I. Dünya Savaşı dahil olmak üzere düşmanlarının takdirine mazhar olmuştur.

1877-1878 savaşının ardından Osmanlılar eski Balkan topraklarının çoğunu kaybetmiştir. Berlin Kongresi (13 Haziran - 13 Temmuz 1878) Sırbistan, Romanya ve Karadağ'ın bağımsızlığını tanımış, Habsburglar, Bosna-Hersek'i işgal ve yönetme hakkını kazanmıştır. 1877-1878 savaşındaki Rus zaferini takiben imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nda öngörülen Büyük Bulgaristan, Berlin Kongresi'nde ikiye bölünmüş, Kuzey Bulgaristan iç işlerinde bağımsız bir prensliğe dönüşürken Orta Bulgaristan (Doğu Rumeli) kısıtlı otonomiyle imparatorluğa bağlanmıştır. Rumeli güney kesimleri ise (Rodop'un güneyi) Osmanlı Devleti'nin aslî bir parçası olarak bırakılmıştır. Yeni kurulan Balkan devletlerinin çok azı Berlin Kongresi'nin

toprak düzenlemesiyle tatmin olmuş ve bu yüzden güttükleri politika Balkan savaşlarına yol açmıştır.

I. Balkan Savaşı'nda Osmanlı Devleti, Balkan ülkelerinin ittifakı karşısında Edirne dahil olmak üzere bütün Balkan topraklarını yitirmiş, Trakya ve Makedonya üzerindeki haklarından feragat etmiştir. Ancak çok geçmeden Balkan devletlerinin birbirleriyle savaşa tutuşmasından yararlanarak II. Balkan Savaşı'nda Doğu Trakya ve Edirne'yi geri almıştır. Bükreş Antlaşması (10 Ağustos 1913) mevcut toprak kazanımlarını tanımış, Sırbistan Kuzey Makedonya, Yenipazar (Novi Pazar) sancağının bazı kısımlarını alırken Yunanistan, Selânik'in kuzeyine düşen Makedonya topraklarını ve Doğu Kavala ile Teselya ve Yanya'yı almıştır. Arnavutluk bağımsızlığını kazanırken Osmanlılar'ın elinde sadece Edirne kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dair Eseri (nşr. Kemal Beydilli - İlhan Şahin), Ankara 2001; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I-II; V. J. Parry, "La manière de combattre", War, Technology and Society in the Middle East (ed. V. J. Parry - M. E. Yapp), London 1975, s. 218-256; C. Finkel, The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593-1606, Wien 1988; a.mlf., "XV. ve XVI. Asırlarda Büyük Meydan Muharebelerinde Uygulanan Strateji ve Taktikler", XV ve XVI. Asırları Türk Asrı Yapan Değerler (haz. Mahir Aydın), İstanbul 1999, s. 85-89 (tebliğin müzakereleri için bk. Mücteba İlgürel, s. 89-91 ve Gábor Ágoston, s. 91-96); İdris Bostan, Osmanlı Bahriye Teşkilâtı: XVII. Yüzyılda Tersâne-i Âmire, Ankara 1992; a.mlf., Kürekli ve Yelkenli Osmanlı Gemileri, İstanbul 2005; P. Brummett, Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery, New York 1994; Arming the State: Military Conscription in the Middle East and Central Asia, 1775-1925 (ed. E. J. Zürcher), London-New York 1999; J. McNeill, "Ecology and Strategy in the Mediterranean: Points of Intersection", Naval Strategy and Policy in the Mediterranean: Past, Present and Future (ed. J. B. Hattendorf), London 2000; G. Ágoston, "Ottoman Conquest and the Ottoman Military

Frontier in Hungary", A Millennium of Hungarian Military History (ed. B. K. Király - L. Veszprémy, trc. E. Arató), Boulder 2002, s. 85-110; a.mlf., "Avrupa'da Osmanlı Savaşları", Top, Tüfek ve Süngü: Yeniçağda Savaş Sanatı (ed. J. Black, trc. Yavuz Alogan), İstanbul 2003, s. 128-153; a.mlf., Barut, Top ve Tüfek: Osmanlı İmparatorluğu'nun Askeri Gücü ve Silah Sanayisi (trc. Tanju Akad), İstanbul 2006; a.mlf., "Information, Ideology and Limits of Imperial Policy: Ottoman Grand Strategy in the Context of Ottoman-Habsburg Rivalry", The Early Modern Ottoman Empire: Remapping the Empire (ed. V. H. Aksan - D. Goffman), New York-Cambridge 2007, s. 75-103; Osmanlı Askerlik Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 2004, I-II; Mehmet İnbaşı, Ukrayna'da Osmanlılar: Kamaniçe Seferi ve Organizasyonu (1672), İstanbul 2004; Salim Aydüz, XV-XVI. Yüzyılda Tophâne-i Âmire ve Top Döküm Teknolojisi, Ankara 2006; V. H. Aksan, Ottoman Wars 1700-1870: An Empire Besieged, Harlow 2007; R. Murphey, Osmanlı'da Ordu ve Savaş: 1500-1700 (trc. Tanju Akad), İstanbul 2007; Halil İnalcık, "The Origins of the Ottoman-Russian Rivalry and the Don-Volga Canal", Annales de l'Université d'Ankara, I, Ankara 1947, s. 47-110; Akdes Nimet Kurat, "The Turkish Expedition to Astrakhan in 1569 and the Problem of the Don-Volga Canal", SEER, XL (1961), s. 7-23; C. Imber, "The Navy of Süleyman the Magnificent", Ar.Ott., VI (1980), s. 211-282; Kahraman Şakul, "Osmanlı Askerî Tarihi Üzerine Bir Literatür Değerlendirmesi", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/2, İstanbul 2003, s. 529-571.

Gábor ágoston

SAVAT

Gümüş üzerine yapılan karakalem görünüşlü nakış.

Arapça sevâd kelimesinden gelir. Sevâd “karartı, siyahlık” demektir. Kuyumculukta, gümüş üzerine çizilmiş bir desenin çelik kalemle oyulduktan sonra savat denilen bir eriyiğin oyuklara doldurulmasıyla yapılan süslemeye verilen isim olup kalemkârlık sanatı terimlerindendir. Savatın tarihi hakkında yaşayan ustaların sözlü anlatımlarından başka bilgi kaynağı bulunmamaktadır. Geçmişte Dağıstan bölgesindeki Türk boylarının, özellikle Kumuk Türkleri’nin yaşadığı Kubaçi köyünün savat sanatının önemli merkezlerinden olduğu ve günümüzde de bu sanatın sürdürüldüğü bilinmektedir. Anadolu’da I. Dünya Savaşı’ndan önce yaklaşık 400 sanatkârın çalıştığı 120 atölyesiyle Van, Bitlis, Sivas, Erzincan, Eskişehir, Kula, Trabzon ve Samsun gibi şehirlerde savat sanatının yapıldığı, zarif eserlerin üretildiği ve çok ilgi gördüğü, Avrupa’ya ve bilhassa Fransa’ya ihraç edildiği belirtilmektedir.

Savat, kalemkârlık ve savat eriyiğinin hazırlanması ve uygulanması olmak üzere iki aşamalıdır. Dövücü ve biçimlendirici ustalar eliyle hazırlanmış gümüş eşyaya uygulanacak desenler kâğıda veya doğrudan gümüş eser üzerine kurşun yahut sabit kalemle manzara, arma, istif yazı, çiçek demetleri biçiminde tasarlanır ve çizilir. Daha sonra kalemkâr tarafından ucu sivri, keskin çelik kalemle çizgiler üzerinde kanal açılır. Bu işlemde Van işi ince kalem ve Kafkas işi derin kalem olmak üzere iki üslûp görülür. İnce kalemle zarif, derin kalemle sade ve dayanıklı eserler ortaya konulmuştur. Esasen bu uygulamalar eserin özelliğinden ortaya çıkmıştır. At koşumları, Kafkas kemerleri, tepelikler, barutluk, hançer kınları ve kabzaları gibi dayanıklı eserler Kafkas kalemiyle; tütün tabakası, fincan zarfı, sigara ağızlığı, kamçı, muska, hamaylı gibi eserler de ince astar gümüş üzerine Van kalemi tekniğiyle yapılmıştır. Bu yöntem gravür sanatındaki uygulamaya benzemekle beraber gravür düz yüzey, savat ise her türlü geometrik biçim üzerinde uygulanması bakımından daha zor bir sanattır.

Savatın ikinci aşaması savat eriyiğinin hazırlanmasıdır. Önce ocak üzerinde bulunan bir pota içine bir ölçü gümüş ve dört ölçü bakır konarak eritilir. Bu eriyik içine dört ölçek kurşun ilâve edilir. Ardından koyu gri bir renk alana kadar kükürt katılır. Daha sonra bu karışım bir kaba boşaltılarak soğumaya bırakılır. Soğuyup katılaşmış olan karışım, demir üzerinde çekiçle dövülerek küçük parçacıklar haline getirildikten sonra demir bir havana aktarılır, ardından toz haline getirilinceye kadar dövülür. Tülbent veya ince elekten geçirildikten sonra işin durumuna veya ustanın tavrına göre hazırlanmış olan savat ya toz halinde (ekme savat) ya da tenekâr ile (boraks) karıştırılarak çamur durumuna getirilip boşluklara doldurularak (sürme savat) kullanılır. Eser üzerine önceden açılmış olan kalem kanallarına ekilen veya sürülen savat ocak ateşine tutularak yeniden eriyip boşlukları doldurması sağlanır. Açılmış kanallara dolan savat tekrar soğumaya bırakılır. Soğuyan ve âdeta zeminle bütünleşen savatın çok ince eğeler ve su zımparasıyla tesviyesi yapılır. Tesviyeden sonra cilâlanarak iş tamamlanır.

BİBLİYOGRAFYA

Nureddin Rüştü Büngül, Eski Eserler Ansiklopedisi, İstanbul 1939, s. 204; Pakalın, III, 131; SA, IV, 1770.

Mehmet Zeki Kuşoğlu

SÂVÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد الصاوي)

Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî (ö. 1241/1825)

Halvetiyye'den Derdîriyye tarikatının Sâviyye kolunun kurucusu Mısırlı mutasavvıf ve fakih.

1175'te (1761) Mısır'ın Garbiye bölgesindeki Sâülhacer köyünde doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler, beş Sâviyye müntesibi tarafından yazılan Nûrü'l-vüdde fî menâḳıbi ve kerâmâti ʿumdeti'l-evliyâʾ Seyyidî Aḥmed eṣ-Ṣâvî adlı menâkıbnâmeye dayanmaktadır. Babasının soyu Muhammed b. Hanefiyye vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. Annesi Buharalı seyyid bir ailenin kızıdır. Sâvî ilk dinî eğitimini babasından aldı, Kur'an'ı ezberledi. 1187'de (1773) Kahire'ye gidip öğrenimini Ezher'de sürdürdü. Ardından Halvetî-Hifniyye tarikatının Derdîriyye kolunun kurucusu Ahmed ed-Derdîr'e intisap etti. Ezher'de sonraları Mısır müftüsü olan mürşidi Ahmed ed-Derdîr ile başta Şâzeliyye olmak üzere birçok tarikattan kendisine icâzet veren el-Emîrü'l-Kebîr es-Sünbâvî ve Muhammed Arefe ed-Desûkī'den Mâlikî fıkhı okudu. Şâfiî fıkhını Mısır'ın işgali esnasında Fransızlar tarafından kurulan Kahire'deki divanın üyesi ve Halvetî-Hifniyye şeyhi Abdullah eş-Şerkāvî, Şeyh Hifnî'nin müridi Süleyman el-Cemel ve Şeyh el-Cennâdî'den tahsil etti. 1201 (1786-87) yılında seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldı. Sâvî, irşad faaliyetinde bulunduğu yıllarda bir yandan da Ezher'de ve Hz. Hüseyin Camii'nde belâgat, fıkıh ve akaid dersleri verdi. 1793, 1817 ve 1825 yıllarında hacca gitti. Son haccı sırasında, ictihad kapısının açık olduğunu savunan İdrîsiyye tarikatının pîri Ahmed b. İdrîs ile ona muhalefet eden muhafazakâr Mekke ulemâsı arasında meydana gelen tartışmalarda Mekke ulemâsı yanında yer aldı. Hayatının büyük bir kısmını şeyhi Ahmed ed-Derdîr'in eserlerine şerh ve hâşiye yazmakla geçiren Ahmed es-Sâvî 7 Muharrem 1241'de (22 Ağustos 1825) Medine'de vefat etti ve Bakīʿ Mezarlığı'na defnedildi.

Ahmed es-Sâvî'nin tarikat silsilesi Ahmed ed-Derdîr, Şeyh Hifnî ve

Kutbüddin el-Bekrî vasıtasıyla Halvetiyye'nin Şâbâniyye-Karabaşiyye koluna ulaşır (bk. SÂVİYYE). Halvetiyye'nin yanında Şâzeliyye ve Kādiriyye icâzetleri de vardır. Şâzelî icâzetini Abdülvehhâb el-Afîfî'nin halifesi Şeyh Abdurrahman b. Süleyman el-Gureynî ile

Abdülmüteâl el-Harâşî'den, Kādirî icâzetini Seyyid Arabî el-Beyrûtî'den almıştır. Şâzeliyye ve Halvetiyye'yi kendisinde birleştiren Sâvî bir Halvetî şeyhi olarak faaliyet göstermiş, Şâzelî silsilesi Muhammed el-Kutubî ve Abdülhâfız b. Ali tarafından sürdürülmüştür. Ahmed es-Sâvî, bir kimsenin mürşid-i kâmil bulamadığında Hz. Peygamber'e salâtü selâm getirmesinin yeterli olacağını düşünür. Bu sebeple tarikatta salavat okunmasına özel bir önem atfedilmiştir. Ahmed ed-Derdîr'in Ṣalavâtü'd-Derdîriyye'sine ve esmâ-i hüsnâ hakkındaki Manẓûmetü'd-Derdîr'ine Sâvî tarafından yazılan şerhler Sâviyye tarikatı mensuplarınca çokça okunmuştur.

Eserleri. 1. Ḥâşiyetü'ṣ-Ṣâvî ʿalâ Tefsîri'l-Celâleyn. Celâleyn tefsirinin tasavvufî ağırlıklı hâşiyesidir. Sâvî eserin girişine, Celâleyn'i okuduğu Süleyman el-Cemel'den tefsirin müellifleri Celâleddin es-Süyûtî ile Celâleddin el-Mahallî'ye uzanan kıraat senedini de eklemiştir (Bulak 1285; Kahire 1318, 1327, 1381; Beyrut 1993, 1995). 2. el-Esrârü'r-rabbâniyye ve'l-füyûżâti'r-raḥmâniyye ʿale'ṣ-ṣalavâti'd-Derdîriyye. Ahmed ed-Derdîr'in bazı salavat metinlerini içeren Ṣalavâtü'd-Derdîriyye diye meşhur Şevâriḳu'l-envâr fi'ṣ-ṣalât ʿale'n-nebiyyi'l-muḫtâr adlı virdinin şerhidir. Sâlih es-Sibâî'nin isteğiyle 1219'da (1804) Kahire'deki Meşhed-i İmam Hüseyin'de yazılmış, Ahmed ed-Derdîr'in Manẓûme adlı esmâ-i hüsnâ şerhine Sâvî'nin yazdığı Şerḥu'l-Manẓûmeti'd-Derdîriyye ile birlikte basılmıştır (Kahire 1308). 3. Bulġatü's-sâlik li-aḳrebi'l-mesâlik. Ahmed ed-Derdîr'in Şerḥu'ṣ-ṣaġīr ʿalâ aḳrebi'l-mesâlik ilâ meẕhebi'l-İmâm Mâlik adlı eserinin hâşiyesidir (Bulak 1289; Kahire 1299, 1310, 1320, 1323, 1325, 1340, 1952, 1974; Beyrut 1995). 4. Ḥâşiye ʿalâ şerḥi'd-Derdîrî ʿalâ risâletihî fî ʿilmi'l-beyân. Ahmed ed-Derdîr'in belâgata dair Tuḥfetü'l-iḫvân fî ʿilmi'l-beyân adlı eserine yine kendisi tarafından yazılan şerhin hâşiyesidir (Kahire 1305). 5. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ḫarîdeti'l-behiyye li'ş-şeyḫ Aḥmed ed-Derdîr. Ahmed ed-Derdîr'in akaide dair yetmiş bir beyitten oluşan manzumesinin hâşiyesidir (Kahire 1285, 1291, 1303, 1307, 1319, 1342). 6. el-Ferâʾidü's-seniyye ve'ẕ-ẕeḫâʾirü'l-ʿaliyye şerḥu'l-Hemziyye (Kahire 1303). Bûsîrî'nin el-Ḳaṣîdetü'l-Hemziyye'sine Süleyman el-Cemel

tarafından yazılan Fütûḥâtü'l-Aḥmediyye bi'l-mineḥi'l-Muḥammediyye adlı hâşiyenin hâmişidir. 7. Ḥâşiye ʿalâ İtḥâfi'l-mürîd (Kahire 1308; Sâvî'nin basılmamış eserleri için bk. Delanoue, I, 205-209).

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, II/2, vr. 219a-221b; Tomar-Halvetiyye, s. 88; Kāsım Sistî v.dğr., Nûrü'l-vüdde fî menâḳıbi ve kerâmâti ʿumdeti'l-evliyâʾ Seyyidî Aḥmed eṣ-Ṣâvî, Kahire 1347; Tevfîk et-Tavîl, et-Taṣavvuf fî Mıṣr, Kahire, ts., s. 26; Nebhânî, Kerâmâtü'l-evliyâʾ, I, 565-566; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 77; F. de Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 74-75, 115; a.mlf., Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East, İstanbul, ts. (The Isis Press), s. 245-246; M. Abdülhalîm Mahmûd, Menâhicü'l-müfessirîn, Kahire 1978, s. 289-293; Ebü'l-Vefâ et-Teftâzânî, Medḫal ile't-taṣavvufi'l-İslâmî, Kahire 1979, s. 245; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, I, 188-242; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 77; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 551, 612; II, 791, 865, 1144; III, 1886, 2102; Ahmed Hanefî Nassâr, "eş-Şeyḫü's-Ṣâvî", ME, XLI/5 (1969), s. 365-369; Ahmed Alâeddin Abdülhamid Da'ber, "Derdîr", DİA, IX, 168-169; Muhammed el-Celyend, "Derdîriyye", a.e., IX, 169.

Semih Ceyhan

SÂVÎ, Ömer b. Sehlân

(عمر بن سهلان الساوي)

Kādî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân es-Sâvî (es-Sâvecî) (ö. 540/1145 [?])

İranlı kadı ve âlim.

Seyyid, bahrülhak, imam, filozof ve zâhid unvanlarıyla anılır. Tahran yakınlarında Rey ve Hemedan arasında yer alan Sâve'de dünyaya geldi. Klasik kaynaklarda doğumuyla ilgili bir tarih belirtilmezken bazı yeni kaynaklar bunun için 465-470 (1073-1078) yıllarını verir (Murtazâ Zekâi Sâvecî, XLI [1371 hş./1992], s. 35). Muhammed b. Yûsuf el-İlâkī ve Ömer Hayyâm gibi dönemin meşhur âlimlerinin öğrencisi oldu. Doğduğu şehirde uzun süre kadılık yaptıktan sonra Nîşâbur'a yerleşti. Onun bu hareketi uzleti arkadaşlarıyla bir arada bulunmaya, dinlenmeyi meşguliyete tercih etmesi şeklinde yorumlanmıştır (Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 328). Şöhreti yayılan Sâvî, Nîşâbur'da bir taraftan telif ve öğretimle meşgul olurken diğer taraftan geçimini sağlamak için kitap istinsah ediyordu (a.g.e., a.y.; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 151). Özellikle o dönemde revaçta olan İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinden üç nüsha yazarak bunlardan her birini 100 dinara sattığı, bu parayı kumaş tüccarı olan bir arkadaşına emanet bıraktığı ve ihtiyacı oldukça alıp harcadığı belirtilir (Zekeriyyâ Muhammed b. el-Kazvînî, s. 387). Ömer b. Sehlân'ın vefat tarihi de ihtilâflı olup mezarı bilinmemektedir (Murtazâ Zekâi Sâvecî, XLI [1371 hş./1992], s. 36). Ziriklî ve Kehhâle onun ölüm yılını 450 (1058), Carl Brockelmann 540 (1145) olarak verir. Kendisine nisbet edilen kitaplardan el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye fî ʿilmi'l-manṭıḳ adlı eser Vezir Nasîrüddin Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ebû Tevbe'ye, er-Risâletü's-Senceriyye fi'l-kâʾinâti'l-ʿunṣuriyye isimli eser Selçuklu Sultanı Sencer'e ithaf edildiğine ve bunlardan ilki 503'te (1109-10), ikincisi 552'de (1157) vefat ettiğine göre Sâvî'nin ölümü konusunda doğruya en yakın tarih 540 yılı olmalıdır. Nitekim başka kaynaklar da onun Sultan Sencer'in çağdaşı olduğunu bildirmektedir (Sâvî, el-Beṣâʾir, neşredenin girişi, s. 12-13).

Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Sâvî ile sık sık görüştüğünü ve onu derin bir âlim olarak tanıdığını söyler, ayrıca Sâvî'nin kendisine şu tavsiyede bulunduğunu aktarır: "Nisbet ve unvan cildinden soyunmuşların, omuzlarından şöhret silâhlarını çıkarmışların ve üzerinden zamanın ve süs kuşaklarının tozlarını silmişlerin zümresinden ol" (Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s. 152). Yine Beyhakī'nin ondan naklettiği, diğer kaynaklarda da yer alan bir rivayete göre Öklid'in onuncu makalesindeki bir geometrik şekli çözemeyen Sâvî, Öklid'i rüyasında görmüş ve ona problemi anlatınca, "Falan şekli bir daha incelersen bahsettiğin şeklin çözümüne ulaşırsın" cevabını almış, uyanınca abdest alıp namaz kıldıktan sonra aynı şekli incelemiş ve problemi çözmüştür. Sâvî, Bağdat'taki Nizâmiye Medresesi'nin müderrisi Ebü'l-Fütûh Es'ad b. Muhammed Meyhenî ile yazışmış, Şehristânî de İbn Sînâ'nın en-Necât'ından parçalar seçerek Sâvî'ye göndermiş ve bazı tenkitlerine cevap istemiştir (Murtazâ Zekâi Sâvecî, XLI [1371 hş./1992], s. 36). Felsefe ve mantık konularındaki önemli görüşlerinden dolayı Şehâbeddin es-Sühreverdî, el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât adlı eserinde (I, 146, 167, 278, 352) ondan "sâhibü'l-Besâir" diye bahsetmiş ve fikirlerini nakletmiştir. Nasîrüddîn-i Tûsî de İbn Sînâ'nın el-İşârât'ına yazdığı şerhte (I, 327, 416) onu "Kadı es-Sâvî sâhibü'l-Besâir" diye anar ve görüşlerine yer verir.

Eserleri. Kaynaklarda Sâvî'nin çok sayıda kitap yazdığı, fakat bunların Sâve'de çıkan bir yangında eviyle birlikte yandığı belirtilir (Ali b. Zeyd el-Beyhakī, s. 152; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 328). 1. el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye. Mantıkla ilgili bir eser olup Sultan Sencer'in veziri

Nasîrüddin Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ebû Tevbe'ye ithaf edilmiştir. Kitap birkaç defa basılmış, ilk tam neşri Muhammed Abduh'un ta'likleriyle birlikte Mısır'da yapılmıştır (Bulak 1898). Muhammed Takī Dânişpejûh bu eserin eksik bir baskısının 1891 yılında Lübnan'da yapıldığını söyler (Tebṣıra, neşredenin girişi, s. 41). Kitabın en son neşri Refîk el-Acem tarafından 1993'te gerçekleştirilmiştir. Nâşir bu çalışmasında Abduh'un yaptığı neşri esas almış, ayrıca kendi notları ve yorumlarını ilâve etmiştir. el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye'ye dair az sayıdaki incelemelerden biri Ahmet Kayacık tarafından yapılmıştır (bk. bibl.). Eserin günümüz ilim çevrelerine tanıtılmasında büyük katkısı olan Abduh bu kitapla karşılaşmasını şöyle anlatır (el-Beṣâʾir, neşredenin girişi, s. 21): "Beyrut'taki ikametim

esnasında 1340'ta (1921-22) Zeynüddin Ömer b. Sehlân es-Sâvî'ye ait mantıkla ilgili el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye adlı bir eser gördüm. Onu inceledim ve muhtasar bir metin olmasına rağmen mantığa dair geniş hacimli kitaplarda bile ihmal edilmiş olan mantık konularını içerdiğini farkettim. Bu çalışma aynı zamanda mantığa yakışmayan kuruntulara dayalı tartışmalardan uzaktı. ... Ayrıca kitapta İbn Sînâ ve onun ilim tabakasından sonra müteahhirînin eserlerinde rastlamadığım bir düzen buldum. Eserden bir nüsha çıkardım." Daha sonra Abduh eseri Ezher şeyhine ve idare meclisine sunduğunda onu çok beğendiklerini, eser üzerinde bir çalışma yapmanın faydalı olacağını ifade ettiklerini, kendisinin de lüzum gördüğü yerlerde bu işi yaptığını söyler (a.g.e., a.y.). Sâvî de önsözünde (a.g.e., s. 22-23) okuyucunun bu eseri incelediğinde önceki mantık kitaplarının ihmal ettiği konuların açıklamasını, mücmel bırakılan hususların ayrıntısını bulacağını belirtir. İbrâhim Medkûr, el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye'nin İbn Sînâ'nın eserlerinden sonra Arapça'daki en mükemmel ve en açık mantık kitabı olduğunu ifade eder. İbn Sînâ'nın eserlerinden el-İşârât ve en-Necât'la birçok açıdan benzerlik taşıyan el-Beṣâʾir'de İbn Sînâ'ya "efdalü'l-müteahhirîn" unvanıyla atıflar yapılırken bazan doğrudan eserlerinin adı verilir. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Sâvî'nin eş-Şifâʾnın mantık kısmını kendi kitabında özetlediğini, bu kitabın Aristo mantığının geliştirilmiş ve titizlikle gözden geçirilmiş şekli olduğunu söyler. 2. Tebṣıra. Yine mantıkla ilgili Farsça bir eser olup Tebṣıra ve Dû Risâle-yi Dîger der Manṭıḳ adıyla Muhammed Takī Dânişpejûh tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1337 hş.). Burada Tebṣıra'nın yanında Risâle der Manṭıḳ adlı Farsça bir eser (s. 129-155) ve Risâle fî taḥḳīḳi naḳīżi'l-vücûd başlıklı diğer bir eser de (s. 159-167) yer alır. Tebṣıra'nın, İbn Sînâ'nın Dânişnâme-i ʿAlâʾî adlı eseriyle benzerlik gösterdiği için yanlışlıkla ona nisbet edildiği belirtilir (Murtazâ Zekâi Sâvecî, XLI [1371 hş./1992], s. 38). 3. Şerḥu Risâleti'ṭ-Ṭayr li'bn Sînâ. Çeşitli kütüphanelerde nüshaları mevcut olup (a.g.e., XLI [1371 hş./1992], s. 37) Yahyâ el-Mehdevî tarafından 1935 yılında bir tercümesinin yapıldığı belirtilir (DMBİ, III, 727). 4. er-Risâletü's-Senceriyye fi'l-kâʾinâti'l-ʿunṣuriyye. Selçuklu Sultanı Sencer'e ithaf edildiği için bu adı almıştır. Daha çok İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinin "Tabiat" kısmındaki kapalı ifadeleri yorumlayan bir muhteva taşır (a.g.e., III, 726). 5. Risâletü'ṭ-Ṭavṭıʾe (Tebṣıra, s. 46). 6. Cevâb ʿale'ş-Şehristânî. Şehristânî'nin en-Necât'taki bazı konulara dair sorularına Sâvî'nin cevaplarını içerir. 7. Nehcü't-taḳdîs. Allah'ın cüz'îleri bilmesi

meselesiyle ilgili olduğu söylenen eserin bir nüshası Tahran Meclisi Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesi'nde (nr. 4828) bulunmaktadır (Murtazâ Zekâi Sâvecî, XLI [1371 hş./1992], s. 39). 8. Kitâb fi'l-ḥisâb. Sâve'deki yangında yok olmuştur (Ziriklî, V, 206; Murtazâ Zekâi Sâvecî, XLI [1371 hş./1992], s. 39). 9. Risâle-i Muṣâraʿati'l-Muṣâraʿa (DMBİ, III, 726). 10. Kitâbü'l-Mübîn fî Şerḥi'l-Metîn fi'l-manṭıḳ (TSMK, III. Ahmed, nr. 3442). 11. Muḫtaṣaru Ṣıvâni'l-ḥikme. Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye ait eserin muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3222). Müellifin ayrıca Telḫîṣ adlı bir eserinin olduğu belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992, I, 327, 416; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, el-Beṣâʾirü'n-Naṣîriyye fî ʿilmi'l-manṭıḳ (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1993, neşredenin girişi, s. 12-13, 21-23; a.mlf., Tebṣıra ve Dû Risâle-yi Dîger der Manṭıḳ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1337 hş., neşredenin girişi, s. 40-44; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 151-152; Sühreverdî el-Maktûl, el-Meşâriʿ ve'l-muṭâraḥât (nşr. H. Corbin, Mecmûʿa-i Muṣannefât-i Şeyḫ-i İşrâḳ içinde), Tahran 1380/ 2001, I, 146, 167, 278, 352, 357; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut 1380, s. 386-389; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, Târîḫu'l-ḥükemâʾ (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüreyyib), Trablus 1988, s. 328; Brockelmann, GAL, I, 460; Suppl., I, 830-831; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 206; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, VII, 285; Ibrahim Madkour, L'organon d'Aristote dans le monde arabe, Paris 1969, s. 248; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], II, 1014; Ahmed Fouad Ehwany, "Present-Day Philosophy in Egypt", Philosophy East and West, V/1, Honolulu 1956, s. 339-347; Murtazâ Zekâi Sâvecî, "Aḥvâl ve Âşâr Ḥakîm İbn Sehlân Sâvî", Keyhân-ı Endîşe, XLI, Kum 1371 hş./1992, s. 35-39; Ahmet Kayacık, "Sâvî ve el-Besâir Adlı Mantık Eseri Üzerine Bir İnceleme", Felsefe Dünyası, sy. 39, Ankara 2004, s. 42-54; Samed Muvahhid, "İbn Sehlân", DMBİ, III, 726-728.

Ahmet Kayacık

SÂVİYYE

(الصاويّة)

Halvetiyye-Derdîriyye tarikatının Ahmed b. Muhammed es-Sâvî'ye (ö. 1241/1825) nisbet edilen bir kolu.

Sâviyye Ahmed ed-Derdîr'e nisbet edilen Halvetî-Derdîriyye'nin Sibâiyye ve Vefâiyye ile birlikte üç kolundan biridir. Tarikatın silsilesi Ahmed ed-Derdîr, Şeyh Hifnî ve Kutbüddin el-Bekrî vasıtasıyla Halvetiyye'nin Şâbâniyye-Karabaşiyye koluna ulaşır. Halvetîliğin yanı sıra Şâzeliyye ve Kādiriyye icâzetlerine sahip olmasından dolayı Ahmed es-Sâvî'nin adı bazı Şâzeliyye ve Kādiriyye kollarının silsilelerinde de yer almaktadır.

Mısır'da Halvetîliğin en yaygın kollarından biri olan Sâviyye, Ahmed es-Sâvî'nin halifeleri vasıtasıyla Hicaz, Sudan ve Filistin'de de yayılmıştır. Sâvî'nin en önemli halifesi Muhammed el-Kādî el-Fer'ûnî'nin vefatından (1244/1828) sonra Sâvî'nin damadı ve halifesi Muhammed eş-Şâzelî ve Ahmed Dayf tarikatta önemli bir konum kazandılar. Muhammed eş-Şâzelî'nin babası Ali eş-Şâzelî, Ahmed es-Sâvî'nin kız kardeşiyle evliydi. Mısır'daki Sâviyye mensupları üzerinde tam bir otorite kuramamasına rağmen akrabalık bağı sayesinde tarikatın liderliğini sürdürebilen Muhammed eş-Şâzelî'den sonra tarikat Kahire'de halifesi Abdullah el-Mağribî es-Sâvî ve oğlu İsmâil el-Mağribî ile Ebû Bekir el-Haddâd tarafından temsil edilmiş, Ebû Bekir el-Haddâd'ın halifesi Hüseyin el-Fîl vasıtasıyla Sudan'a taşınmıştır. Tarikat Yukarı Mısır'da Muhammed eş-Şâzelî'nin halifesi ve yeğeni Abdülbâkī eş-Şâzelî ve Cum'a Ebü'l-Alâ en-Neccâr'ın faaliyetlerinden sonra yaygınlık kazanmıştır. Abdülbâkī eş-Şâzelî'nin silsilesi, Kefrülammâr'da (el-Cîze) faaliyet gösteren oğlu Ali el-İmrânî eş-Şâzelî ile Asyût civarındaki Ravza'da ikamet eden Muhammed Ebû Şa'bân er-Ravzî vasıtasıyla devam etmiştir.

Sâviyye Dayfiyye, Şevâdifiyye ve Mensafîsiyye adlı üç kola ayrıldı. Babası İsmâil Ali Dayf gibi Sâvî'den hilâfet alan Ahmed Dayf'ın

etrafında geniş bir mürid halkası oluştu. Tarikatın âdâb ve erkânında yaptığı bazı değişiklikler vefatından sonra kardeşi Muhammed İsmâil Dayf tarafından geliştirilerek Dayfiyye adlı müstakil bir kol kurulmuştur. Kahire'de İmam Şâfiî Mezarlığı'na defnedilen Dayfiyye şeyhlerinin türbeleri Mısır'da çokça ziyaret edilen mekânlardandır.

Tarikatın Şevâdifiyye kolu Mısır Garbiye bölgesinde faaliyet gösteren Ahmed eş-Şerkāvî'ye nisbet edilir. Mısır ordusunda zâbit olan Şerkāvî, Ahmed es-Sâvî'nin halifelerinden İskenderiyeli âlim Ali el-Ukbârî'ye intisap ettikten sonra ordudaki görevinden ayrılıp Şennû yakınlarındaki İzbetüşşevâdifî'de bir zâviye açtı. Vefatından (1302/1884) sonra oğlu Atıyye es-Sagīr, Sâviyye'nin en etkili şeyhlerinden biri oldu. Şevâdifiyye'nin merkezi Şarkıye bölgesindeki Farsîs köyüdür. Şevâdifiyye'nin Kahire'deki zâviyesinin şeyhi Abdüssettâr Sâdık eş-Şevâdifî, Şerkāvî'nin torunudur. Diğer torunu Şeyh Abdüddâim tarikatı Şarkıye bölgesindeki Bilbîs'te temsil etti. Tarikat XX. yüzyılın başlarına kadar faaliyetini sürdürdü. Ahmed es-Sâvî'nin halifesi Ahmed Ebü'l-Leyl'den irşad icâzeti alan Abdülcevâd el-Mensafîsî, Sâviyye'yi Yukarı Mısır'da Mensafîsiyye adıyla yaydı. Mensafîsiyye özellikle Asyût ve Minye civarında yaygınlık kazandı.

Sâviyye, Ahmed es-Sâvî'nin halifesi Muhammed Fethullah es-Semâdisî tarafından Filistin'e taşındı. Semâdisî, Mısır'dan Kudüs'e giderken Yafa'ya uğradığında Halvetî-Bekriyye'nin Semmâniyye kolunun şeyhi Yafa Müftüsü Hüseyin Sâlim ed-Decânî'ye Sâviyye hilâfeti verdi. Şeyh Hüseyin'in yeğeni Abdülkādir ed-Decânî, Ahmed es-Sâvî'nin Trablusgarp'taki halifesi Muhammed el-Cisr'e intisap edip ondan Sâviyye ve Şâzeliyye hilâfeti aldı. Şeyh Abdülkādir'in yeğeni Muhammed Emîn ed-Decânî, Muhammed Fethullah es-Semâdisî'nin halifesidir. Rifâiyye tarikatlarına da nisbeti vardır. Filistin-Ürdün bölgesindeki en önemli tarikatlardan biri olan Hifniyye-Rahmâniyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Abdurrahman el-Kuştulî el-Curcurî, Şâzeliyye'nin Yeşrûtiyye koluna mensup iken Ahmed es-Sâvî'ye intisap ederek Şâzelî geleneğinden ayrıldı.

Muhammed el-Cisr, Ahmed es-Sâvî'nin Mısır dışındaki en önemli halifelerindendir. Ezher'de okuyup çeşitli tarikatlara intisap ettikten sonra

Ahmed es-Sâvî'nin yanında seyrü sülûkünü tamamladı. Osmanlı Devleti'ne baş kaldıran Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'ya karşı çıkanlara katıldı, ancak başarılı olamayınca ülkeyi terketmek zorunda kaldı. Meşhur bir âlim olan oğlu Hüseyin el-Cisr tarafından kaleme alınan Nüzhetü'l-fikr fî (menâḳıbi) tercemeti'ş-Şeyḫ Muḥammed el-Cisr adlı menâkıbnâmesinde (Beyrut 1306) onun birçok tarikattan icâzeti bulunduğu kaydedilmektedir. Sâviyye, Ahmed es-Sâvî'nin hayatının son yıllarını geçirdiği Medine ve çevresinde de yaygınlık kazandı. Sâviyye tarikatında Derdîriyye'nin âdâb, erkân ve zikir usulü benimsenmiştir. Sâviyye müntesipleri, Sâvî'nin yazdığı el-Esrârü'r-rabbâniyye ve'l-füyûżâti'r-raḥmâniyye ʿale'ṣ-ṣalavâti'd-Derdîriyye adlı salavat şerhiyle Şerḥu'l-Manẓûmeti'd-Derdîriyye isimli esmâ-i hüsnâ şerhini sıkça okumuşlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, II/2, vr. 219a-221b; F. de Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 74-75, 115, 117, 123, 143-144, 148, 155; a.mlf., Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East, İstanbul, ts. (The Isis Press), s. 110-111, 245-246; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, I, 189-192; Ramazan Muslu, Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 2005, s. 73-74, 81-84; Ahmed Hanefî Nassâr, "eş-Şeyḫü's-Ṣâvî", ME, XLI/5 (1969), s. 365-369; Muhammed el-Celyend, "Derdîriyye", DİA, IX, 169; İlyas Çelebi, "Hüseyin el-Cisr", a.e., XVII, 537.

Semih Ceyhan

SAVM

(bk. ORUÇ).

SAVMAA

(bk. MANASTIR; ZÂVİYE).

SAVTİYYE

(الصوتيّة)

Arapça’daki sesleri inceleyen bilim dalı.

Dil biliminin bir dalı olan ses bilimi (fonetik) dildeki seslerin oluşumunu, çıkış yerlerini, niteliklerini ve seslerle ilgili diğer konuları inceler. Dilciler ilk zamanlardan beri sesler üzerinde durmuştur. Arap filolojisinde “savtiyye, ilmü’l-asvât, ilmü’s-savtiyyât”; Batı dillerinde “fonetik” ve “fonoloji” karşılığı olarak müstakil bir bilim dalı hüviyetinde modern zamanlarda ortaya çıkmış olmakla birlikte seslerle ilgili konu ve meseleler sarf, nahiv, aruz ve belâgatla tıp, felsefe, mûsiki, kıraat ve tecvide dair eserlerin içinde dağınık şekilde çok eski zamanlardan beri ele alınmıştır.

Gırtlak sesin oluşumu ve biçimlenmesinde yardımcı olan ilk organdır. Hava akımı titreşerek ya da titreşmeden gırtlakta sese dönüşür. Burada oluşan tınılar güzel bir ses için gereken özelliklerden yoksundur ve konuşma sesi biçimini almamış salt seslerdir. Bunların biçimlenerek konuşma sesine dönüşmesi ağız, burun ve boğaz boşluklarının oluşturduğu titreşim bölgelerinde gerçekleşir. Dişler seslerin oluşmasında önemli görevler üstlenirse de bu konuda en etkili organ güçlü kaslarla örülü ve her türlü biçimi alabilen dildir. Bu organlar ses yolunu (hançere), yani seslerin çıktığı noktaları (mahreç) meydana getirir. Her harfin kendine has veya bazı harflerle ortaklaşa fonetik özellikleri vardır. Bunlara harflerin sıfatları denir. Arap dilinde -“lâm elif”in (لا) tek harf sayılıp sayılmamasına göre-yirmi sekiz veya yirmi dokuz harf (ses) bulunur. Bunların hepsi de ünsüzdür. Ünlüler ise hareke adı verilen işaretlerle (fetha, zamme, kesre) gösterilir. Arap dilinde bu kısa ünlülerin uzatılmış biçimi olan ve med harfleri (sâkin vâv, yâ ve elif) adı verilen uzun ünlüler de bulunur. Ayrıca harfler aslî harfler-zâit harfler, aslî harfler-fer‘î harfler şeklinde kategorilere ayrılır. Fer‘î harfler aslî harflerin imtizaç ve etkileşiminden doğan, belirli şekilleri olmayan ara sesler olup bir kısmı kıraatte ve şiir inşadında güzel bulunmuş, bir kısmı ise güzel bulunmamıştır (harflerin mahreç, sıfat ve çeşitleri hakkında geniş bilgi için bk. HARF).

İslâm geleneğinde Kur'an'ın nâzil oluşuyla birlikte Arap dilinde yer alan sesler konusuna ilgi gösterilmeye başlanmış, Kur'an öğreticileri ve okuyucuları (kurrâ) seslerin çıkış yerleri (mehâric), birbirinden ayıran nitelikleri, telaffuzu güç seslerin söylenişi, benzer seslerin birbirinden ayırt edilmesi gibi meseleler üzerinde önemle durmuştur. Kurrânın ve Kur'an öğreticilerinin seslerle ilgili birikimleri özellikle ilk dönem Arapça gramer eserlerine yansımıştır. Meselâ kadîm kurrâdan ve nahiv âlimlerinden olan İbn Ebû İshak el-Hadramî'nin (ö. 117/735), özellikle Kur'an kıraatinde ortaya çıkardığı meseleler dolayısıyla hemze sesiyle ilgili beyanları ve öğrencilerine bu konuda yazdırdığı notların müstakil bir kitap oluşturacak kadar çok olduğu, bundan dolayı kendisine Kitâbü'l-Hemz adlı bir eser nisbet edildiği kaydedilir

(Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn, s. 12). Onun öğrencisi olan, kadîm kurrâdan ve nahiv âlimlerinden Îsâ b. Ömer es-Sekafî'nin zamanımıza ulaşmayan el-Câmiʿ ve el-İkmâl'i ile diğer gramer eserleri de kıraat ve fonetik konuları itibariyle yoğun olmalıdır. Nitekim Sekafî'nin öğrencisi Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-ʿAyn'ında kelimeler ses esasına göre sıralanmış ve bu eser ilk düzenli ses bilimi çalışması kabul edilmiştir. Aynı şekilde temel kaynaklarından biri Sekafî'nin el-Câmiʿi olan Kitâbü Sîbeveyhi de bu konuda yoğun bilgiler içermektedir. Günümüze ulaşmış ilk gramer eseri olan Kitâbü Sîbeveyhi'de kıraate (sesler) dair verilen bilgiler geniş yer tutmaktadır. Bu eserde hemzenin gerçek ses değeriyle telaffuzu (tahkîk) ve yumuşak telaffuzuna (teshîl) dair hükümler, imâle ve feth, i'lâl, ibdâl ve idgam gibi seslerin değişim ve dönüşüm kurallarıyla ilgili meseleler ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Sîbeveyhi bu tür konulara Arap harflerinin sayısı, aslî-fer'î, ünlü-ünsüz harfler, harflerin mahreç ve ses özellikleri gibi ses düzeninin oluşumu kapsamında ele alınan bilgileri zikrederek başlar. Bütün bunlar nahiv, dil ve kıraat âlimleri için temel teşkil eden konulardan sayılmıştır.

Sîbeveyhi'den sonra harflerin mahreçleri ve sıfatlarıyla ilgili hususlarda onun ifade ve kavramlarını tekrar eden ve ses bilimi çalışmalarına özel bölümler ayırarak onun izinden giden gramer, lugat ve dil bilimi eserleri kaleme alınmıştır. Bunlardan zamanımıza ulaşanların başında Müberred'in el-Muḳteḍab'ı, İbnü's-Serrâc'ın el-Uṣûl fi'n-naḥv ve Risâletü'l-İştiḳāḳ'ı,

İbn Düreyd'in Cemheretü'l-luġa'sı, Zeccâcî'nin el-Cümelü'l-kübrâ'sı, Ezherî'nin Tehẕîbü'l-luġa'sı, Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Îżâḥ'ı, Abdullah b. Ali es-Saymerî'nin et-Tebṣıra ve't-teẕkire'si gelir. Kitâbü Sîbeveyhi'nin bir tür özeti niteliğindeki Zemahşerî'nin el-Mufaṣṣal'ı ile buna İbn Yaîş'in yazdığı şerh seslerin mahreç ve sıfatları ile i'lâl, ibdâl, imâle, idgam gibi ses değişim ve dönüşümlerine dair zengin mâlûmat içerir. Ses değişim ve dönüşümlerine dair meseleler sarf ilminin esasını teşkil ettiğinden bunlar Ebû Osman el-Mâzinî'nin et-Taṣrîf'i, İbn Cinnî'nin et-Taṣrîfü'l-mülûkî'si, İbn Usfûr el-İşbîlî'nin el-Mümtiʿ fi't-taṣrîf'i, İbnü'l-Hâcib'in eş-Şâfiye'si ile bunun Radî elEsterâbâdî şerhi gibi müstakil sarf kitaplarında ayrıntılarıyla incelenmiştir.

Sırru ṣınâʿati'l-iʿrâb adlı hacimli eseriyle Arap dilindeki sesleri ilk defa müstakil bir bilim dalı olarak ele alıp inceleyen İbn Cinnî (ö. 392/1002) Arap dilinde fonetiğin öncüsü ve kurucusu kabul edilmiştir. Müellif bu kitapta Arap harflerinin mahreçleri ve sıfatları ile bu harflere ârız olan i'lâl, ibdâl, idgam, nakl, hazf gibi değişim ve dönüşümleri, ayrıca savt-harf farkı, savt ve harfin etimolojisi, hareke-harf farkı, aslî, fer'î ve zâit harfler, güzel ve çirkin görülen fer'î harfler, harflerin ses yolundaki çıkış noktalarını belirleme yöntemi ve buna göre sıralanışı, kısa ünlüler (harekeler) ve uzun ünlüler (med harfleri), bir kelimeyi oluşturan seslerin uygun olan ve olmayan kompozisyonu gibi meselelerden sonra her harfi (sesi) teker teker ele alıp ona ârız olan asıl-ziyade, i'lâl, ibdâl, kalb, idgam, hazif gibi değişim ve dönüşümleri ele almıştır. İbn Cinnî'nin diğer eserlerinde ve özellikle el-H̱aṣâʾiṣ'inde de fonetik meselelerle ilgili zengin bilgiler yer alır.

İbn Sînâ, Esbâbü ḥudûs̱i'l-ḥurûf'ta Arap dilindeki seslerin hançerede çıktığı yerlerle ses özelliklerini tabiattan ve hariçten verdiği eşdeğer ses örnekleriyle somutlaştırarak açıkladığı gibi el-Ḳānûn ve eş-Şifâʾ adlı eserlerinde de fonetikle ilgili bilgilere yer vermiş, onun halefi olan bazı filozoflar da benzer konulara temas etmiştir. Bunlardan biri Abdüllatîf el-Bağdâdî olup Maḳāletân fi'l-ḥavâṣ, en-Nefs ve'ṣ-ṣavt ve'l-kelâm, el-Luġa ve keyfiyyetü tevellüdihâ adlı eserleri konuyla ilgili çalışmalardan bazılarıdır. Öte yandan Halîl b. Ahmed, İbnü's-Sikkît, Ebü'l-Hüseyin el-Müzenî, Fârâbî ve Ahmed b. Muhammed er-Râzî gibi müellifler tarafından yazılan ve "Kitâbü'l-Ḥurûf" genel başlığını taşıyan eserler içinde sadece Râzî'ninki bazı fonetik bilgiler içermektedir.

Seslerin değişim ve dönüşümleriyle ilgili meseleler sarf kitaplarında “ibdâl”, “i‘lâl”, “kalb” gibi başlıklar altında ve sarfî ibdâl kategorisi olarak incelendiği gibi Arap dilindeki kelimelerin bünyesinde meydana gelen ses değişim ve dönüşümleri lugavî ibdâl kategorisi içinde “ibdâl” genel başlığıyla müstakil eserlerde ele alınmıştır. Asmaî’nin Kitâbü’l-İbdâl’i, İbnü’s-Sikkît’in Kitâbü’l-Ḳalb ve’l-ibdâl’i, Zeccâcî’nin Kitâbü’l-İbdâl ve’l-muʿâḳabe ve’n-neẓâʾir’i, Ebü’t-Tayyib el-Lugavî’nin Kitâbü’l-İbdâl’i, İbn Cinnî’nin Teʿâḳubü’l-ʿArabiyye’si ile çağdaş yazarlardan Ahmed Muhammed Herrât’ın Muʿcemü müfredâti’l-ibdâl’i bu tür eserlerin başlıcalarıdır. Lugavî ses dönüşümleri daha çok ibdâl adıyla anıldığı gibi değişik eserlerde bedel, mebdûl, kalb, maklûb, muhavvel, muzâraa, nezâir, teâkub, muâkabe, i‘tikāb ve iştikak (kebîr / ekber) adlarıyla da anılmıştır. İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ’inde “Biri diğerinin yerine kullanılan iki harf (ses) bölümü” başlığı altında bu tür dönüşümlerden söz etmiştir. Âlimler eserlerinde bu tür fonetik dönüşümlerin dayandığı kural ve ilkeleri tesbit etmiştir (Ebü’t-Tayyib el-Lugavî, Kitâbü’l-İbdâl, neşredenin girişi, I, 5-42). XX. yüzyılda ses bilimi

ve meseleleriyle ilgili olarak Abdülkādir el-Cedîdî el-Binyetü’ṣ-ṣavtiyye fi’l-kelimeti’l-ʿArabiyye, Hüsâm Saîd Naîmî ed-Dirâsâtü’l-leheciyye ve’ṣ-ṣavtiyye, Gānim Kaddûrî Hamed el-Medḫal ilâ ʿilmi eṣ-vâti’l-ʿArabiyye ve ed-Dirâsâtü’ṣ-ṣavtiyye inde ʿulemâʾi’t-tecvîd, Gālib Fâzıl Matlabî Fi’l-eṣvâti’l-luġaviyye ve Hasan Abbas Ḫaṣâʾiṣü’l-ḥurûfi’l-ʿArabiyye ve meʿânîhâ adıyla eserler yazmış, ayrıca İbrâhim Enîs ve Alyân b. Muhammed el-Hâzimî tarafından bazı eserler kaleme alınmıştır (bk. bibl.).

Kıraat ve tecvid kitapları da harflerin mahreçleriyle fonetik özelliklerini konu aldığından ses bilimiyle doğrudan ilgilidir. Başta Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ı olmak üzere temel gramer kitaplarını esas alan bu eserler, Arap dilindeki ve Kur’an’daki seslerin tını ve nağme özelliklerine münhasır olarak ses bilimi çalışmalarının işlevsel-pratik yönünü temsil eder. Bunlara örnek olmak üzere İbn Mücâhid’in Kitâbü’s-Sebʿa adlı eseri, Mûsâ b. Ubeydullah b. Hâkān’ın el-Ḳaṣîdetü’l-Ḫâḳāniyye fi’t-tecvîd’i, Muhammed b. Ubeydullah b. Süheyl en-Nahvî’nin Kitâbü’ḍ-Ḍâd ve’ẓ-ẓâʾ min ḥurûfi’l-hicâ’sı, Ebû Amr ed-Dânî’nin et-Taḥdîd fi’l-itḳān ve’t-tecvîd adlı risâlesi, İbnü’l-Bennâ el-Bağdâdî’nin Beyânü’l-ʿuyûbe’lletî yecibü en

yectenibehe'l-ḳurrâ˒ ve îżâḥu'l-edevâte'lletî büniye ˓aleyhe'l-iḳrâ˒ adlı kitabı, Mekkî b. Ebû Tâlib'in Kitâbü'r-Ri˓âye li-tecvîdi'l-kırâ˒e ve taḥḳīḳi(lafẓi)'t-tilâve'si, Batalyevsî'nin el-Farḳ beyne'l-ḥurûfi'l-ḫamse'si, İbnü't-Tahhân'ın Meḫâricü'l-ḥurûf ve ṣıfatühâ'sı, İbnü'l-Cezerî'nin et-Temhîd fî ˓ilmi't-tecvîd ve el-Muḳaddimetü'l-Cezeriyye adlı meşhur kasidesiyle en-Neşr fî ḳırâ˒âti'l-˓aşr'i, İbn Vesîk diye tanınan İbrâhim b. Muhammed el-Endelüsî'nin Fî Tecvîdi'l-kırâ˒e ve meḫârici'l-ḥurûf'u zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü't-Tayyib el-Lugavî, Merâtibü'n-naḥviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1375/1955, s. 12; a.mlf., Kitâbü'l-İbdâl (nşr. İzzeddin et-Tenûhî), Dımaşk 1379/1960, neşredenin girişi, I, 5-42; İbn Cinnî, Sırru ṣınâ˓ati'l-i˓râb (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1405/1985, I-II, tür.yer.; Ahmed Ateş v.dğr., Arapça Dilbilgisi I, İstanbul 1964, s. 4-14; Demirhan Ünlü, Kur'ân-ı Kerîm'in Tecvîdi, Ankara 1971, s. 47-55, 59-64; Nevin Selen, Söyleyiş Sesbilimi Akustik Sesbilim ve Türkiye Türkçesi, Ankara 1979, s. 1-7; Ahmet Bulut, Arap Dili Araştırmaları I, İstanbul 2000, s. 8-16, 24-46; İbrâhim Enîs, el-Eṣvâtü'l-luġaviyye, Kahire, ts. (Mektebetü nehdati Mısr), s. 21-24; a.mlf., "Cühûdü ˓ulemâ˒i'l-˓Arab fi'd-dirâseti's-ṣavtiyye", MMLA, XV (1962), s. 41-49; Alyân b. Muhammed el-Hâzimî, "el-Eṣvâtü'l-˓Arabiyye beyne'l-Ḫalîl ve Sîbeveyhi", Buḥûs̱ü Külliyyeti'l-luġati'l-˓Arabiyye, XI, Mekke 1405, s. 347-377; M. Hassân et-Tayyân, "˓İlmü'l-eṣvât ˓inde'l-˓Arab", MMLADm., LXIX/4 (1415/1994), s. 777-802; Semîh Ebû Mağlî, "Cühûdün türâşiyye fi'd-dirâseti's-ṣavtiyye", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, LIX/ 3, Kahire 1999, s. 325-343; Salman H. Al-Ani, "Ṣawtiyya", EI² (Fr.), IX, 100-101.

İsmail Durmuş - Ahmet Yüksel

SA‘Y

(السعي)

Hac ve umre ibadetlerinde Safâ ile Merve tepeleri arasında yedi defa gidip gelmeyi ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “çalışmak; yürümek, koşmak” gibi anlamlara gelen sa‘y, fıkıh terimi olarak hac ve umre tavaflarından sonra Safâ tepesinden başlayarak dördü gidiş, üçü dönüş olmak üzere Safâ ile Merve tepeleri arasında toplam yedi defa gidip gelmeyi ifade eder. Gidiş ve gelişlerden her birine şavt, sa‘yin yapıldığı yere mes‘â denilir. Bu tepeler arasındaki sa‘y yerinin uzunluğu 394,5, genişliği 20 metredir.

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde sa‘y kelimesi ve türevleri sözlük anlamlarıyla birçok yerde geçer. Terim anlamıyla sa‘yi belirtmek üzere Kur’an’da sadece tavâf (el-Bakara 2/158), hadislerde bunun yanı sıra daha çok sa‘y kelimesi kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “saʿy” md.). Sa‘yin Kur’an’daki dayanağını oluşturan, “Şüphesiz Safâ ile Merve Allah’ın (dininin) nişanelerindendir; hac veya umre niyetiyle Kâbe’yi ziyaret eden kimsenin onları tavaf (sa‘y) etmesinde günah yoktur” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/158) “günah yoktur” ifadesi sa‘yin, Safâ ile Merve tepelerindeki İsâf ve Nâile adlı iki putu selâmlamak üzere yapılan Câhiliye dönemi uygulamasını çağrıştırdığını düşünen bazı sahâbîlerin bu kaygısını gidermeyi amaçlamaktadır (Buhârî, “Ḥac”, 79, 80; İbn Hacer, III, 498). Hz. Peygamber’in hac yaparken Safâ ile Merve tepeleri arasında sa‘y etmiş olması (Buhârî, “Ḥac”, 80; Müslim, “Ḥac”, 147) ve, “Sa‘y etmek size emredildi, sa‘y ediniz” buyurması sa‘yin meşruiyetinin sünnetteki delillerindendir (Müsned, VI, 437; ez-Zeylaî, III, 55-57). Sa‘yin dinî bir hüküm oluşu ayrıca icmâ ile desteklenmiştir. İbn Abbas tarafından nakledilen ve genel kabul gören rivayete göre Hz. İbrahim’in eşi Hâcer’in, oğlu İsmâil için su aramak maksadıyla bu iki tepe arasında koşması sa‘yin menşeini oluşturur (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 9; başka rivayetler için bk. Fâkihî, II, 209-212). Muhammed Hamîdullah sa‘yin ana şefkatinin ifadesi, dolayısıyla Allah’ın kullarına sevgisinin sembolü olduğunu belirtir (İTED,

VIII/1-4 [1984], s. 149).

Sa‘y Hanefî mezhebine göre hac ve umrenin vâciplerinden, diğer üç mezhebe göre ise rükünlerindendir. Hanbelî mezhebinde sa‘yin vâcip veya sünnet olduğuna dair görüşler de vardır. Kırân haccında Hanefî mezhebine göre biri umrenin, diğeri haccın olmak üzere iki sa‘y yapılması gerekirken cumhura göre ifrad haccında olduğu gibi tek sa‘y yapılır, bu hem haccın hem de umrenin sa‘yi kabul edilir. Sa‘ye Safâ tepesinden başlanır, Merve tepesinden başlanırsa birinci şavt geçersiz sayılır. Zira Resûl-i Ekrem, Safâ tepesine doğru yürürken Bakara sûresinin 158. âyetini okuyup burada önce Safâ'nın zikredildiğine işaretle, "Allah'ın başladığı yerden başlıyoruz" demiştir (Müslim, "Ḥac", 147; İbn Mâce, "Menâsik", 84).

Sa‘yin geçerlilik şartları şunlardır: 1. Sa‘y ihrama girildikten sonra yapılmalıdır. Ancak bu şart sa‘yin ihramlı olarak yapılması gerektiği anlamına gelmez. Zira haccın sa‘yi ziyaret tavafının ardından yapıldığı takdirde -ki sünnete uygun olan budur-ihramsız yerine getirilir. Önemli olan bu sa‘yden önce hac ihramının giyilmiş olmasıdır. Kudûm tavafından veya nâfile bir tavaftan sonra yapılan hac sa‘yi ise ancak ihramlı olarak yapılabilir, umre sa‘yinin de ihramlı yapılması vâciptir. 2. Sa‘y tavaftan sonra yapılmalıdır, tavaftan önceki sa‘y geçersiz olup iadesi gerekir. Dört mezhebe göre kudûm veya ziyaret tavafının ardından yapılabilirse de sa‘yin ziyaret tavafından sonra yapılması daha faziletli görülmüştür. Mâlikîler'e göre sa‘y farz veya vâcip tavafın ardından yapılmalıdır; nâfile tavaftan sonra yapılan sa‘yin iadesi, iade edilmeden ihramdan çıkılırsa ceza kurbanı kesilmesi gerekir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre kudûm tavafının ardından sa‘y yapılmadan Arafat'ta vakfe yapılırsa sa‘y ziyaret tavafından sonraya bırakılmalıdır. 3. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre sa‘y yedi şavttan, Hanefî mezhebine göre dört şavttan eksik olursa geçersiz sayılır. Ayrıca Hanefî mezhebinde sa‘yin dört şavta tamamlanmaması veya yeniden yapılmaması halinde ceza kurbanı gerekeceğine hükmedilmiştir.

Sa‘yin vâcipleri şu şekilde sıralanabilir: 1. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre yürümeye gücü yetenlerin yürüyerek sa‘y yapması vâcip olup bu durumdaki kimse başkası tarafından taşınarak veya binek üzerinde sa‘y yaparsa ceza kurbanı kesmekle yükümlü olur. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise yürüyerek sa‘y yapmak sünnet olup yürümeden sa‘y

yapan kimseye ceza gerekmez. 2. Hanefî mezhebine göre sa‘yin yedi şavta tamamlanması vâciptir, dört şavt ile yetinilirse eksik kalan her şavt için sadaka ödenmelidir.

Sa‘yin başlıca sünnetleri şunlardır: 1. Niyet etmek. Hanbelîler’e göre sa‘yde niyet şarttır. 2. Sa‘ye tavaftan sonra ara vermeden başlamak. 3. Sa‘yden önce ve iki rek‘atlık tavaf namazından sonra Hacerülesved’i selâmlamak. 4. Sa‘y yaparken abdestli olmak. Tavaftan sonra âdet görmeye başlayan kadının sa‘y yapması kerâhetsiz olarak câizdir. 5. Her şavtta Kâbe’yi görebilecek şekilde Safâ ve Merve tepelerine çıkmak. 6. Safâ ve Merve tepelerine her çıkışta Kâbe’ye dönüp tekbir, tehlil getirmek, dua etmek ve Hz. Peygamber’e salâtü selâm okumak. 7. Sa‘y yapılan yerin belirli bölgesinde (günümüzde yeşil ışıkla aydınlatılmış direkler arasında) kısa adımlarla süratli ve çalımlı yürümek (hervele yapmak). Bu hüküm sadece erkekler içindir, kadınlar hervele yapmaz. Konuşmak, yemek içmek gibi tavafta mubah olan her şey sa‘yde de mubahtır. Farz namaz veya cenaze namazı için sa‘ye ara vermek câizdir. Sa‘y esnasında alışveriş yapmak ve tavaftan sonra çok uzun müddet ara vermek ise mekruh sayılmıştır.

Hz. Peygamber sa‘y yaparken Safâ ve Merve tepelerine her yönelişinde Bakara sûresinin 158. âyetini okumuştur (Müslim, “Ḥac”, 147). Ayrıca Safâ tepesine ilk çıktığında Kâbe’ye yöneldikten sonra, Safâ tepesinden inerken, hervele yaparken, Merve tepesine yaklaşırken ve bu tepeye çıktıktan sonra okuduğu dualarla ilgili çeşitli rivayetler vardır (el-Muvaṭṭaʾ, “Ḥac”, 128; Beyhakī, V, 94-95). Ancak sa‘yin her şavtında ne okuduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Günümüzde bu konuda hac rehberlerinde yer alan dualar her zaman yapılabilecek dualardan olup hac ve umre yapanlara yardımcı olmak amacıyla bir araya getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “saʿy” md.; Müsned, VI, 437; Müslim, “Ḥac”, 259-264; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 67, 69, 72; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Beyrut

1414, II, 209-212; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, III, 193-199; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, V, 94-95; Nevevî, el-Mecmûʿ (nşr. M. Necîb el-Mutîî), Riyad 1423/2003, VIII, 59-66; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1407/1987, III, 55-57; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), III, 498; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-kadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 459-463; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 493-495; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 485-488; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 500-501; Muhammed Hamîdullah, "İslâm'da Hac" (trc. M. Âkif Aydın), İTED, VIII/1-4 (1984), s. 149; T. Fahd, "Saʿy", EI^{2} (İng.), IX, 97; Salim Öğüt, "Saʿy", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1740-1741; "Saʿy", Mv.F, XXV, 5-14.

Salim Öğüt

SAYD

(bk. AV).

SAYDA

(صيداء)

Lübnan’ın Akdeniz kıyısında bir şehir.

Beyrut’un yaklaşık 45 km. güneyinde yer alır. Lübnan’ı oluşturan idarî birimlerden (muhafaza) Cenûb idarî bölümünün merkezidir. Fenikeliler tarafından Sidon adıyla kurulmuş olup Antik dönemde sahildeki stratejik konumu ve limanı sebebiyle önemli bir ticaret yeriydi. Asur kitâbelerinde Siduunnu, Şidunu, Ziduna, Grek ve Latin kaynaklarında Sidon ve Sidonia olarak yer almış Arapça’ya Sayda şeklinde geçmiştir. Şehir, Büyük İskender’in istilâsının ardından milâttan sonra 64 yılında bütün Suriye ve Lübnan gibi Roma hâkimiyetine girmiştir.

Sayda, Lübnan sahilindeki Irka, Cübeyl ve Beyrut gibi şehirlerle birlikte Yezîd b. Ebû Süfyân tarafından 16 (637) yılı civarında fethedildi ve Dımaşk cündüne bağlandı. Arap yarımadası ile Yemen’den getirilen çeşitli kabileler şehirde iskân edildi. Hz. Ömer’in hilâfetinin son yıllarında kısa bir süre Bizanslılar’ın eline geçtiyse de

Hz. Osman’ın hilâfetinin ilk döneminde Suriye Valisi Muâviye tarafından geri alındı. Muâviye, Bizans saldırılarına karşı şehri korumak üzere karakollar kurdurup asker yerleştirdi, böylece Sayda bir ribât şehri haline geldi. Yine bu devirde Sayda’ya İranlılar’ın iskân edildiği belirtilmektedir. İlk dönem İslâm coğrafyacıları Sayda’yı Dımaşk’ın limanı diye zikreder.

Kaynaklarda, son Emevî halifesi II. Mervân’ın 132 (750) yılında limanını tamir ettirmesi dolayısıyla adı geçen Sayda’nın Abbâsî döneminde isminin neredeyse hiç geçmemesi şehrin önemli bir siyasî ve ticarî rol oynamadığının göstergesi kabul edilebilir. Şehir daha sonra Tolunoğulları ve İhşîdîler’in hâkimiyetine girdi. 360 (971) yılında Lübnan’ı ele geçiren Fâtımîler, Seyfüddevle Münzir b. Nu‘mân b. Âmir et-Tenûhî’yi Beyrut ve Sayda’ya vali tayin etti. Onun ölümünün ardından oğlu İzzüddevle Temîm vali oldu. Bundan sonra Arslanî ailesine mensup Fâtımî valileri tarafından

yönetildi. V. (XI.) yüzyıl başlarında çok kısa bir süre Mirdâsî hâkimiyetine giren şehir ardından tekrar Fâtımîler'in eline geçti. Sayda bu dönemde tarih kaynaklarında fazla yer almamakla birlikte V. (XI.) yüzyıl ortalarında bölgeye gelen Nâsır-ı Hüsrev şehrin muhkem surlarından, canlı ve temiz çarşılarından bahseder. Onun ifadelerinden şehrin bu dönemde özellikle ticarî açıdan canlandığı anlaşılmaktadır (Sefernâme, s. 23). Nâsır-ı Hüsrev'den yaklaşık yüzyıl sonra bölgeyi ziyaret eden Şerîf el-İdrîsî de büyük bir şehir olarak nitelediği Sayda'nın dört bölgeden ve 600'ün üzerinde day'adan oluştuğunu, etrafının bostan ve bahçelerle dolu olup fiyatların ucuz, çarşılarının mâmur olduğunu ifade etmektedir (Nüzhetü'l-müştâḳ, I, 370). 463 (1071) yılından itibaren Dımaşk'a hâkim olan Tutuş 480'de (1087) Sayda'yı ele geçirdi. Ancak Sayda'da Selçuklu hâkimiyeti uzun süreli olmadı, Vezir Bedr el-Cemâlî tarafından gönderilen Fâtımî ordusu şehri tekrar zaptetti (482/1089).

I. Haçlı Seferi esnasında Haçlılar şehrin varoşlarını tahrip ettiler ve Filistin, Lübnan, Suriye'nin özellikle sahil şehirlerini ele geçirmeyi amaçladıklarından Sayda'ya da pek çok defa saldırı düzenlediler. Şehir, Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin'in 501 (1107) yılındaki kuşatmasından yüklü miktarda para ödenerek kurtarılabildi. Saydalı müslümanların Askalân, Sûr ve Beyrutlular'la birlikte hıristiyan hacılara saldırması üzerine I. Baudouin ertesi yıl şehri karadan ve denizden tekrar kuşattı. Ancak Mısır donanmasının yardımı ve Dımaşk Atabegi Tuğtegin'in 15.000 kişilik birlikle bölgeye yaklaşması sonucu kuşatmayı kaldırmak zorunda kaldı. İki yıl sonra I. Baudouin tarafından tekrar muhasara edilen şehir kırk yedi günlük bir kuşatmanın ardından emanla teslim oldu ve Kudüs Haçlı Krallığı'na tâbi bir kontluğa dönüştürüldü (Aralık 1110). Bu kontluk, Doğu Akdeniz sahilinde Haçlı egemenliğinin güçlenmesinde rol oynamakla birlikte Sûr, Akkâ ve Yafa gibi Haçlı hâkimiyetindeki diğer şehirlerle mukayese edildiğinde siyasî ve iktisadî açıdan daha önemsizdi. İslâmî kaynakların ifadesine göre bu dönemde şehirde müslümanlar hıristiyanlar karşısında azınlık durumuna düşmüş ve onlara ağır vergiler yüklenmişti. Sayda'da 546-565 (1151-1170) yılları arasında meydana gelen depremler büyük hasara yol açtı.

Eyyûbîler'in şehri Haçlılar'dan kurtarmak için gerçekleştirdiği ilk teşebbüsler başarısızlıkla sonuçlandı. Hıttîn Savaşı'nın ardından Sayda'ya

hücum eden Selâhaddîn-i Eyyûbî, Sayda hâkimi Renaud de Sidon tarafından terkedilen şehri fethetti (583/ 1187). Selâhaddin Sayda, Beyrut ve çevresini Emîr Seyfeddin Ali b. Ahmed b. el-Meştûb'un idaresine verdi ve Haçlı tehlikesine karşı istihkâmların büyük bir kısmını yıktırdı. 593 (1197) yılında Sayda'da Haçlılar'la Eyyûbîler arasında şiddetli bir savaş meydana geldi. Yapılan antlaşmada Beyrut Haçlılar'da kalırken Sayda müslümanlarla Haçlılar arasında ikiye bölündü (594/1198). I. el-Melikü'l-Âdil bu savaşın ardından geri kalan tahkimatı da yıktırdı. VI. Haçlı Seferi'nin öncü kuvvetleri şehri işgal ederek savunma amacıyla Sayda sahilindeki küçük bir ada üzerine Kal'atü'l-bahr diye bilinen kaleyi inşa ettirdiler ve şehrin surlarını yenilediler (625/1228). Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in Alman İmparatoru II. Friedrich ile yaptığı antlaşmada çevresinde müslümanların meskûn olduğu Sayda kesin olarak Haçlılar'a bırakıldı (28 Rebîülevvel 626 / 24 Şubat 1229). Sayda,VII. Haçlı Seferi esnasında kısa süreli olarak müslümanların eline geçtiyse de Haçlılar tarafından geri alındı. Bu sefer sırasında Mısır'da yenildikten sonra Akkâ'ya gelen Fransa Kralı IX. Saint Louis tarafından tekrar tahkim edildi (652/1254). Sayda hâkimi Julien, Moğollar'a tâbi köylere saldırınca Ketboğa intikam amacıyla şehri tahrip etti (658/1260). Templier (Dâviyye) şövalyelerine olan borçları sebebiyle Sayda'yı teminat göstermiş bulunan Julien şehri onlara teslim etti (659/1261).

Memlükler'in Moğollar'a karşı kazandığı Aynicâlût zaferinin ardından Sayda'ya müslüman hücumlarının başlaması üzerine otuz yıl burada kalan Templier şövalyeleri anlaşma teklif ettiler. 669 (1271) yılında yapılan on yıllık anlaşmayla Sayda'nın sahil kısımları onlarda, dağlık kısımları müslümanlarda kaldı. Bu anlaşma şövalyelerin müslüman tüccarlara saldırması üzerine bozuldu. Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun 690'da (1291) Akkâ'yı fethedince buradan ayrılan Templier şövalyeleri Sayda'ya sığındı. Emîr Alemüddin Sencer eş-Şücâî el-Mansûrî kumandasındaki Memlük ordusunun Sayda'ya yaklaşması üzerine Templier şövalyeleri deniz kalesini terkederek Kıbrıs'a kaçtılar. Böylece Memlükler'in eline geçen şehrin (Receb 690 / Temmuz 1291) surları yıktırıldı. Memlükler döneminde Sayda, Dımaşk nâibliğine tâbi ve oradan tayin edilen valiler tarafından yönetildi.

Fâtımîler devrinde önemli bir ticaret şehri olan Sayda Haçlılar, Eyyûbîler ve Memlükler döneminde bu önemini kaybetmiş görünmektedir. İbn Battûta buradan Mısır'a kuru üzüm, incir gibi meyvelerle zeytin yağı ihraç edildiğini söyler (er-Riḥle, s. 62). Şehirde tekstil, ipek dokuma, cam, toprak kap ve şeker endüstrisinin varlığı bilinmektedir. Haçlılar zamanında Sayda dokumaları gerek hıristiyan hacılar gerekse tüccarlar vasıtasıyla Avrupa'ya götürülüyordu. Eyyûbîler ve Haçlılar döneminden günümüze çok az eser kalmıştır. Haçlılar devrine ait en önemli kalıntılar şehrin surları ile Kal'atü'l-bahr'dir. Daha önce Câmiu'l-muhtesib adıyla bilinen ve Sayda'nın zamanımıza ulaşan en eski camisi olan Bâbüsserâyâ Camii 598 (1202) yılında Şeyh Ebü'l-Yümn İbn Ebü'l-Hak tarafından yaptırılmıştır. Haçlılar devrinde inşa edilen bir kilisenin kalıntıları üzerinde Memlükler tarafından VII. (XIII.) yüzyılda yaptırılan el-Câmiu'l-Ömerî el-Kebîr bulunmaktadır. Yine Memlükler devrinde 775'te (1373) inşa edilen sahildeki Câmiu'l-bahr günümüze ulaşmıştır. Memlükler döneminde Kıbrıs'ı üs edinen Templier şövalyeleriyle Cenevizliler, Sayda ve civarına pek çok defa yağma akınlarında bulunmuş ve bu sebeple Memlükler şehir surlarını tekrar tahkim etmek zorunda kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 181; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1950, s. 23; İbnü'l-Kalânisî, The Damascus Chronicle of the Crusades (trc. H. A. R. Gibb), London 1967, s. 87, 91, 101, 107-108, 121-122, 346; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 370-371; William of Tyre, Târîḫu'l-ḥurûbi'ṣ-Ṣalîbiyye (trc. Süheyl Zekkâr), Dımaşk 1990, I-II, bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 437-438; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 431; X, 60, 176, 456, 479-480; XI, 541-543; XII, 29; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Fethiye Nebrâvî), Kahire 1979, s. 304-305; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, 267, 376, 384; III, 26-27, 44, 314-323, 411-415; IV, 139; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1962, s. 92-93, 98-100; İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr.

Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976, s. 292, 330-332; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 62; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), IV, 115, 183, 208, 209; XIV, 44, 57, 68, 77; Makrîzî, Sülûk (Ziyâde), I/2, s. 303; I/3, s. 765-766, 769, 985-987; II/1, s. 28; F. C. Eislen, Sidon: A Study in Oriental History, New York 1907; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 75-77, 106, 108, 134, 142, 194, 324-325, 355; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 212; II, 72-76, 247, 387; III, 53, 84, 86, 89-90, 163, 236, 262, 287, 334, 355; Abdülazîz Sâlim, Târîḫu medîneti Ṣaydâ fi’l-ʿuṣûri’l-İslâmiyye, İskenderiye 1986; Ramazan Şeşen, Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 113, 131, 308; amlf., Salahaddin’den Baybars’a Eyyûbîler Memluklar (1193-1260), İstanbul 2007, s. 35, 154-155, 218, 265; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1989, s. 133-134; Benjamin Z. Kedar, “The Subjected Muslims of the Frankish Levant”, The Crusades: The Essential Readings (ed. T. F. Madden), Oxford 2002, s. 233-264; M. Adnan Bakhit, “Sidon in Mamluk and Early Ottoman Times”, Osm.Ar., III (1982), s. 53-68; P. Schwarz, “Sayda”, İA, X, 260-262; M. Lavergne, “Ṣaydā”, EI^2 (İng.), IX, 99-100.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

Sayda, Yavuz Sultan Selim’in 922 (1516) Mercidâbık zaferinden sonra Osmanlı ülkesine katıldı. Osmanlılar, Suriye ve Filistin’de ele geçirdikleri bölgeleri vilâyet-i Arab adıyla teşkil ettikleri beylerbeyiliğe bağladılar. Sayda, Şam sancağının bir kaza merkezi olarak teşkilâtlandırıldı. XVI. yüzyılın ilk yarısında bu konumunu koruyan Sayda’nın, 975-982 (1568-1574) yıllarını kapsayan sancak tevcih defterinde Beyrut ile birlikte bir sancak durumuna getirildiği görülmektedir. Yine 986-995 (1578-1587) yıllarını ihtiva eden sancak tevcih defterinde Beyrut ve Sayda bir sancak olarak kaydedilmiş, ancak yanına “merfû”dur (sancaklıkları kaldırılmıştır) kaydı düşülmüştür. Sayda ve Beyrut, 1016’da (1607) hazırlanmış olan Ayn Ali Efendi Kanunnâmesi’nde ayrı birer sancak şeklinde Şam eyaleti sınırları içerisinde gösterilmiştir.

Osmanlı idaresi altındaki Sayda’nın fizikî durumuyla ilgili bilgiler XVI.

yüzyılda tutulmuş tahrir defterlerinde yer alır. Buna göre Sayda üç müslüman ve bir yahudi mahallesine sahip küçük bir kasaba hüviyetindedir. Müslüman mahalleleri Kale, Dekakin ve Bahr isimlerini taşır. Bu defterlerden 977 (1569-70) tarihli olanına göre şehirde 530 hâne, 230 mücerret müslümanla yirmi beş yahudi ve üç cizye mükellefi hıristiyan nüfusu yaşamaktaydı. Söz konusu rakam şehrin 3000 dolayında bir nüfusa sahip olduğunu gösterir.

Sayda, XVII. yüzyılın başlarında Lübnan'ın güçlü Dürzî ailelerinden Ma'noğlu Fahreddin'in hâkimiyet sahası içerisine girdi. Onun 1022 (1613) yılındaki isyanının bastırılmasının ardından Osmanlı Devleti bu bölgeyi daha iyi kontrol edebilmek amacıyla Sayda, Safed ve Beyrut sancaklarını Şam'dan

ayırarak Sayda eyaleti adıyla yeni bir beylerbeyilik teşkil etti. Ancak Fahreddin'in 1027'de (1618) bölgeye dönmesine izin verilmesinden öldürüldüğü 1635 yılına kadar şehir tekrar onun nüfuz bölgesinde yer aldı. Bu dönemde Fahreddin, Avrupa'dan beraberinde getirdiği mühendis, mimar ve sanatkârlarla şehri büyük ölçüde imar ettirdi. Yaptırdığı müstahkem saray bugün harap olmasına rağmen Avrupalı tüccarlar için inşa ettirdiği Fransız Hanı hâlâ ayaktadır. Bölgede ipek sanayi ve ziraatın canlanması için büyük çabalar gösterdi. Evliya Çelebi XVII. yüzyılın ikinci yarısında uğradığı Sayda'nın kale, liman ve ziyaretgâhlarını etraflıca anlatır. Müellif ayrıca üç mahallesi olan şehirde 1200 ev, altı cami (Yenicami, Câmiu'l-bahr, Kethüdâ Camii, Kutişoğlu Camii, Câmiu's-sûk ve Berrânî), yedi medrese, üç hamam, dört han ve 400 kadar dükkân bulunduğunu yazar. İskele başındaki Frenk Hanı'nda Batılı konsolosların oturduğunu ve buranın 300 odalı kale gibi bir yer olduğunu, fakat şehirde bedesten bulunmadığını belirtir.

Sayda 1163'ten (1750) itibaren Zâhir el-Ömer'in nüfuz bölgesi içerisinde yer aldı. Onun 1189'daki (1775) isyanının bastırılmasının ardından iki defa Sayda beylerbeyiliğine getirilen Cezzâr Ahmed Paşa bölgede kontrolü sağladı. Şehir, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın isyanı sırasında oğlu İbrâhim Paşa'nın 1831 Suriye ve Anadolu seferi sonucu Mısır valiliğinin denetimine girdi. Gelişmeler karşısında İngiltere ve Avusturya'nın yardımıyla hareket eden Osmanlı kuvvetleri, bütün Filistin ve Suriye'den Mısır askerlerini

çıkararak Osmanlı hâkimiyetini yeniden kurdu.

XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren Sayda ekonomik ve idarî yönden önemini kaybetmeye başladı. Bölge ticaretinin merkezi tedrîcen Beyrut'a kaydı. O yıllarda meydana gelen deprem şehre büyük zarar verdi. Bu gelişmelere bağlı olarak Osmanlı Devleti, 1865 Vilâyet Nizamnâmesi'nin ardından Sayda vilâyetini lağvederek Suriye vilâyetiyle birleştirdi. Sayda bir kaza merkezi konumuna getirilip vilâyetin Beyrut sancağına bağlandı. Ancak oldukça problemli olan bölgeyi Şam'dan idare etmenin zorlukları görülünce 1888'de gerçekleştirilen yeni bir idarî düzenleme ile Beyrut vilâyeti teşkil edildi. Sayda yine Beyrut sancağına bağlı bir kazanın merkeziydi. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında portakal, limon, mandalina, muz ve badem ağaçlarıyla dolu bahçeleriyle ünlü olan Sayda'da altı cami, sekiz zâviye, dört kilise, dört hamam, bir rüşdiye, biri gayri müslimlere mahsus üç mektep, üç sabunhâne, birkaç debbağhâne ve üç ipek fabrikası mevcuttu. Şehrin ortasında Sâhatüsserâyâ denilen bir meydan ve küçük bir havuz vardı. Sayda'nın en yüksek noktasında Fransa Kralı IX. Louis tarafından yaptırılan kale yer alıyordu. Küçük bir ada üzerinde yer alan Kal'atü'l-bahr kâgir bir köprüyle sahile bağlanmıştı. Sayda, şehri güneyden kuzeye katederek Kal'atü'l-bahr önünde son bulan geniş bir tek caddeye sahipti. Şehrin mağazaları ve ticarî işletmeleri bu caddenin bağlantıları olan Şâkiriye, Tarîkulkâmile ve Beyrut caddeleri üzerinde bulunuyordu. Kuzey ve güney limanları kumla dolduğundan büyük gemiler artık yanaşamamaktaydı.

Sayda şehrinde 1893-1895 yıllarında 8287'si müslüman, 2448'i gayri müslim 10.735 kişi yaşamaktaydı. Bu nüfus 1900-1901'de 11.970'e yükseldi. Bunun 9299'u müslümanlardan, 2731'i gayri müslimlerden meydana gelmekteydi. 1908 yılında 12.627 olan şehrin nüfusu 1916-1917'de 14.167 kişiye yükseldi. Bu nüfusun 11.398'ini müslümanlar, 2769'unu çeşitli din ve mezheplere mensup gayri müslimler oluşturmaktaydı. Sayda, I. Dünya Savaşı'nın ardından Ekim 1918 başında İngilizler tarafından işgal edildi. Nisan 1920'deki San Remo Konferansı'nda bütün Suriye ve Lübnan topraklarıyla birlikte Fransız manda yönetimine devredildi. Fransa'nın Eylül 1921'de Büyük Lübnan Devleti'nin kurulduğunu ilân etmesiyle bu devletin sınırları içerisinde yer aldı. Şehir, 1948 Arap-İsrail savaşı ve sonrasındaki gelişmelerin ardından

yoğun bir Filistinli göçmen akınıyla karşı karşıya kaldı. 1946'da 15.000 kadar olan şehrin nüfusu bu hadiselerle büyük bir patlama gösterdi. Şehrin 1980'de 117.000 kişiye ulaşan nüfusunun yarısını Filistinli göçmenler oluşturmaktaydı. Sayda giderek Filistinli gerillaların merkezi olmaya başladı. Bu gerillaların sınırı geçerek İsrail'de gerçekleştirdikleri eylemler 1970'lerin ortalarından itibaren Lübnan-İsrail ilişkilerinin bozulmasına yol açtı. Birkaç defa yoğun İsrail bombardımanına mâruz kalan Sayda 1982'de işgal edildi. Lübnan'daki İsrail işgali 17 Mayıs 1983 antlaşması gereğince 1985'te son buldu. Sayda'nın 2003 yılındaki nüfusu 140.000'dir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 383, s. 391-401; nr. 401, s. 475-478; nr. 430, s. 332-334; nr. 543, s. 339-351; BA, MD, nr. 80, s. 141; BA, MAD, nr. 563, s. 155; BA, KK, Ruus, nr. 252, s. 71; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ahmet Demir, ed. Bülent Arı), Ankara 2002, s. 733-735; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 213-215; Salnâme-i Vilâyet-i Suriye (1298), s. 142-143; Salnâme-i Vilâyet-i Beyrut (1311-1312), s. 391-395; (1318), s. 154; (1326), s. 239-245; Mehmed Refik - Mehmed Behcet, Beyrut Vilâyeti I: Cenûb Kısmı, Beyrut 1335, s. 311-328; U. Heyd, Ottoman Documents on Palestine (1552-1615): A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri, Oxford 1960, s. 47-48; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1970, V, 129-131, 199-201; İ. Metin Kunt, Sancaktan Eyalete: 1550-1650, İstanbul 1978, s. 142, 159; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1996, IX, 35; Enver Çakar, "XVI. Yüzyılda Şam Beylerbeyliği'nin İdarî Taksimatı", Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, XIII/1, Elazığ 2003, s. 362-363, 366; P. Schwarz - [Metin Tuncel], "Sayda", İA, X, 260-262; Feridun Emecen, "Zâhir Ömer", a.e., XIII, 455-456; a.mlf., "Ma'noğlu, Fahreddin", DİA, XII, 80-82; M. Lavergne, "Ṣaydā", EI² (İng.), IX, 99-100; Şit Tufan Buzpınar, "Lübnan", DİA, XXVII, 251-253.

Ersin Gülsoy

SAYDELE

(bk. ECZACILIK).

es-SAYDENE

(الصيدنة)

Bîrûnî’nin (ö. 453/1061 [?]) eczacılıkla ilgili eseri.

Bazı kaynaklarda Kitâbü’ṣ-Ṣaydele olarak zikrediliyorsa da (İbn Ebû Usaybia, s. 459) müellif eserine Kitâbü’ṣ-Ṣaydene adını vermiştir. Eser kısa bir mukaddime ve yine kısa beş fasılla ilâçların tarif ve tavsifini içeren çok geniş bir listeden oluşmaktadır. Bîrûnî, 442 (1050) yılında seksen yaşlarında iken yazdığı kitabın istenilen biçimde tamamlanabilmesi için dönemin hekim ve eczacılarından dostu Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed en-Nehşâî’den yardım almıştır.

Alfabetik sırayla düzenlenen eserin mukaddimesinde eczacılık (saydele) ilminin tıp açısından taşıdığı öneme dikkat çekilir ve geleneksel tasnife uygun biçimde ilâçlar basit (müfred) ve birleşik (mürekkeb) adı altında ikiye ayrılır. Birleşik ilâçlar da yapı maddeleri itibariyle nebâtî, hayvânî ve kimyevî olmak üzere gruplandırılır. İlâçlar tanımlanırken yararları yanında zararlarından ve yan etkilerinden bahsedilerek perhiz ve gerekli besinlerle iyileşme sağlandığı sürece hastaya ilâç verilmemesi önerilir. İlk ve Orta çağlarda eczacılık büyük ölçüde bitkisel ilâçlara dayandığından her farmakolog gibi aynı zamanda botanist

olan Bîrûnî, kendi dönemine kadar literatüre girmiş bitki türlerinin yanında Hindistan’da bulunduğu yıllarda bizzat ilgilendiği zengin bitki türlerini de bütün özellikleriyle tanıtır; bu yönüyle onun eseri diğer kaynaklardan farklıdır. Bîrûnî’nin en çok başvurduğu kaynaklar Ebû Bekir er-Râzî’nin Sırrü’l-esrâr’ı ile el-Ḥâvî’si ve Ebû Hanîfe ed-Dîneverî’nin Kitâbü’n-Nebât’ıdır. Verdiği ilâç isimlerinin sıra düzeni itibariyle büyük ölçüde Sırrü’l-esrâr’a benzemesi dikkat çeker. İlâç yapımında kullanılan hayvansal maddeler, değerli taşlar, tuzlar, mineraller ve boyalar hususunda da Câlînûs (Galen), Huneyn b. İshak, Câhiz, Sâbit b. Kurre, Ya‘kūb b. İshak el-Kindî ve İbn Mâseveyh gibi bilginlerin eserlerinden yararlandığı görülür.

Bîrûnî eserin ilk faslında “saydene / saydele” teriminin etimolojisini verir ve Arapça’daki sandal kelimesinin (parfüm ve ilâç yapımında kullanılan güzel kokulu ağaç) aslının Hintçe çandal / çandan olduğunu, bu ağaçtan güzel koku ve ilâç yapıp satmaya çandana, bu meslekle uğraşanlara çandanânî denildiğini, Arapça’da ç harfi bulunmadığı için onun yerine s kullanılarak bu iki kelimenin saydene ve sandenânî (eczacı) şeklinde Arapçalaştırıldığını söyler. Verdiği bilgiye göre ilmin adı olarak saydene kelimesi saydeleden, eczacı anlamındaki saydelânî ise saydenânîden daha yaygındır.

Eserin ikinci faslı ilâç türleriyle yapım tekniklerine ayrılmış, özellikle birleşik ilâçlarda oran çok önemli olduğundan bu işin ancak tecrübeli hekimler tarafından yapılması gereği vurgulanmıştır. Üçüncü fasılda eş değerli ilâçların kullanımında dikkat edilmesi gereken hususlar yer almaktadır. Dördüncü fasılda ilim dili niteliğiyle Arapça’nın Farsça’dan üstünlüğüne dikkat çeken Bîrûnî beşinci fasılda kendisinin ilme olan düşkünlüğünü, kaynaklardan nasıl yararlandığını ve bu konuda çok dil bilmenin önemini belirttikten sonra eczacılıkta kullanılan malzemelerin Arapça, Farsça, Soğdca, Süryânîce, Yunanca, Türkçe ve Hindistan’da konuşulan çeşitli dillerdeki isimlerini bildiğinden söz etmekte, daha sonra da eczacılıkta kullanılan birçok bitkinin ve bunlardan yapılan ilâçların adını bu dillerde vermektedir. Kitabın önemli bir yanı da bitki türlerinin yetiştiği coğrafî bölgeleri ve iklim şartlarını tanıtmasının yanında bunların kök, gövde, dal, budak, yaprak, çiçek, tohum ve meyvelerinden hangisinin ilâç yapımında kullanıldığı hususunda ayrıntılı bilgi içermesi ve hangisinin doğal bitki, hangisinin kültür bitkisi olduğunu belirtmesidir.

Kitâbü’ṣ-Ṣaydene’nin 1927 yılında Zeki Velidi Togan tarafından bulunup ilim âlemine tanıtılan bir nüshası Bursa Kurşunlu Cami Kütüphanesi’nde bulunmaktadır

(Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Kurşunoğlu, nr. 149). Eserin diğer yazmalarına göre daha iyi olan bu nüsha tabip Gazanfer et-Tebrîzî (ö. 678/1280’den sonra) tarafından istinsah edilip düzeltilmiştir. M. Şerefettin Yaltkaya bunun mukaddimesini Türkçe’ye çevirerek yayımlamış (Millî Mecmua, III [Ankara 1937], s. 1-40), daha sonra aynı kısım Max Meyerhof tarafından İngilizce’ye çevrilmiştir (Islamic Cultur, XIX [Haydarâbâd

1945], s. 323-328). Ferganalı Ebû Bekir Ali b. Osman el-Kâsânî'nin 1299'da yaptığı Farsça tercümenin eksik bir nüshası Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde olup (nr. 1789) İran'da neşredilmiştir (nşr. Minûçihr Sitûde - Îrec Efşâr, Tahran 1352 hş.). Bîrûnî'nin 1000. doğum yılı münasebetiyle eserin Arapça tam metni ve İngilizce tercümesi, Hakîm Muhammed Saîd, Rânâ İhsân İlâhî ve Sâmî Halef Hamârine tarafından diğer nüshaları da dikkate alınarak takdim, ta'lik ve değerlendirmeyle birlikte iki cilt halinde yayımlanmıştır (Al-Bīrūnī's Book on Pharmacy and Materia Medica, Karachi 1973). Ubeydullah Kerimov'un inceleme ve notlarla Rusça'ya çevirdiği (Taşkent 1974) eseri Abbas Zeryâb da Farsça bir giriş ve notlarla neşretmiştir (Tahran 1370/1991).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 459; Fâzıl et-Tâî, "Maʿa'l-Bîrûnî fî Kitâbi's-Ṣaydene", MMİIr., XVIII (1969), s. 13-43; K. M. Habib, "The Kitāb al-Ṣaidana: Structure and Approach", Studies in History of Medicine, I/1, New Delhi 1977, s. 63-79; Rana M. N. Ehsan Elahie, "Sources of Kitāb al-Ṣaidana of al-Bīrūnī", a.e., I/2 (1977), s. 118-121; Esin Kâhya, "Beyrunî ve Saydana Adlı Eseri", Araştırma, XI, Ankara 1979, s. 143-152; Hakîm M. Saîd, "Ebû Reyḥân el-Bîrûnî fî ḍavʾi Kitâbi's-Ṣaydene", el-Fikrü'l-İslâmî ve'l-ibdâʿu'l-ʿilmî, V/1, İslâmâbâd 1995, s. 69-73; A. Dietrich, "Ṣandal", EI² (İng.), IX, 9; a.mlf., "al-Ṣaydana", a.e., IX, 100-101.

Esin Kâhya

SAYFÎ

(الصيفي)

Yaz mevsiminde nâzil olan âyet ve sûrelerin ortak adı

(bk. SÛRE).

SAYFÎ b. ESLET

(bk. EBÛ KAYS).

SAYGI

Sözlükte “riayet edilmesi, yerine getirilmesi gereken, ihlâli yasak olan; ödev, hak” anlamındaki hürmet ve aynı kökten olup “korkmak, çekinmek”, mânasına gelen ihtirâm kelimeleri Türkçe’de saygı kavramını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Dinî ve ahlâkî metinlerde gerek kutsala gerekse yüksek şahsiyetlere ve makamlara karşı gösterilmesi gereken saygı ta‘zîm, tevkīr, ta‘zîr, tebcîl, tefhîm, heybet, mehâbet gibi kelimelerle anlatılmaktadır (Lisânü’l-ʿArab, “bcl”, “fḫm”, “ḥrm”, “ʿaẓm”, “hyb”, “vḳr” md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 288; II, 28, 145; III, 138, 425, 517). İbn Hazm halkın âlimlere karşı duyduğu saygıyı mehâbet ve tebcîl kelimeleriyle ifade eder (el-Aḫlâḳ, s. 21). Ayrıca “korkma, çekinme” gibi anlamlara gelen havf, haşyet, takvâ kelimeleri de tasavvuf ve ahlâk literatüründe patolojik anlamda değil ahlâkî mânada korkuyu, yani Allah’ın buyruklarına saygıyı ifade etmektedir. Nitekim Gazzâlî, havf kelimesini hub (sevgi) kavramının karşıtı diye düşünenler olduğunu belirttikten sonra şöyle der: “Bu görüş doğru değildir; aksine, tıpkı ilâhî güzelliğin idrakinin zorunlu biçimde sevgiyi meydana getirmesi gibi ilâhî azametin idraki de kaçınılmaz şekilde heybet duygusu uyandırır.” Ayrıca Allah’ı sevenler arasında özel yeri bulunanların korkularının sevgi makamında korku olduğunu söyleyerek bu anlamdaki korkuyu sevginin delili sayar (İḥyâʾ, IV, 335-336).

Kur’ân-ı Kerîm’de ta‘zîm, ta‘zîr, tevkīr, takvâ, huşû, havf gibi kavramlar geniş anlamda Allah’a saygı için kullanılmaktadır. Feth sûresinde geçen (48/9) ta‘zîr ve tevkīr kavramları tefsirlerde “Allah’a saygı ve O’nu yüceltme” diye açıklanmıştır (meselâ bk. Taberî, XXVI, 74-75; Şevkânî, V, 55). Özellikle takvâ kavramı, geçtiği hemen her âyette “Allah’a saygı ve O’nun koyduğu kuralları ihlâl etmekten sakınma” anlamını içermektedir. Takvânın tâzim ile anlam ilişkisini gösteren en dikkat çekici iki örnek Hac sûresinin 30-33. âyetlerinde yer almaktadır. Bu âyetlerde Allah’ın koyduğu kanunlara, O’nun yüklediği ödevlere tâzim gösterilmesi, putlara tapmaktan kaçınılması, yalancı şahitlikten sakınılması, tevhide bağlı kalınması ve Allah’ın şiarlarına (İslâm’ın özelliği sayılan temel ilke ve kurallar) tâzim gösterilmesi gerektiğine işaret edildikten sonra, “Bunlar kalplerin takvâsındandır” buyurulur. Şevkânî bu

ifadeye dayanarak tâzimin takvâdan doğduğunu söylemiştir (Fetḥu'l-ḳadîr, III, 509).

Bu kavramlar hadislerde de saygıyı ifade edecek şekilde geçmekte, Hac sûresinin 30. âyetindeki "Allah'ın koyduğu kanunlara, ödevlere (hurumâtillâh) tâzim gösterme" ifadesi hadislerde de yer almaktadır (meselâ bk. Müsned, IV, 329, 330; Buhârî, "Şürût", 15; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 158). Âşûrâ günüyle ilgili bir hadiste belirtildiğine göre (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 52; Müslim, "Ṣıyâm", 127; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 63, 64), Allah'ın Firavun'a karşı Mûsâ'ya ve İsrâiloğulları'na yardım ettiği gün olması dolayısıyla bu güne saygı için Medine yahudilerinin âşûrâ gününde oruç tuttuğunu öğrenen Hz. Peygamber, "Biz Mûsâ'ya sizden daha yakınız" demiş ve müslümanların da âşûrâ orucu tutmasını öğütlemiştir. Bir sahâbî Hz. Âişe ile bir sohbetten bahsederken, "Namazı devam ettirmek ve ona saygı göstermek üzerine konuştuk" der (Buhârî, "Eẕân", 39). Resûl-i Ekrem'in, "Küçüklerimize şefkat, büyüklerimize saygı göstermeyenler bizden değildir" meâlindeki sözleri (Müsned, I, 257; II, 207; Tirmizî, "Birr", 15), İslâm ahlâkının ve toplum terbiyesinin en veciz kurallarından biri olarak bütün ahlâk kaynaklarında yer almıştır. Dârimî'nin es-Sünen'inde mukaddimenin 37. babı "Âlimlere Saygı" başlığını taşımakta, 40. bab başlığında da Hz. Peygamber'in hadislerine gösterilmesi gereken saygı tâzim ve tevkīr kavramlarıyla ifade edilmektedir.

Ahlâk düşüncesinde ahlâk anlayışları gayeci ahlâk ve ödev ahlâkı diye ikiye ayrılır; ödev ahlâkının temelinin ahlâk yasasına veya bu yasanın arkasındaki otoriteye saygı olduğu belirtilir. Buna göre hiçbir ödev isteyerek ve saygıyla yapılmadıkça ahlâkî bakımdan değer taşımaz. Gayeci ahlâk anlayışında ise genellikle ahlâkî fâil için ödev veya ahlâk yasasına saygı yerine güdülen gayenin değer taşıdığı, her türlü gayede bir bencil talep bulunduğu, bunun ise ahlâkî davranışın değerini düşürdüğü belirtilir (Kant, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 84-91, 140-143; Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, s. 5, 12-17). Buna yakın bir yaklaşım özellikle tasavvuf ahlâkında görülmekte, bu bakımdan cennete girme ve cehennemden kurtulma şeklindeki bir amacın bile ibadetlerin ve diğer olumlu davranışların değerini düşüreceği belirtilmektedir. Hücvîrî'ye göre Ebû Bekir eş-Şiblî, "Allahım! Cennet ve cehennemi senin gayb âleminin derinliklerine göm ki sana vasıtasız kulluk edilsin" demiştir (Keşfü'l-maḥcûb, II, 557). Ebû Saîd el-Harrâz'a göre kişi

namaza dururken tekbir için ellerini kaldırdığında kalbinde Allah'tan başka hiçbir şey kalmayacak, O'nun ululuğu karşısında duyduğu saygıdan ötürü dünyayı da âhireti de unutacaktır (Serrâc, s. 205). Gazzâlî de cennet için amel eden kişinin midesi ve cinsel arzuları için amel ettiğini söyler. Aslında insanlar kendilerini kuşatan şeylerin kölesi olurlar. Allah'tan başka şeylerin bağından kurtulup kendilerini sadece Allah'a adayanlar ise gerçek hürriyete ulaşırlar (İḥyâʾ, IV, 375, 388-389).

Bazı âlimler, İslâm'daki bütün dinî ve ahlâkî vecîbeleri "Allah'ın emrine saygı" (et-ta'zîm li-emrillâh) ve "Allah'ın yarattıklarına şefkat" (eş-şefakatü alâ-halkıllâh) şeklinde iki gruba ayırırlar. Meselâ Fahreddin er-Râzî, A'râf sûresinin 85. âyetini tefsir ederken bu âyetteki yükümlülüklerden tevhid ve nübüvvetin ikrarıyla ilgili olanları Allah'ın emrine saygı, insanların mallarına zarar vermekten ve fesatçılıktan uzak durmakla ilgili olanları Allah'ın yarattıklarına şefkat çerçevesinde (Mefâtîḥu'l-ġayb, XIV, 174), Mü'min sûresinin 7. âyetinde yer alan, meleklerin dualarında rablerini hamd ile tesbih etmelerini yine Allah'ın emrine saygı, müminler için dua etmelerini Allah'ın yarattıklarına şefkat içinde değerlendirmektedir (a.g.e., XXVII, 33).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, "bcl", "ḥrm", "ʿazr", "ʿazm", "hyb", "vḳr" md.leri; M. F. Abdülbâkī, Muʿcem, "bcl", "ḥrm", "ʿazr", "ʿaẓm", "hyb", "vḳr" md.leri; Müsned, I, 257; II, 207; IV, 329, 330; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXVI, 74-75; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 205; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve's-siyer fî müdâvâti'n-nüfûs, Beyrut 1405/1985, s. 21; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (trc. İs'âd Abdülhâdî Kındîl), Kahire 1395/1975, II, 557; Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 335-336, 375, 388-389; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XIV, 174; XXVII, 33; I. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi (trc. I. Kuçuradi v.dğr.), Ankara 1980, s. 84-91, 140-143; a.mlf., Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi (trc. I. Kuçuradi), Ankara 1982, s. 5, 12-17; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut 1412/ 1992, III, 509; V, 55.

Mustafa Çağrıcı

SAYI

İnsanoğlu gündelik hayatının bir parçası olan sayıları (aded) önce soyut biçimde tasarlayamamış, sonraları yavaş yavaş doğada gözlemlediği benzerliklerden ziyade meselâ bir tane koyun ile bir sürü koyun arasındaki farklılıktan hareketle tasavvur etmeye başlamıştır. Bu arada iki göz, iki kulak gibi çift şeyler dikkatini çekmiş ve bunlara karşılıklılık (mütekabiliyet) ilkesini uygulamıştır. Günümüzde hâlâ nesneleri ikili gruplar halinde düzenleyerek sayan ilkel insan toplulukları bulunmaktadır. Başlangıçta soyutlaştıramadığı sayıları çeşitli malzemelerden yararlanarak ifade eden insanoğlu bunun için çakıl taşı, diş, tezek, küçük kemik ve sert meyve tanesi gibi maddeler kullanmış, bazan da bir ağaç veya kemik parçasına çentik atarak sayıları kaydetmiştir. Orta Avrupa’da yapılan arkeolojik bir kazıda ele geçirilmiş, üzerinde elli beş çentik bulunan bir kurt kemiği bu konuda bir bilgi kaynağı oluşturmaktadır. Bu çentikler birinde yirmi beş, diğerinde otuz olmak üzere iki grup halinde düzenlenmiştir ve her grup tekrar beşli gruplara ayrılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki sayı yazıdan önce bulunmuştur. Çünkü söz konusu çentikli kemik gibi insan eliyle yapılmış sayısal işaretler içeren nesneler otuz binyıl kadar geriye gitmektedir. Sayı kavramının ortaya çıkışının zamanımızdan 300 binyıl önce başladığı ve bu gelişimin tek bir kişinin ya da topluluğun keşfi olmadığı kabul edilmektedir. İlk insan ikiye kadar sayabilmiş, bundan fazlasına “çok” diyerek tek, çift ve çok kavramlarını çevresinde gördükleriyle birleştirmek suretiyle somut sayıyı düşünmüştür. Kuşun kanatlarıyla iki, yonca yapraklarıyla üç, memeli hayvanların ayaklarıyla dört ve bir elin parmaklarıyla beş ifade edilmiş, böylece zamanla soyut sayı ve hesap kavramlarına ulaşılmıştır. Bu süreçte hemen bütün uygarlıkların yakınlık duyduğu, tam sayıların eril kabul edilen tek ve dişil kabul edilen çift sayılara ayrılması geleneği ortaya çıkmıştır.

Dilin gelişmesi soyut matematiksel düşüncenin doğmasında çok etkili olmuş, her dilde ve yazı sisteminde sayı ifade eden işaretlerle kelimeler yavaş yavaş yer almaya başlamıştır. Erken çağlardan itibaren çeşitli alfabelerde sayıları göstermek için harflerden yararlanılmıştır. Meselâ Yunan ve Kıptî harfleri, Roman rakamları bugün de geçerli konumsal

olmayan sayı işaretleridir. VII. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasında Arap harflerine sayısal değerler yüklenerek ve altmışlık yöntem uygulanarak özellikle astronomi ve trigonometri cetvellerinde cümel rakamları da denilen hesâb-ı sittînî kullanılmıştır (bk. EBCED; HESAP; TARİH DÜŞÜRME). Konumsal olmayan sayı sistemlerine bir örnek de Osmanlılar'da maliye memurları için düzenlenen siyâkat rakamlarıdır (bk. DİVAN RAKAMLARI). Bir sayı sisteminin konumsal olması demek rakamların bulundukları konuma (sayı içindeki yerlerine, basamaklara) göre değer alması demektir. Meselâ 333 sayısındaki aynı 3 rakamı sayı içinde yer aldığı konuma göre 3, 30, 300

değerlerini kazanmıştır. Özellikle iki ve üç tabanlı küçük konumsal sayılar matematik işlemlerinin çözümünde büyük kolaylıklar sağlamaktadır.

Sayı saymaya genellikle on parmakla başlandığından mevcut sayı sistemlerinin çoğu on tabanına dayanır. Mayalar, Aztekler, Keltler gibi bazı eski topluluklar ayak parmaklarını da sayma işinde kullandıklarından yirmi tabanını benimsemişlerdir. Yazının icat edildiği Mezopotamya'da ise sayıların tabanı altmıştı. İslâm dünyasında hesâb-ı Hindî veya hesâb-ı gubâr denilen on tabanlı konumsal rakam sistemi kullanılmış ve bu rakamlar Batı'ya da Arap rakamları adıyla geçmiştir. Hint hesabı üzerine yazılmış ilk eser Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin (ö. 232/847'den sonra) Kitâbü'l-Ḥisâbi'l-Hindî'sidir. İslâm dünyasında ilk defa sıfırla beraber Hint rakamlarının ve ondalık konumlu sayı sisteminin kullanılmış olması eserin en önemli özelliğidir. Batılı matematikçiler, Roma döneminden beri kullandıkları hesap sistemi yerine konumsal ve on tabanlı olan Hint hesabını kullanmayı bu eserden öğrenmişler ve bu sisteme Hârizmî adından türettikleri "algorism" adını vermişlerdir.

Modern matematikte sayının tam, kesirli, rasyonel, irrasyonel, sanal, kompleks, yalın, bağlı, belirli, belirsiz, bilinen, bilinmeyen gibi çeşitleri vardır. Tam sayı kavramı kökeni tarih öncesi çağlara giden, matematiğin en eski kavramlarından biridir. Rasyonel kesir kavramı ise geç gelişmiştir ve genelde tam sayı sistemleriyle yakından ilişkili değildir. İlkel kabileler arasında kesirlere hemen hemen hiç ihtiyaç duyulmamış, bu pratik insanlar kesir kullanmaya gerek kalmayacak kadar küçük birimleri seçmiştir. Böylece tek ve çift ayırımından ondalık kesirlere doğru düzgün bir ilerleme

olmamıştır; ondalıklar Antikçağ’dan ziyade modern çağ matematiğinin ürünüdür.

Sayıların özellikleri sayı kuramının konusu olup bu özelliklerin incelenmeye başlaması sayma ve hesabın başlangıcına kadar iner. Antik uygarlıkların çoğunda sayılarla nesneler arasında sembolik bir bağ kurulmuştur. Bu tür sembolizm izleriyle mitolojilerde ve günümüzün bâtıl inançlarında karşılaşılmaktadır. Bazı sayıları diğerlerinden farklı görerek özellikleriyle ilk ilgilenenler Pisagorcular’dır (m.ö. VI. yüzyıl). “Her doğal nesnenin bir sayı, her şeyin aslının sayı olduğu” şeklindeki felsefî görüşleri çerçevesinde sayılara çeşitli güç ve anlamlar yükleyen Pisagorcular ikiye özel bir önem vermişlerdir; çünkü iki evrende mevcut çiftleri ifade ediyordu. Evrende on tane (bir ve çok, tek ve çift, doğru ve eğri gibi) karşıt çift olduğuna inandıklarından “on”u mükemmel kabul etmişlerdir. Bulmaca çözümleri ve eğlendirici problemler de sayı kuramına yol açan etmenlerdendir. Sayısal problemlerin eğlendirici değerini özellikle Hintli matematikçiler farketmişler ve geliştirmişlerdir. Onların başında gelen Brahmagupta’nın (ö. 660) şiir biçimindeki problemlerden oluşturduğu Lilavati (güzel) adlı kitabında güttüğü amaç insanlara hoşça vakit geçirtmektir.

Eskiçağ’da başlayan nümeroloji ve sayı kuramı incelemeleri Ortaçağ İslâm dünyasında da ilgiyle karşılanmış ve mükemmel, fazlalıklı, noksanlı, dost sayı gibi bazı özel sayı tipleri belirlenmiştir. Bunlardan mükemmel sayı bölenlerinin toplamına eşit (meselâ 1+2+3=6), fazlalıklı sayı bölenlerinin toplamı kendisinden büyük (1+2+3+ 4+6=16, 16>12), noksanlı sayı bölenlerinin toplamı kendisinden küçük (1+2+4=7, 7<8), dost sayılar birbirlerinin bölenlerinin toplamına eşit (220 ve 284; 1+2+4+10+11+20+ 22+44+55+110=284, 1+2+4+71+142=220) olan sayılardır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlih Zeki, Kāmûs-ı Riyâziyyât, İstanbul 1315; a.mlf., Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329; T. Dantzig, Number: The Language of Science, London

1942; Ø. Ore, Number Theory and Its History, New York 1948; C. Boyer, A History of Mathematics, New York 1968; G. Flegg, Numbers: Their History and Meaning, Suffolk 1983; G. Ifrah, Rakamların Evrensel Tarihi (trc. Kurtuluş Dinçer), Ankara 1996; Adnan Adıvar, “Rakamların Tarihi”, İstanbul Teknik Üniversitesi Dergisi, III/1-5, İstanbul 1945, s. 35-43; McGuire, “Numbers and Number Symbolism”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, X, 567-568.

Melek Dosay Gökdoğan

SAYILI, Aydın

(1913-1993)

Bilim tarihçisi.

İstanbul'da doğdu. Gaziantepli bir ailenin çocuğudur. İlk öğreniminden sonra eğitimine Ankara'da devam etti ve Atatürk'ün tâlimatıyla 1933'te Harvard Üniversitesi'n-de bilim tarihi okumak üzere Amerika'ya gönderildi. Çalışmalarını ünlü bilim tarihçisi George Sarton'un yanında sürdürdü ve The Institutions of Science and Learning in the Moslem World başlıklı teziyle -bilim tarihinde ilk defa-doktora yaparak 1943'te Türkiye'ye döndü. Aynı yıl Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne asistan olarak girdi; 1946'da doçent, 1952'de profesör, 1958'de ordinaryüs profesör oldu. 1974'te felsefe bölümü başkanlığına getirildi. 1983'te emekliye ayrıldıysa da bir süre daha yüksek lisans ve doktora dersleri verdi. 1984'te, 1947 yılından beri üyesi olduğu Türk Tarih Kurumu'na bağlı Atatürk Kültür Merkezi'nin başkanlığına getirildi ve kuruluş çalışmalarını yürüttü; bu arada Erdem dergisinin yayımını sağladı. 1993'te yaş haddi sebebiyle bu görevinden ayrıldı ve 15 Ekim'de öldü.

Uluslararası Bilim Tarihi Kurumu üyesi ve Türk Kütüphaneciler Derneği'nin şeref üyesi olan Aydın Sayılı, TÜBİTAK Hizmet ödülü ve Copernicus'le ilgili çalışmalarından dolayı Polonya hükümeti tarafından verilen Copernicus madalyasının sahibi idi. UNESCO'nun Orta Asya kültürleriyle ilgili çalışmalarının editörler komitesinde görev almış, birçok millî ve milletlerarası kongreye katılmıştır. Bunların başlıcaları XXII. Milletlerarası Şarkiyatçılar Kongresi (İstanbul 1951), 1953, 1956, 1959, 1962 ve 1974 yıllarında İsrail, İtalya, İspanya, Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'da yapılan milletlerarası bilim tarihi kongreleri, Amerikan Bilim Tarihi Kongresi (New York 1956), İbn Sînâ (Tahran 1954) ve Nasîrüddîn-i Tûsî (Tahran 1956) kongreleri, Milletlerarası Bîrûnî'nin Bininci Doğum Yılı Kongresi (İslâmâbâd 1973) ve 1977'de Dünya Tâlim ve Terbiye Konseyi'nin düzenlediği III. Dünya Eğitim Konferansı'dır.

İngilizce, Fransızca, Almanca, Farsça ve Arapça bilen Aydın Sayılı'nın başta doktora tezi olmak üzere hemen bütün eserleri İslâm dünyası ve müslüman Türkler'in felsefesi ve özellikle ilmî faaliyetleri üzerinedir. Bunlar arasında, rasathânelerin ilk defa İslâm ülkelerinde kurulduğunu gösterdiği ve buralarda çalışan âlimlerle ilgili bilgi verdiği The Observatory in Islam adlı eserinin ayrı bir yeri vardır. Özellikle bu konuya Türkler'in yaptığı katkıları ilk defa belgeleriyle ortaya koymuştur. Eserde incelenen rasathâneler arasında Merâga ve Semerkant rasathâneleri ve buralarda kullanılan aletlerle ilgili ilginç açıklamalar bulunmaktadır. Ele alınan bilim adamlarından Emâcûr ailesi, Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, Bîrûnî ve Uluğ Bey'in faaliyetleriyle bunların daha sonraki astronomi çalışmalarına etkileri üzerinde durulmuştur.

Sayılı ayrıca Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Uluğ Bey, Abdülhamîd b. Vâsi' b. Türk gibi Türk kökenli müslüman matematikçileri hakkında temel eserlerinden hareketle ortaya koyduğu çok önemli araştırmalar yapmıştır. Aydın Sayılı'nın tıp alanındaki çalışmaları daha çok kurumlar seviyesindedir. Bu çalışmaların en dikkat çekici olanı İslâm dünyasının ilk yedi hastahanesinin tanıtımıyla ilgili olup bunlardan Kahire'de bulunanların I. Mütevekkil'in veziri Feth b. Hâkān ve Ahmed b. Tolun gibi bazı Türk idarecileri tarafından kurulduğunu tesbit etmesi bakımından önem taşımaktadır (Kâhya, TTK Belleten, LVIII/221 [1994], s. 248-249). Fizikle ilgili olarak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Türk filozof ve bilim adamlarının çalışmalarını incelemiş, Fârâbî'nin "halâ" ile (boşluk) ilgili makalesini ayrıntılı biçimde ele alarak konuya deneysel boyutta yaklaştığını göstermiştir. İbn Sînâ'nın harekete dair araştırmalarını da inceleyerek onun bu konuya getirdiği yenilikleri ve Aristo'ya yaptığı itirazları, yine Newton'un birinci ve ikinci hareket kanunlarına yaklaşımını ortaya koymuştur. Ayrıca her iki bilim adamının yöntemleri üzerinde durmuş, gözlem ve deneyi nasıl kullandıklarını açıklamıştır. İslâm âlimlerinden özellikle Bîrûnî ile ilgilenmiştir. Osmanlı sahasında ise daha ziyade Batılılaşma hareketlerine dair bazı incelemeleri vardır. Bilim tarihinde dönüm noktası oluşturan, İslâm dünyası için VIII-IX., Batı dünyası için XII-XIII. yüzyıllarla ilgilenmiş ve bunun sebepleri üzerinde durmuştur. Ak Hunlar'la ilgili bir makale yazmış, Batı'nın bilim tarihi üzerinde Copernicus'in çalışmalarını konu edindiği makalesi gibi bazı makaleler kaleme almıştır. Onun en çok önem verdiği şey Atatürk'ün bilim anlayışı ve

Türk bilim adamlarından beklentileri olmuş, bu konudaki görüşlerini Hayatta En Hakiki Mürşid İlimdir adlı eserinde dile getirmiştir. Aydın Sayılı Türkçe ile de ilgilenmiş, Türkçe'nin bilim dili özelliklerine sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Eserleri: Hayatta En Hakiki Mürşid İlimdir (Ankara 1948, 1989, 1990); Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi (Arapça metin, Türkçe ve İngilizce tercüme, N. Lugal ile birlikte, Ankara 1951, 1985); The Observatory in Islam (Ankara 1960, 1988; eser Abdullah el-Ömer tarafından el-Meraşıdü'l-felekiyye fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir [Küveyt 1995]); Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu (Ankara 1960, 1985, 1991); Abdülhamîd İbni Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanın Cebri (İngilizce ve Türkçe, Ankara 1962, 1985); Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi, Tıp (Ankara 1966, 1982, 1991); Copernicus and His Monumental Work (Ankara 1973); Bilim ve Öğretim Dili Olarak Türkçe (Ankara 1978); Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri (Ankara 1985); Ortaçağ İslâm Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese (çev. Recep Duran, baskı yeri yok, 2002) (Aydın Sayılı'nın yayınlarıyla ilgili bir liste için bk. Tekeli, XIII [1991], s. 5-11; Topdemir, sy. 10 [1993], s. 76-80).

BİBLİYOGRAFYA

Aydın Sayılı, "Profesör Aydın Sayılı'nın Kısa Biyografisi ve Bilimsel Faaliyetleri" (trc. Melek Dosay), AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 5, Ankara 1994, s. 575-595; Eray Canberk, "Aydın Sayılı", Bilim Tarihi, sy. 1, İstanbul 1991, s. 27-28; Sevim Tekeli, "Hocamız Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'yı Uğurlarken", Araştırma, XIII (Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'ya Armağan), Ankara 1991, s. 1-11; Hüseyin Gazi Topdemir, "Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın Ardından", Felsefe Dünyası, sy. 10, Ankara 1993, s. 76-80; Esin Kâhya, "Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı'nın Ardından", TTK Belleten, LVIII/221 (1994), s. 241-263; "Aydın Sayılı in Memorium", MESA Bulletin, XXVIII (1994), s. 303-304;

Mehmet Cemil Uğurlu, “Büyük Bir Bilim Tarihçisi Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı (1913-1993)”, Erdem, IX/26 (Aydın Sayılı özel sayısı II), Ankara 1996, s. 453-481; G. A. Russel, “Aydın Sayılı, 1913-1993”, ISIS, LXXXVII/4 (1996), s. 672-675.

Esin Kâhya

SAYIN, Abdurrahman Vefik

(1856-1956)

Osmanlı Maliye nâzırı.

Mart 1856'da Kırım'da Gözleve'de doğdu. Babası Çelebizâde Abdüllatif Efendi'dir. Rüşdiyeyi ailesinin göç ettiği Balçık kasabasında tamamladı. 12 Aralık 1874'te Balçık Rüşdiye Mektebi ikinci muallimliğine tayin edildi. 13 Ağustos 1877'de Balçık'ın Ruslar tarafından işgali üzerine İzmit'e göç etti. Burada on ay kadar Muhasebe Kalemi'nde mülâzım olarak görev yaptı. 14 Haziran 1878'de İzmit Demiryolu İnşaat Komisyonu yevmiye ve defteri kebîr mukayyitliğine getirildi. 13 Mart 1880'de İzmit sancağı Muhâcirîn Kitâbeti'ne, 13 Nisan 1881'de İzmit sancağı Muhasebe Kalemi yevmiye mukayyitliğine tayin edildi. Burada yaptığı çalışmalarla dikkat çekti ve 10 Mart 1884'te kendisine sâlise rütbesi verildi (BA, DH, SAİD [Sicill-i Ahvâl İdâre-i Umûmiyeleri], nr. 19/181).

Bir yandan memuriyetini sürdürürken bir yandan da iki yıla yakın bir süre İzmit Rüşdiye Mektebi'nde yazı muallimliği yanında ücretsiz olarak inşâ ve imlâ muallimliği yaptı. Bu arada Maliye Nezâreti'n-de açılan livâ muhasebeciliği imtihanına girerek 21 Ocak 1885'te birinci sınıf muhasebecilik belgesini aldıktan sonra 13 Mart 1885'te Adliye Nezâreti Muhasebe Kalemi defteri kebîr hususi kâtipliğine tayin edildi. 14 Nisan 1888'de Maliye Muhâsebe-i Umûmiyye Tedkik Şubesi ikinci mümeyyizliğine ve 13 Mart 1889'da Merkez Kalemi mümeyyizliğine getirildi. Buradaki başarılı çalışmaları sonucu 18 Mayıs 1890'da dördüncü rütbe Mecîdî, 28 Ocak 1893'te dördüncü rütbe Osmânî nişanları ile taltif edildi. Aynı yıllarda Hacı İbrâhim Efendi'nin Arapça öğretimi maksadıyla kurduğu Dârütta'lîm Mektebi'nde iki yıl kadar maaşsız hesap öğretmenliği yaptı. Bu arada, 1887 ve 1888 yıllarının genel muhasebelerinin düzenlenmesindeki çalışmalarından dolayı 6 Nisan 1894'te rütbesi sâniye sınıfı mütemâyizliğine çıkarıldı. 30 Ocak 1894'te Muhâsebe-i Umûmiyye Hesâbât-ı Merkeziyye Şubesi müdürü oldu. 16 Eylül 1898'de Muhâsebe-i Umûmiyye Maliye muhasebecisi muavinliğine getirildi. Her iki görevinde

başarılı çalışmaları sebebiyle çeşitli nişanlarla ödüllendirildi, rütbesi yükseltildi. 1903'te Muhâsebe-i Umûmiyye Maliye muhasebeciliğine tayin edilerek II. Meşrutiyet'in ilânına kadar bu görevde kaldı. Bu arada Osmanlı Devleti'nin ilk denk bütçesi olan 1905 bütçesinin hesapları, istatistikleri, nizamnâme lâyihaları onun tarafından yapıldı ve Maliye Nâzırı Nazif Paşa tarafından kabul edildi. II. Meşrutiyet'e girildiğinde devletin on dokuz yıllık hesapları da yine onun çabalarıyla neşredildi.

11 Ağustos 1908'de, Muhâsebe-i Umûmiyye'nin lağvı dolayısıyla yeniden teşkil edilen defteri kebîr muhasebeciliğine getirilen Abdurrahman Vefik, bu görevi

yanında 16 Şubat 1909'da Maliye müsteşarlığına vekâleten, 20 Nisan 1909'da asaleten tayin edildi. Umûr-ı Mâliyye Encümeni başkanlığını 11 Ağustos 1908'den 14 Ağustos 1909'a kadar yürüttü. 19 Eylül 1909'da Islâhât-ı Mâliyye Komisyonu üyesi oldu (BA, DH, SAİD [Sicill-i Ahvâl İdâre-i Umûmiyeleri], nr. 19/181). Aynı yıl mesai arkadaşlarıyla birlikte yedi ay çalışarak tekrar denk bütçe yaptı, ancak bu bütçe siyasî düşünceler dolayısıyla uygulamaya konmadı.

16 Haziran 1910'da Maliye Nezâreti'n-de kurulan Maliye Mektebi'nde Maliye nâzırı oluncaya kadar hocalık yaptı. Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın 22 Temmuz 1912'de teşkil ettiği kabinede Maliye nâzırı oldu. Bu görevi yanında Posta ve Telgraf Nezâreti'ne vekillik yaptı. Maliye nâzırlığı 29 Ekim 1912'de oluşturulan Kıbrıslı Kâmil Paşa kabinesinde de sürdü. Bu görevde iken 23 Ocak 1913'te vuku bulan Bâbıâli Baskını ile birlikte istifaya mecbur kaldı. İtilâfçı veya Ahrarcı olarak tanındığı için yeni hükümet tarafından takibata mâruz kaldı. Ancak kendisinin her iki muhalif hareketle ilgisinin olmadığı anlaşılınca Dahiliye Nâzırı Reşid Bey'le birlikte beş gün tutuklu kaldıktan sonra Paris'e oğullarının yanına gitmesi şartıyla salıverildi. Paris'te yedi ay kaldı. Dönüşünde İttihat ve Terakkî döneminde geri planda kaldı, herhangi bir görev almadı.

Mondros Mütarekesi'nden sonra oluşturulan Ahmed İzzet Paşa kabinesinin istifasını müteakip 11 Kasım 1918'de Ahmed Tevfik Paşa tarafından kurulan yeni kabinede üçüncü defa Maliye nâzırı oldu. Ahmed Tevfik Paşa'nın 13 Ocak 1919'da tekrar kabine teşkiline memur edilmesi üzerine

Maliye nâzırlığı yanında İâşe nâzırlığını da vekâleten yürütmekle görevlendirildi. İâşe Nezâreti'ni lağvettirerek yerine bir müdüriyet kurdurdu. Ardından sadrazam tarafından istifaya davet edilince 8 Mart 1919'da oluşturulan yeni kabinede yer almadı (Türkgeldi, s. 184). Daha sonraki yıllarda herhangi bir devlet görevinde bulunmayan Abdurrahman Vefik Bey 15 Eylül 1956'da İstanbul Bakırköy'deki evinde vefat etti ve Bakırköy aile mezarlığına defnedildi.

Maliyede çok genç yaşlarda çalışmaya başlayarak nâzırlığa kadar yükselen Abdurrahman Vefik'in en önemli özelliklerinden biri nezâreti sırasında hiçbir şekilde borçlanmaya gitmemesi ve devletin bütçesini gelirine göre ayarlamasıdır. Ayrıca memuriyeti boyunca maliyeyi ıslah etmeye çalışmıştır. Maliye ve iktisatla ilgili düşüncelerini zamanın çeşitli gazetelerinde yayımlanan makalelerinde ortaya koymuş, İttihat ve Terakkî'ye muhalif olan Mîzan gazetesindeki makaleleri onun bir süre gözaltına alınmasına sebep olmuştur. Ayrıca avcılığa meraklı olduğu belirtilir.

Kırk yıla yakın memuriyet hayatında maliyeye dair birçok kanun, nizamnâme, talimatnâme, tarifnâme oluşturmuş, lâyihalar hazırlamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Me'mûrîn-i Mâliyye Nizamnâmesi, Tensîk-i Kuyûd Nizamnâmesi ve Talimatnâmesi, Rüsûm-ı İstihlâkiyye Kanunları, Hayvanât-ı Ehliyye Nizamnâmesi, Şahsî Vergi ve Tarifnâmesi, Tahsîl-i Emvâl Kanunu ve Nizamnâme ve Talimatnâmeleri, Âşâr ve Ağnâm Nizamnâmelerinin Tâdilâtı, Müsakkafât Verâisi Kanunu ve Nizamnâme ve Talimatları, Emlâk-i Gayri Tasarruf ve Tahrîr ve Tahzîr Kanunu, Kıt'a-i Irâkıyye'den Arazinin Taksim ve İrvâsı ve Aşâirin İskânı Kanunları, Münâkasa ve Müzâyede Kanunları, Kefalet Kanunu, Demirbaş Eşya Kanunu, Harp Vergisi Kanunu, Me'mûrîne Buğday Zammı Kanunu, Duvar Kanunu, Temaşa Vergileri Kanunu (Pakalın, IV, 302). Abdurrahman Vefik, Maliye Mektebi hocalığı sırasında ders kitabı mahiyetinde iki eser meydana getirmiştir. Bunlardan ilki olan Tekâlif Kavâidi (I-II, 1328, 1330; İstanbul 1980) eski Osmanlı malî mevzuatı ve vergi sistemini ortaya koyması bakımından önemlidir. İkincisi Maliye tarihi hakkında yaptığı bir derleme olan Târîh-i Mâlî'dir (İstanbul 1330; Ankara 2000). Bunların yanında Mebâdi-i Ta'bîrât ve Istılâhât-ı Mâliyye, Tensîk-i Nukūd Şerhi, Resm-i Usûl Defteri, Ticaret Usul Defteri, Hesâb-ı Amelî, Erkām-ı Ma'kûse,

Kasîde-i Bürde Tercüme ve Şerhi gibi eserlerinden de söz edilir (Çağatay, IX [1988], s. 182).

BİBLİYOGRAFYA

Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3484; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, IV, 271-338; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1987, s. 68, 78, 163, 183-184; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1999, IV, 83-84; Sinan Kuneralp, Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922), İstanbul 1999, s. 6, 7, 52; Lütfi Simavi, Son Osmanlı Sarayında Gördüklerim, İstanbul 2004, s. 336; Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 1203 (30 Şâban 1330 *31 Temmuz 1328); nr. 1210 (7 Ramazan 1330* 8 Ağustos 1328); nr. 1214 (13 Ramazan 1330 / 13 Ağustos 1328); nr. 1217 (16 Ramazan 1330 / 16 Ağustos 1328); nr. 1396 (1 Rebîülâhir 1331 / 25 Şubat 1328); nr. 1397 (2 Rebîülâhir 1331 / 26 Şubat 1328); [Refi Cevat] Ulunay, “Bir Asrın Ölümü”, Milliyet, sy. 2277, İstanbul 18 Eylül 1956, s. 3; Cumhuriyet, sy. 11544, İstanbul 17 Eylül 1956, s. 3; Vatan, sy. 5503, İstanbul 17 Eylül 1956, s. 1 ve devamı s. 3; Neşet Çağatay, “Son Osmanlı Maliye Nazırlarından Abdurrahman Vefik Sayın ve Eserleri (1857-1956)”, TTK Bildiriler, IX (1988), II, 175-184.

Mustafa Aydın

SAYMERÎ, Abbâd b. Süleyman

(bk. ABBÂD b. SÜLEYMAN es-SAYMERÎ).

SAYMERÎ, Hüseyin b. Ali

(الحسين بن علي الصيمري)

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045)

Hanefî fakihi.

351 (962) yılında Basra civarındaki Saymer'de doğdu. Hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği ve ilmî faaliyetlerini orada sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Fıkıhta hocaları Cessâs'ın talebesi olan Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Muhammed ed-Darîr el-Basrî'dir. Kendilerinden hadis aldığı kişiler arasında Muâfâ en-Nehrevânî, Ebû Hafs İbn Şâhîn, Ebû Bekir İbn Şâzân ve Dârekutnî yer alır. Medâin kadılığının ardından Bağdat'ın Kerh bölgesi kadılığına tayin edildi ve ölünceye kadar bu görevde kaldı. Bu dönemde Iraklı Hanefîler'in reisi durumuna geldi. Önceleri Cessâs'ın ve kendi hocası Hârizmî'nin ders verdiği Derbüabde Mescidi'nde, sonraları Bağdat'ın batı yakasındaki Derbüzzerrâdîn'de bir camide eğitim faaliyetlerine devam etti. Bir hac seyahati sırasında uğradığı Dımaşk'ta kaldığı günlerde kendisinden pek çok kimse hadis aldı. Tanınmış öğrencileri arasında Kādılkudât Dâmegānî, Bağdat'taki ilk Hanefî medresesi Meşhedü Ebû Hanîfe'nin ilk müderrisi olan Ebû Tâhir İlyâs b. İbrâhim ed-Deylemî ve Hatîb el-Bağdâdî anılabilir. 21 Şevval 436'da (11 Mayıs 1045)

Derbüzzerrâdîn'de vefat etti ve orada defnedildi.

Saymerî'nin yaşadığı dönem, Hanefî mezhebinin ağırlık merkezinin Irak'tan Mâverâünnehir bölgesine kaydığı zamana rastlar. Bu sebeple Kudûrî istisna edilirse sonraki Hanefîler üzerinde o dönemin Mâverâünnehir Hanefîleri daha etkili olmuştur. Onun Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih adlı eseri erken devir Hanefî tarihi açısından önemli bir kaynak durumundadır. Usule dair eseri, hem fıkıhla ilgili temel yaklaşımlarının hem de Irak ve Mâverâünnehir Hanefîleri arasındaki farklı bakış açılarının öğrenilmesine yardımcı olmaktadır. Iraklı Hanefîler'in ileri gelenlerinin

benimsediği Mu‘tezilî hüküm ve maslahat anlayışı Saymerî’nin usulünde de görülmektedir. Mükelleflerin fiilleri hakkında aklın bedîhî değer hükümlerinin bulunduğunu kabul eden Mu‘tezile’nin kurduğu akıl-şeriat uygunluğu esasına dayalı nazarî sistemden kaynaklanan görüş ve ifadeler Saymerî’de de bulunmaktadır. Onun eserinde birkaç yerde tekrarladığı, “Kulların şer‘î hükümlerle mükellef tutulması kendisindeki maslahat sebebiyle hasen olur” ve, “Teklif olunan hüküm kendisinde mükellefin maslahatı bulunduğu için hak olur” (Kitâb Masâil al-Hilâf, s. 168, 248, 253, 309, 325) şeklindeki ifadeleri Mu‘tezile’nin maslahat anlayışını yansıtmaktadır. Bir başka yerde aklî tahrîmden (el-hazrü’l-aklî) bahsetmesi ve bu hükmün sem‘î bir delille değişebileceğini söylemesi (a.g.e., s. 10), hazr ve ibâha bahsinde Basra Mu‘tezilesi gibi ibâha görüşünü benimsemesi, aklın bir mâni bulunmadıkça ibâha hükmünü gerektirdiğini, zulüm ve yalanın kubhuna delâlet ettiğini belirtmesi (a.g.e., s. 336-339) Mu‘tezilî hüküm anlayışının etkisini ortaya koyan görüşleridir. Saymerî eserinde meseleleri delillendirmede söz konusu aklî hüküm ve maslahat çerçevesini kullanmaktadır. 417 (1026) yılında Mu‘tezile mezhebinden döndürüldüğüne dair rivayet ve kendisinden altı ay kadar önce vefat eden Mu‘tezile kelâmcısı Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin cenaze namazını kıldırması da onun bu mezhebe temayülünü göstermektedir.

Eserleri. 1. Şerḥu Muḫtaṣari’ṭ-Ṭaḥâvî. Eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemekte, İbn Kutluboğa birkaç cilt olduğunu belirtmektedir. 2. Kitâbü Mesâʾili’l-ḫilâf fî uṣûli’l-fıḳh. Cessâs’ın Fuṣûl’ü ile birlikte erken dönem Irak Hanefîleri’n-den günümüze ulaşan iki usul kitabından biridir. İşlenen konular, terimler, benimsenen görüşler ve delillendirme açısından bu eserle Cessâs’ın eseri arasında sıkı bir bağlantı vardır. Saymerî, hilâf üslûbu içerisinde 133 usul meselesini ele aldığı eserinde genellikle Kerhî ve Cessâs çizgisine bağlı kalmıştır. Söz konusu iki âlimin kendi aralarında veya başka Hanefîler’le ihtilâflı oldukları konularda ikisinden birinin görüşünü benimsemiştir. Ancak eserde fıkıh usulünün deliller, lafızlar, kıyas, ictihad gibi bütün temel konuları kapsamlı biçimde ele alınmamakta, yalnız her konuyla ilgili önemli meseleler işlenmektedir. En çok kıyasla ilgili meseleler üzerinde durulmuştur. Eser Râşid b. Ali el-Hây tarafından yüksek lisans tezi olarak (1405 [1985], Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Riyad) ve Abdülvâhid Cehdânî tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiştir (Cehdânî’nin doktora tezinin ikinci kısmını

oluşturmaktadır; bk. Kitâb Masâil al-Hilâf, bk. bibl.). 3. Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih. Günümüze ulaşan ilk Hanefî tabakat kitabı olup 404 (1014) yılında tamamlanmıştır. Erken dönem Irak çevresi Hanefî fakihleri hakkında çok önemli bir kaynak olan ve daha sonraki birçok tabakat kitabı için referans teşkil eden eser IV. (X.) yüzyıl sonuna kadar yaşayan Hanefîler'i ele almaktadır (Haydarâbâd 1965, 1974; Beyrut 1976).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Aḫbâru Ebî Ḥanîfe ve aṣḥâbih, Beyrut 1976, s. 167, 168; a.mlf., Kitâb Masâil al-Hilâf fî Usûl al-Fiqh: Les problèmes de divergences en méthodologie juridique de Husayn b. ʻAlî al-Saymarî (nşr. Abdelouahad Jahdani, doktora tezi, 1991), Universite de Provence-Aix-Marseille; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1414/1994; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 78-79; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XIV, 264-267; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XV, 176, 293, 300; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVII, 615-616; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 116-118; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 93-94; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye (nşr. Ahmed ez-Zaʻbî), Beyrut 1418/1998, s. 115; G. Makdisi, Ibn ʻAqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle (Ve siècle de l'hégire), Damas 1963, s. 166-168; Sezgin, GAS, s. 411; Tuncay Başoğlu, Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15, 17, 149, 178, 183, 186; a.mlf., "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 2003, s. 273-274; Nurit Tsafrir, "Semi Hanafīs and Hanafī Biographical Sources", St.I, LXXXIV (1996), s. 74-75.

Tuncay Başoğlu

SAYRAFÎ

(الصيرفي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Bündâr es-Sayrafî (ö. 359/969-70)

Horasanlı zâhid ve sûfî.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda nisbesi "Sûfî" şeklinde kayıtlıdır. Muahhar kaynaklardan Baḥrü'l-velâye'de adı yanlış olarak Ali b. Hüseyin el-Pendârî şeklinde yazılmıştır (Süleyman Şeyhî, s. 139). Muhtemelen âlim sûfîlerden Bündâr b. Hüseyin eş-Şîrâzî'nin oğludur. Sayrafî, Horasan bölgesindeki şehirleri, Irak, Suriye ve Mısır'ı dolaşarak sûfîlerinin sohbetlerine katıldı. Nîşâbur'da Ebû Osman el-Hîrî ve Mahfûz b. Mahmûd'un, Semerkant'ta Muhammed b. Fazl el-Belhî'nin, Belh'te Muhammed b. Hâmid'in, Cûzcân'da Ebû Ali el-Cûzcânî'nin, Rey'de Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî'nin, Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Semnûn b. Hamza, İbn Atâ ve Ebû Muhammed el-Cerîrî'nin, Şam'da Tâhir el-Makdisî, İbnü'l-Cellâ ve Ebû Amr ed-Dımaşkī'nin, Mısır'da Ebû Bekir el-Mısrî, Ebû Bekir ez-Zekkāk ve Rûzbârî'nin sohbetlerinde onlardan istifade etti. Sayrafî, sırf Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katıldığı için buna imkân bulamayan İbn Hafîf'in kendisine saygı gösterdiğini belirtmektedir (Sülemî, s. 501-504).

Hücvîrî'nin "pîrlerin pîri" diye andığı Sayrafî'nin (Keşfü'l-mahcûb, s. 95) bazı sözleri oğlu Muhammed tarafından rivayet edilmiştir. Tasavvufu "her şeyi Hak'tan ve Hakk'a ait olarak görmek, zâhir ve bâtında halkı görmemek" şeklinde tanımlayan Sayrafî dünyada sıkıntısız hayatın mümkün olmadığını, hevâ ile Hakk'a ulaşılamayacağını, dünya ve âhiretten vazgeçmeden Hakk'ın bulunamayacağını vurgulamış, halkla fazla haşır neşir olmanın zararlarına işaret etmiştir. Öte yandan oğluna, "Evlâdım! Sakın insanlarla ihtilâfa düşme, Allah'ın kul olarak kabul ettiği bir kimseyi kardeş olarak kabul etmekten çekinme" dediği rivayet edilir. Tevazua büyük önem veren Sayrafî ilk defa gördüğü bir üstadın hemen elini öper ve ardından yürümeyi tercih ederdi. Namaz kılarken üzerinde bulunan elbiseyi

halk ile görüşeceği zaman daha iyisiyle değiştirmekten hoşlanmaz, “Allah’ın huzuruna çıkmanın edebi budur” derdi. Sayrafî ayrıca hadis rivayetinde bulunmuş ve güvenilir bir râvi kabul edilmiştir. Hadis aldığı kimseler arasında hadis hâfızı İbn Cevsâ da vardır.

Sülemî, Sayrafî’nin Dâvûd b. Süleyman b. Huzeyme’den aldığı bir hadisi eserinde kaydetmiştir (Ṭabaḳāt, s. 501-502).

BİBLİYOGRAFYA

Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 501-504; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 175; II, 446; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 95; Câmî, Nefeḥât, s. 115-116; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 107; Köstendilli Süleyman Şeyhî, Bahrü’l-velâye: 1001 Sûfî (haz. Sezai Küçük - Semih Ceyhan), İstanbul 2007, s. 139; Süleyman Ateş, “Cüneyd-i Bağdâdî”, DİA, VIII, 119.

Süleyman Uludağ

SAYVAN

(bk. ÇADIR).

SAYYÂDÎ

(الصيّادي)

Ebü'l-Hüdâ Muhammed b. Hasen Vâdî b. Alî es-Sayyâdî er-Rifâî (1850-1909)

Rifâî şeyhi.

Hama ile Halep arasındaki Maarretünnu'mân kasabasının Hânşeyhûn köyünde doğdu. Ebü'l-Hüdâ künyesiyle tanınır. Aslen Rifâî-Sayyâdî şeyhi olmakla birlikte bazı eserlerinde Hâlidî nisbesini de kullandığı görülmektedir. Ancak Hâlidiyye tarikatıyla münasebeti konusunda bilgi bulunmamaktadır. Küçük yaşta tahsil için Maarretünnu'mân'a gönderildi. Aynı yıllarda babası Hasan Vâdî, Rifâî tarikatına intisap etti. Halepli Rifâî şeyhi Hayrullah Efendi ve Bağdatlı Rifâî şeyhi Muhammed Mehdî er-Ruvvâs ile irtibat kurdu. Ebü'l-Hüdâ, babasının Rifâî tarikatının Hânşeyhûn'daki halifesi olduğunu ve bir zâviyesinin bulunduğunu zikreder.

1860'larda Halep müftüsü ve Rifâî şeyhi Bahâeddin er-Ruvvâs'a intisap ederek hilâfet alan Ebü'l-Hüdâ aynı yıllarda, türbesi Hânşeyhûn yakınlarında bulunan ve Rifâiyye tarikatının Sayyâdiyye kolunun pîri olan Ahmed es-Sayyâd'ın (ö. 670/1271) soyundan geldiğini belirterek Sayyâdî nisbesini kullanmaya başladı. 1867'de Hânşeyhûn'da Rifâîler ile Kādirîler arasında çıkan anlaşmazlığı çözümlemek için Dımaşk'a giderek kendisinin de bir Rifâî olduğu belirtilen Dımaşk müftüsü Maarretünnu'mânlı Emîn Cündî'den yardım talep etti. Bu ziyaretin ardından Ahmed es-Sayyad Türbesi türbedarlığını ve Hânşeyhûn'un yönetimini üstlendi. 1870 civarında İstanbul'a gitti. Muhtemelen bu sırada, Mecelle Cemiyeti üyesi olan Emîn Cündî'nin desteğiyle Halep yakınında nüfusunun çoğunluğunu Nusayrîler'in oluşturduğu küçük bir kasaba olan Cisrüşşugūr nakîbüleşraflığı görevine getirildi. 1874'te Halep nakîbüleşraflığına tayin edildi.

Mayıs 1876'da Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilişinden sonra Halep

nakîbüleşraflığı görevinden alınan Sayyâdî 31 Ağustos'ta II. Abdülhamid'in tahta çıkması üzerine eski görevine iade edildi ve Haremeyn pâyesi verildi. Aynı yılın sonlarında Halep müftüsü Muhammed Kudsî'nin torunu ve arkadaşı Abdülkādir Kudsî ile beraber İstanbul'a gitti ve saraya kabul edildi. Ardından Meclisi Meşâyih reisliğine tayin edildi, ancak daha göreve başlamadan Haziran 1878'de beklenmedik bir kararla Halep'e geri gönderildi. Padişahın bu kararında, Kānûn-ı Esâsî'nin askıya alınmasından sonra Dâʿi'r-Reşâd adlı eserinde Meclisi Meb'ûsan'ı savunduğu hususunda yapılan şikâyetlerin etkili olduğu belirtilir.

Sayyâdî 1878'in son aylarında tekrar İstanbul'a döndü. Sultanın onun İstanbul'a dönüşüne izin vermesinde mâbeyinci Hacı Ali ve Osman beylerin tesirinin bulunduğu rivayet edilir. Bu tarihten itibaren Sayyâdî'ye çok ilgi gösterildi. Resmî bir görevi olmadığı halde önce İstanbul, ardından 1879'da Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. Daha sonra ilmiye rütbelerinin en yüksek mertebesi olan Rumeli Kazaskerliği pâyesini ısrarla talep etti ve nihayet 1885'te bu talebi yerine getirildi. Devlet tarafından kendisine tahsis edilen maaş 1882'de 1200 kuruştan 4500 kuruşa yükseltildi. 1878'de üçüncü rütbe Mecîdî, 1882'de birinci rütbe Mecîdî, 1892'de Altın Liyakat madalyası ve 1893'te Murassa' Mecîdî nişanı ile taltif edildi. Devlet desteği Sayyâdî ile sınırlı kalmadı; oğlu Hasan Hâlid Şûrâ-yı Devlet üyesi, kardeşlerinden Abdürrezzak Efendi Meclisi Mâliye üyesi, Nûreddin Efendi Meclisi Maârif üyesi yapıldı ve kendilerine çeşitli pâyeler verildi. Ayrıca yeğeni ve kız kardeşi gibi diğer bazı aile fertlerine maaş bağlandı. Onun girişimleriyle Sayyâdî sülâlesinin yanı sıra Suriye ve Halep bölgesinde Rifâî tarikatının önde gelen ailelerinden Keyyâlî, Harîrî ve Cündîler'in mensupları da askerlikten muaf tutuldu.

Sayyâdî 1878'de İstanbul'a geldiğinde Beşiktaş Abbas Ağa mahallesinde bir eve yerleştirilmişti. Zamanla buranın yetersizliğinden ve sağlığına iyi gelmediğinden şikâyeti üzerine 1889'da padişah tarafından Serencebey Yokuşu'nda bir konak satın alınarak tefriş edildi, tekke ve ikametgâh olarak kendisine verildi. II. Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre önce Büyük Ada'ya taşındı. II. Abdülhamid'e yakınlığı sebebiyle yoğun eleştirilere mâruz kalan, bir tarikat şeyhi olmaktan ziyade büyücü, falcı, yılancı gibi sıfatlarla anılan ve hakkında zındık olduğuna dair bir risâle kaleme alınan Sayyâdî, Meşrutiyet'in ilânının ardından bir ara Bekir Ağa Bölüğü'ne

getirilerek sorgulandı. Bu sırada Anadolu veya Rumeli'ye sürgün edilmesi gündeme geldi. 28 Mart 1909'da Büyük Ada'da göz hapsinde iken vefat etti, vasiyeti gereği Beşiktaş'taki dergâhının hazîresine defnedildi. Serencebey Yokuşu'ndaki emlâki Dârüşşafaka'ya devredildi. 1937'de naaşı Halep'te yaptırdığı cami, konak ve zâviyeden oluşan külliyenin hazîresine, babası Hasan Vâdî ve kardeşi Abdürrezzak'ın mezarlarının yanına nakledildi.

1878'den II. Abdülhamid döneminin sonuna kadar İstanbul'da kalması, dergâhının saraya yakın bir yerde bulunması ve saraydan sürekli iltifat görmesi Sayyâdî'nin dönemin politikalarında etkili olduğu izlenimine yol açmıştır. Gerçekte devlet yönetimi ve politikaları üzerinde ne kadar etkili olduğu bilinmemektedir. Ancak bazı Arap topraklarından İstanbul'a gelen misafirlerin ağırlanması işinin zaman zaman ona havale edildiği, özellikle II. Abdülhamid'in hilâfet politikasında ve bazı Arap vilâyetlerinde Osmanlı Devleti'nin güç ve otoritesinin arttırılmasına yönelik faaliyetlerde buralarda yaygın olan Rifâî tarikatının bir şeyhi olarak nüfuzundan yararlanılmaya çalışıldığı belirtilmektedir. Öte yandan Sayyâdî ile Mâbeyin ikinci kâtibi Suriyeli İzzet Paşa ve diğer bazı üst düzey devlet erkânı arasındaki siyasî çekişmelerin ve kıskançlıkların zaman zaman sultanı sıkıntıya soktuğu söylenebilir. İstanbul'daki bütün tarikat çevrelerini yakından tanıyan Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ'sında Sayyâdî'ye yer vermemesi dikkat çekicidir.

Eserleri. 200'ün üzerinde eseri olduğu belirtilen Sayyâdî eserlerini Arapça olarak kaleme almış, siyasî nitelikli birkaç kitabı dışında tasavvufî konular üzerinde durmuştur. Bunların büyük bir kısmı Rifâî tarikatı ve Sayyâdî ailesi hakkındadır. Önemli eserleri şunlardır: 1. Dâʿi'r-Reşâd li-sebîli'l-ittiḥâd ve'l-inḳıyâd (İstanbul, ts.). Osmanlı hilâfet ve saltanatını dinî yönden desteklemek amacıyla yazıldığı izlenimini veren eser Halep müftüsü Muhammed Kudsî'nin torunu, Sayyâdî'nin yakın arkadaşı ve saray kâtibi Abdülkādir Kudsî tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 2. en-Nefḥatü'n-nebeviyye fî ḫidmeti'l-ḫilâfeti'l-Ḥamîdiyyeti'l-ʿOs̱mâniyye (İÜ Ktp., TY, nr. 4704). Muhteva bakımından Dâʿi'r-Reşâd'a benzer ve II. Abdülhamid'in muhaliflerine karşı bir duruşu ortaya koyar. Önceki eserle birlikte yeni harflere aktarılarak Hilafet Risaleleri içinde yayımlanmıştır (haz. İsmail Kara, İstanbul 2002, I, 161-201, 203-251). 3. Ḳılâdetü'l-

cevâhir (Beyrut 1301). Ahmed er-Rifâî'ye ve Rifâiyye tarikatı tarihine, âdâb ve erkânına dair hacimli bir eserdir. 4. Ḍavʾü'ş-şems (I-II, İstanbul 1300). İslâm dini esaslarına dair olan eserin tahkikli neşri M. Selîm el-Hemâmî tarafından yapılmıştır (yayın yeri yok, 1974). 5. Ẕaḫîretü'l-meʿâd (Mısır 1307). Biyografisi ve şeceresi bakımından önemli bir eserdir. Sayyâdî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Ġunyetü'ṭ-ṭâlibîn (Dımaşk 1390), Nefeḥâtü'l-imdâd (Beyrut, ts.), Hidâyetü's-Sâʿî bi-sülûki ṭarîḳati'l-ġavs̱i'r-Rifâʿî (İstanbul, ts.), Eşrefü'l-vesâʾil (Dımaşk 1389), ʿUḳūdü'l-elmâs (Mısır 1315), Ḫizânetü'l-imdâd (Mısır 1326), eṭ-Ṭarîkatü'r-Rifâʿiyye (Beyrut 2002; trc. Mahmut Nedim Aksoy, Ankara 2005), Ṭarîḳu'ṣ-ṣavâb fî'ṣ-ṣalavâti ʿale'n-nebiyyi'l-evvâb (trc. Mehmet Bayrak, İstanbul 2001). Sayyâdî'nin eserlerinin bir listesi el-Kenzü'l-muṭalsem fî meddi yedi'n-nebî li-veledihi'l-ġavs̱i'r-Rifâʿiyyi'l-aʿẓam adlı eserinin tahkikli neşri içinde yer almaktadır (nşr. Hasan b. Abdülhakîm Abdülbâsıt, Dımaşk 2005, s. 44-56).

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, nr. 62253, 66359, 68300; BA, Y.A. Resmî, nr. 85/17; BA, YEE, nr. 14/157, 72/161; BA, Y.MTV., nr. 44/6; BA, Y.PRK.MŞ., nr. 2/65; Ali Fuat Türkgeldi Evrakı (HSD.AFT), nr. 11/67; İttifâḳu ʿulemâʾi't-taḥḳīḳ ʿalâ enne Ebe'l-Hüdâ zındîḳ, İstanbul 1313; Veliyyüddin Yeken, el-Maʿlûm ve'l-mechûl, Kahire 1327, s. 90-104; Tahsin Paşa, Abdülhamid'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 134-136; Ziya Şakir, Yarım Asır Evvel Bizi İdare Edenler, İstanbul 1943, I, 262-271; Edhem el-Cündî, Aʿlâmü'l-edeb ve'l-fen, Dımaşk 1954, I, 310-313; M. Selîm el-Cündî, Târîḫu Maʿarretinnuʿmân (nşr. Ömer Rızâ Kehhâle), Dımaşk 1965, II, 215-228; L. S. Schilcher, Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries, Stuttgart 1985, s. 125-126, 206-207; Ayşe Osmanoğlu, Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım, İstanbul 1986, s. 25-26; Ş. Tufan Buzpınar, Abdulhamid II, Islam and the Arabs: The Cases of Syria and the Hijaz (1878-1882) (doktora tezi, 1991), University of Manchester, s. 96-101; Cezmi Eraslan, II. Abdülhamid ve İslam Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslam Siyaseti (1856-1908), İstanbul 1992, s. 218-221; Zekî M. Mücâhid, el-Aʿlâmü'ş-Şarḳıyye, Beyrut 1994, II, 578-581;

Mahmut Nedim Bey, Arabistan’da Bir Ömür: Son Yemen Valisinin Hatıraları veya Osmanlı İmparatorluğu Arabistan’da Nasıl Yıkıldı? (haz. Ali Birinci), İstanbul 2001, s. 35-46, 61-70; Hasan es-Semâhî Süveydân, Ebü’l-Hüdâ eṣ-Ṣayyâdî fî âs̱âri muʿâṣırîh, Dımaşk 2002; J. Gonella, “As-Sayyid Abû’l-Hudâ al-Sayyâdî in Aleppo”, The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire (ed. J. Hanssen v.dğr.), Würzburg 2002, s. 297-307; T. Eich, Abū’l-Hudā aṣ-Ṣayyādī, Berlin 2003; a.mlf., “The Forgotten Salafî-Abû’l-Hudâ as-Sayyâdî”, WI, XLIII/1 (2003), s. 61-87; a.mlf., “Abû’l-Hudâ, the Rifâ‘îya and Shiism in Hamîdian Iraq”, Isl., LXXX/1 (2003), s. 142-152; Kemal H. Karpat, İslâm’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması (trc. Şiar Yalçın), İstanbul 2004, s. 357; Muharrem Varol, II. Abdülhamid’in Danışmanı Ebü’l-Huda Sayyadi’nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri (yüksek lisans tezi, 2004), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Baha Gürfırat, “Ebülhuda’nın II. Abdülhamid’e Sunduğu Arizalar”, BTTD, III/18 (1969), s. 27-28; Butrus Abu-Manneh, “Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhudā al-Sayyādī”, MES, XV/2 (1979), s. 131-153.

Şit Tufan Buzpınar

SAYYÂDİYYE

(الصيادیّة)

Rifâiyye tarikatının İzzeddin Ahmed es-Sayyâdî’ye (ö. 670/1271) nisbet edilen bir kolu

(bk. RİFÂİYYE).

SAZ

(ساز)

Türk mûsikisinde müzik aletlerinin tamamını ifade eden bir terim, daha çok halk müziğinde kullanılan telli bir çalgının adı.

Terimin Farsça sâz kelimesinden Türkçe'ye geçtiği belirtilir. Farsça'da ve Türkçe'de farklı anlamları olan saz kelimesi her iki dilde de "mûsiki aleti" mânasında kullanılmaktadır. Terim, Türk ve Fars kültürünün güçlü etkisiyle İç Asya'dan başlayarak Akdeniz havzasını kapsayan coğrafyada yoğun bir kullanım alanı bulmuştur. Yazılı kaynaklardan izlenebildiği kadarıyla bu kullanımın son dört-beş asırdan önceki dönemlere taşınabilmesi güçtür. İhvân-ı Safâ, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinde mûsikiyle ilgili kısımlarda saz kelimesine rastlanmamaktadır. Bu kaynaklarda "âlâtü'l-mûsikī" tabiriyle mûsiki icrasında kullanılan âletler genel bir ifadeyle anılır ve bazı mûsiki aletlerinin özelliklerine değinilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile Yûnus Emre'nin şiirlerinde saz kelimesine tesadüf edilmekle birlikte bunların genel anlamda mûsiki aletlerini mi yoksa özel bir aleti mi belirttiği hakkında kesin bir görüş bildirmek zordur. XIV ve XV. yüzyıllarda sazın bazı tamlamalar içinde yer aldığı görülmektedir: "Sâz-ı dôlâb, sâz-ı gāyibî, sâz-ı kâsât-ı çînî, sâz-ı murassa-ı gāyibî" gibi. XVI. yüzyılda Türkçe eserlerde "saz çalan, sâzende" yerine Arapça mutrib veya Türkçe çalgıcı kelimeleri kullanılmaktadır. Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde çeng, kudüm, tambura, çöğür, ney, davul, zurna gibi mûsiki aletlerini saz adıyla tanımlamış ve sazcı, sâzende, sâzendegân kelimelerini mûsiki aleti çalan kişi veya topluluk adı olarak ifade etmiştir. Ayrıca saz kelimesinden türeyen "sazkâr" (makam adı), "sazkâr, sâzende" (saz çalan kişi), "saz semâisi" tabirleri klasik Türk mûsikisi terminolojisinde sıkça görülmektedir. Osmanlı-Türk mûsikisinde yaklaşık beş yüzyıldan beri dinî ve din dışı mûsikide kullanılan aletleri tanımlarken saz terimine yer verildiği bilinmektedir.

Son dönemlerde sazları niteliklerine göre tasnif eden çok sayıda çalışma yapılmışsa da genellikle şu tasnif en fazla rağbet görenler arasında yer alır:

Vurmalı sazlar (vurgu sazları), telli sazlar (kirişli sazlar), nefesli sazlar (üflemeli sazlar). Bu sazlar ayrıca kendi içinde alt gruplara ayrılır ve kullanım alanlarına göre farklı kategoriler içinde yer alır. Halk arasında ince saz ve kaba saz adıyla anılan çalgı gruplarında kaba saz takımı davul ve zurnayı, ince saz takımı saz, kemane, darbuka, kaval gibi grupları kapsar. Bazı yörelerde ise ince saz takımı ile kastedilen cümbüş, ud, klarnet, kanun ve darbukadır.

Tarihî kaynaklarda ve İç Asya Türk dünyası ile Anadolu halk dilinde "çalgı, çalgu, çalugu" kelimeleri mûsiki aletlerinin tamamını ifade etmek için kullanılır ve sazın anlamdaşıdır. Son dört yüzyıl içinde saz ve çalgı kelimeleri zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da halk arasında her ikisinin bıraktığı iz farklıdır. Günümüzde

saz kelimesinin yerine çalgıyı tercih edenlerin sayısı gittikçe artmaktadır. İç Asya'da bugün de varlığını sürdüren Türk boylarında mûsiki aleti yerine "kopuz, komuz, gumuz, kıbız" gibi söyleyişleri olan terim kullanılmıştır. Son dönemde kopuzun, yerini saza bıraktığını ve bu terimin yalnızca uzun saplı, telli, mızrapla veya elle çalınan bir çalgı için kullanıldığını vurgulamak gerekir. Halk arasında yörelere göre değişen isimler alan saz tiplerinden cura, ruzba, ırızva, bozuk, çöğür, bulgarî, tambura, iki telli bağlama, divan sazı, meydan sazı en çok bilinenler arasında yer alır. Aslında bu çalgıların türevi olmakla birlikte yöresel şive özelliklerinin sonucunda yansılama seslerle isimlendirilen sazlar da bulunmaktadır; bunların tamamı tamburanın çeşitlemeleridir: Danbura, dıngırı, dumbır, dıngır, dıngırdak, tamburdak vb. Halkın sazı ifade etmek için tamburayı esas alan bu söyleme biçimlerinin altında saz kelimesinden önce tamburanın yaygın kullanım alanı bulduğu düşüncesi olabilir. Nitekim Ön Asya kültürlerinde uzun saplı, gövdesi armudî, telli, elle veya mızrapla çalınan tambur veya tambura adlı bir çalgıyı burada belirtmek gerekir. Bu mûsiki aletini ve benzerlerini tanımlarken "tambur / tambura tipli çalgılar" ifadesini kullanan çok sayıda araştırmacı bulunmaktadır.

Hangi isimle anılırsa anılsın bu sazların tip yapısı birbirinin aynıdır. Saz tekne (gövde), göğüs (ses tablası), sap, burguluk, burgular (kulak), perdeler, teller, alt ve üst eşikten oluşur. Tekne, ağacın içi oyularak yapılabildiği gibi 1-3 cm. arasında değişen uzunluktaki ağaç şeritlerin yan yana yapıştırılması

suretiyle de meydana getirilebilir. Oyma teknelerde dut, kestane, gürgen gibi ağaçlar kullanılırken yaprak saz tabir edilen yapıştırma gövdeli teknelere sahip sazlarda maun, kelebek, ardıç gibi ağaçların kullanımı öne çıkar. Göğüs için yumuşak dokulu ağaçlar kullanılır, sap ve burgular ise sert ağaçlardan imal edilir. Bunlar temelde yapısal karakter aynı kalmak üzere yörelere, çalım tekniklerine ve çalındıkları yerlere göre değişen boyutlarda olabilir. Sazdaki perde bağları ve tel sayısı da yörelerin icra anlayışına göre belirlenir. Sazı boyutlarına göre tasnif edip standartlarını oluşturma çabaları 1940'lı yıllardan itibaren ortaya çıkmış ve radyonun halk müziği icrasındaki ihtiyaçlarının sonucunda oluşmuştur. Aslında halk arasında da var olan bu uygulama yerel ölçekler doğrultusunda meydana geldiğinden buradaki standartlar yerel boyutlarda kalmıştır. Küçükten büyüğe doğru cura, bağlama, tambura ve divan sazı diye belirlenen sıralama genel kabul görmüş bir tasnif değildir. Ayrıca bu sıralamada sazın boyutları da isimlerle birlikte değişiklik gösterir ki bu konu hakkında kişisel önerilerin dışında araştırmalara yönelik bir değerlendirmeye ihtiyaç bulunmaktadır. Meselâ curanın kaç farklı boyu olduğu, divan sazının hangi boyutları içerdiği eldeki birkaç örneğin dışında belirlenmiş değildir.

Sazın sap kısmının üzerine bağlanan perdeler bu çalgının en karakteristik özelliklerinden biridir. Bu bağların eskiden at yelesinden ve kuyruğundan yapıldığı rivayet edilmektedir. Bağırsak kirişinden ve bakır telden yapılan perde bağlarına da son dönemlerde Anadolu'da rastlanmıştır. Günümüzde ise perdeler misina denilen naylon iplerden meydana getirilir. Saz perdelerinin çalgının boyutları ile doğru orantılı bir sayısal yoğunluk gösterdiği söylenebilirse de perde sayısı ve ses aralıkları yerel ses kültürünün belirlediği standartlardadır. Bu da yörelere göre farklılık gösterir. Sap üzerinde tesbit edilen perde bağı sayısı sekizle otuz arasında değişmektedir. Ayrıca sapın bittiği yerden göğse doğru beş altı ilâve perdenin yapıştırılması suretiyle perde sayısı arttırılan sazlar da vardır. Kırsal kesimlerden şehir çevresine gelindikçe bu çevrelerdeki makamsal yapının da etkisiyle perde sayısında bir artış dikkati çeker. Sazdaki bu derece yoğun perde sayısı aslında bir oktav içindeki perdelerden çok oktav bölümlemesi içinde yer alan perde bağlarını ifade eder ki bunların sayısı altı ile yirmi arasında değişebilir. Adını bu perde bağlarından aldığı rivayet edilen ve bağlama adı verilen çalgı saz terimini neredeyse unutturmuştur. Bağlama, saz gibi mûsiki aleti anlamını içermese de yukarıda belirtilen

çalgı tipinin tamamını kapsar hale gelmiştir. Cura, bağlama, tambura, divan sazı dörtlüsü bu sebeple “bağlama ailesi” adıyla anılır. Saz terimini bugün eski âşıklar ve mahallî sanatçıların dışında çok az kişi kullanmaktadır.

XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir oktavdaki perde sayısının on yedi ile sınırlandırılması, saz türlerinin asgari müşterekleri olan bir ses sisteminde buluşma çabalarının sonucudur. Yöresel bazı saz türlerinde bir diyatonik dizide yer alan perdeler bulunmadığı gibi “sağır perde” tabir edilen mikro tonlar (koma) da yer almamaktadır. Bu türden sesler çalgıda olmadığı halde okuyucu bunları söylediği havalardan çıkartır. Şehir muhitine gelindikçe bir oktavın içindeki mikro tonlar da artar ve bu sesler sazın sapında perde bağı olarak yer bulur. Bu sesler standartlarla belirlenmiş sesler değildir. Bir ses bölgesi içinde sürekli esnemeler olabilir; iyi ve usta sazcılar kullanılacak makama göre bu perdeleri oynatarak ilgili sesi bulur ve eseri buna göre icra eder.

Sazdaki tellerin perde bağlarında olduğu gibi at kılı ve bağırsak kirişinden yapıldığı hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Metal tellerin XVI. yüzyıldan itibaren kullanıldığı bilgisi ise kesin delillere dayanmamaktadır. Ancak son 150 yıldan bu yana farklı karakterde metal tellerin (bakır, çelik vb.) kullanıldığı muhakkaktır. Teller iki ve üç gruptan meydana gelir. Her grupta en az bir tel olmak üzere değişik tel sayılarına göre kümeler oluşturulabilir. Sazdaki bu kümelerin içerdiği tel sayısı iki ile on iki arasında değişir. Son dönemlerde dördüncü bir grup daha eklenmişse de bu kullanım yaygınlık kazanmamıştır. Bazan tel sayılarına göre isim alan saz türleri de vardır: Çifttelli, çiftetelli, üçtelli gibi. Bu türden adlandırmalar İç ve Ön Asya’dan başlamak üzere Balkanlar’a kadar yaygınlık göstermektedir. Sazın benzerlerinden olan dütar dotar (ikitelli) İran’dan başlayarak Kazak ve Kırgızlar’da, çifttelli Arnavutlar’da, setar (üçtelli) İran, Azerbaycan ve İç Asya’da kullanılan uzun saplı, telli, mızrapla veya elle çalınan sazlardan bazılarıdır.

Sazdaki teller kalınlık ve inceliklerine göre çeşitli biçimlerde yan yana getirilebilir.

0,15 milimetreden 0,30 milimetreye kadar metal tellerin kullanılabildiği sazda bu tellerin en incesine “cin teli”, üzerine bakır kirişler dolanmış

olanına bas ses vermesinden dolayı “bam teli” adı verilir. Çeşitli boyutlardaki teller kendi aralarında uyum sağlayacak biçimde akort edilir, buna “düzen” denilir. Sazda yörelere göre değişen isimlerle anılan kırk kadar düzen vardır. Bunlar arasında en yaygın olanları bozuk düzeni, kara düzen, bağlama düzeni, misket düzeni, müstezat düzeni, Abdal düzeni, sabahî düzeni, Kütahya düzeni, ümmî düzeni, âşık düzeni, hüdayda düzeni, bozlak düzeni, Acem düzeni, ruzba düzenidir. Düzenler, her grubun kendi arasındaki ses uyumunun yanında alt telin orta ve üst tellere göre büyük ikili, küçük üçlü, büyük üçlü, tam dörtlü ve tam beşli aralıklarla uyumlu hale getirilmesiyle oluşturulur. Böylece çalınan ezginin karar perdesi güçlendirildiği gibi her üç tel grubunda pozisyon oluşturulması da sağlanmış olmaktadır. Sazın tellerine tezene, tarzene, mızrap denilen bir aygıtla vurularak ses çıkartılır. Bu biçimde icra sırasında “tarama, çırpma, serpme” vb. isimler alan çalım teknikleri, tavırlar kullanılır. Ayrıca tezene kullanmadan parmakların topluca veya tek tek tellere vurulması ile yapılan bir çalım biçimi vardır ki buna da “şelpe, şelpme, pençe” gibi adlar verilir. Saz boyutlarında yörelere göre belirgin ayırımlar yapmak mümkün değilse de saz çalım teknikleri, tavırlar tamamen yöresel kalıplarla belirlenmiştir.

Anadolu’da saz düğün, kına gibi törenlerle bazı sohbet toplantılarının temel mûsiki aleti konumundadır. Yine Anadolu ve Balkanlar’daki Alevî-Bektaşî topluluklarının âyîn-i Cem ve muhabbet toplantılarının başlıca çalgısı sazdır. Bu topluluklar arasında saz çalana “sazandar, zâkir, gûyende” adı verilir ve bu kişilere özel saygı gösterilir. Alevîler arasında saza verilen değer o kadar fazladır ki saz asla yere bırakılmaz; çalma işi bittiğinde mutlaka evin en mutena yerinde muhafaza edilir. Saz ister dinî-felsefî bir amaca ister eğlenceye yönelik icra edilsin daima kapalı alanların, toplantı odalarının çalgısıdır. Çalgının ses gürlüğü sınırlı olduğundan açık hava toplantılarında yer bulmamıştır. Hangi fonksiyonu üstlenirse üstlensin saz sese eşlik eden bir çalgı olabildiği gibi tekten (solo) olarak da çalınabilir. Bununla birlikte saz (bağlama) ailesinin birlikte icrası da yaygın bir gelenektir. Daha çok cura, bağlama, tambura ve divan sazından birer çalgı veya daha çok sayıdaki çalgı ile hep birlikte icra yapılabilir ki bu tür icralar için ayrıca oluşturulmuş özel bir repertuvar vardır.

Saz, Türk halk mûsikisinde her türlü ezgiyi icra edebilmek ve yaygın olmak özelliğiyle temel çalgı kabul edilir. Saz için yapılmış havalar halk müziği

repertuvarının en seçkin örnekleri arasında yer almakta olup bu havaları çalabilmek büyük ustalık ister. Bugüne kadar saz icracılığı ile ün kazanmış bazı kişiler vardır. Bunlar, gerek yöresel tavırları hakkıyla icra edebilmeleri gerekse kendilerine özgü çalım teknikleri geliştirmeleriyle tanınır. Tamburacı Osman Pehlivan, Ulalı Ali Rıza, Kayserili Emmi, Sarı Recep, Yağcıoğlu Fehmi Efe, Mazhar Sakman, Nida Tüfekçi, Talip Özkan, Yılmaz İpek, Bayram Aracı, Ali Ekber Çiçek, Arif Sağ bu isimlerden birkaçıdır.

Türk halk kültürü içinde önemli bir yer işgal eden âşıklar arasında da sazın değeri büyüktür. Ozanların atası Dede Korkut'tan beri -zaman zaman başka isimlerle anılsa da-elindeki sazıyla kendisinin ve başka âşıkların şiirlerini yöresel havalarla çalıp söyleyen sanatkârlara sazlarının yaptığı işteki önemli fonksiyonundan ötürü saz şairi veya sazlı ozan denildiği de olmuştur. Alevî-Bektaşî zümrelerine bağlı âşık tipinde saz çalmak neredeyse bir zorunluluktur. Sünnî âşıkların da önemli bir kesimi saz çalar. Âşıklar arasında söz söylemede olduğu kadar saz çalmada da usta simalar bulunmaktadır. Âşık Veysel, Davut Sulârî, Murat Çobanoğlu, Niğdeli Hulûsi, Antepli Hasan Hüseyin, Muhlis Akarsu, Neşet Ertaş bunlar arasında sayılabilir (daha geniş bilgi için bk. DİA, III, 555-556).

1950'li yıllardan itibaren Türkiye'deki modernleşme hareketlerinin bir uzantısı olarak sazın yapısında ve çalım tekniklerinde farkedilebilecek değişimler olmuştur. Perde sayısındaki değişiklikten sapın boyunun kısaltılmasına, çalım tekniğindeki farklılaşmadan elektronik düzeneklerle sesinin arttırılmasına kadar bir dizi değişimin bu kısa süreçte oluştuğu bilinmektedir. Bu ise günümüzde sazın geleneksel dokusunun dışında farklı bir çalgı haline gelmesine yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir-i Merâgī, Maḳāṣıdü'l-elḥân (nşr. Takī Bîniş), Tahran 1977, s. 124-136; Ali Şîr Nevâî, Mahbûbü'l-kulûb (nşr. Agâh Sırrı Levend, Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler içinde), Ankara 1968, IV, 246-247; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, tür.yer.; H. G. Farmer, Studies in Oriental

Musical Instruments, London 1931; Sadi Yaver Ataman, Anadolu Halk Sazları, İstanbul 1938, s. 9-16; a.mlf., “Türk Halk Çalgılarına Ait Ayrıntılı Bilgiler ve Bağlama Geleneği”, I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1977, III, 107-128; Ali Rıza Yalgın, Cenupta Türkmen Çalgıları, Adana 1940, s. 27-33; Mahmut Ragıp Gazimihal, Musiki Sözlüğü, İstanbul 1961, s. 224; a.mlf., Ülkelerde Kopuz ve Tezeneli Sazlarımız, Ankara 1975; a.mlf., “Çalgı Adları Üzerine: Saz”, TFA, VI/138 (1961), s. 2299-2300; L. Picken, Folk Musical Instruments of Turkey, London 1975, s. 209-295; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türk Halk Musikisi Aletleri, Ankara 1987, IX, 1-148; İrfan Kurt, Bağlamada Düzen ve Pozisyon, İstanbul 1989; Vagıf Abdulgasimov, Azerbaijanian Tar, Bakü 1990, s. 3-15; Melih Duygulu, Asya İçlerinden Balkanlara Saz, İstanbul 1998; “Saz”, The New Grove Dictionary of Music and Musicians, London 2001, s. 361-362; Cinuçen Tanrıkorur, Osmanlı Dönemi Türk Musikisi, İstanbul 2003, s. 56-60; J. Cler, “Saz”, EI² (İng.), IX, 120-121; Süleyman Şenel, “Âşık Mûsikisi”, DİA, III, 555-556; M. Rızâ Dervîşî, Dâʾiretü’l-Maʿârif-i Sâzhâ-yi Îrân, Tahran 1383 hş., I, 120-262.

Melih Duygulu

SAZ, Leylâ

(bk. LEYLÂ HANIM).

SAZ SEMÂİSİ

Türk saz mûsikisi formlarının peşrevden sonra en önemli formu.

Saz semâileri bu adı öteden beri aksak semâi, sengin semâi, yürük semâi gibi semâi usulleriyle bestelenmiş olmaları dolayısıyla almıştır. Sözlü mûsikide de bu usullerle bestelenen eserler ağır semâi, sengin semâi, yürük semâi gibi form adı alır; gerçekte birer usul adı olan bu isimler aynı zamanda forma da isim olmuştur. Saz semâileri klasik faslın ve bugün de her türlü faslın en sonunda yer alan mûsiki eserleridir. Formun tarihi oldukça eskidir. Peşrevler gibi hâneli ve mülâzimeli bir yapıya sahip olan saz semâileri XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygın şekilde dört hâneli biçimde kullanılır. Eski dönemlerde az sayıda da olsa üç hâneli olarak bestelenmiş olanların yanında nâdiren beş hânelileri de görülmektedir. Kantemiroğlu eserinde Anadolulu ve Rumelili sâzendelerin besteledikleri saz semâilerinin üç hâneli ve mülâzimeli, Acem diyarından gelen sâzendelerininkinin ise sadece üç hâneli olduğunu, birinci hânenin mülâzime yerine kullanıldığını belirttikten sonra faslın çalınan saz semâisinin ardından bir hânendenin yaptığı taksimle sona erdiğini ifade eder.

Eski devirlerde sengin semâi, yürük semâi ve aksak semâinin 16'lık mertebesi olan curcuna gibi usullerle bestelenebilen saz semâileri, Türk mûsiki tarihinde büyük saz eseri bestecilerinin zevk ve teknik

süzgecinden geçerek bugüne ulaşan bir biçim almıştır. Bu biçim günümüzde yaygın şekilde kullanılan dört hâneli, mülâzimeli ve dördüncü hânesinde usul geçkisi yapılan biçimdir ve ilk üç hânesi aksak semâi usulü ile bestelenir. Dördüncü hânede ise semâi, yürük semâi, sengin semâi, birleşik nîm-sofyan, birleşik sofyan gibi semâi usullerinden birine geçilir. Bu hânede iki veya daha fazla usul geçkisi yapılan eserler de vardır. Dördüncü hânesinde usul geçkisi yapılmamış veya curcuna usulü gibi aksak semâinin bir mertebe yürük olanına geçilmiş eserlere ise çok az rastlanır. Dördüncü hânelerinde iki veya daha fazla usule geçki yapan ve XX. yüzyıl ürünü olan, özel maksatlarla yahut tasvirî amaçla bestelenmiş bazı saz

semâileri vardır. Fakat bunlar belli bir biçim oluşturmayan, fantezi veya deneme niteliğinde eserler olup yaygınlık kazanmamıştır.

Bugün gerek peşrev gerek saz semâilerinde teslim denilen unsur yanlış olarak mülâzime yerine kullanılmaktadır. Aslında teslim her hânenin sonunda o hâneyi mülâzimeye bağlayan (teslim eden), kısa ve değişmeyen ya da çok az değişebilen bir nağme veya nağme parçasıdır. Buna "terkîb-i intikal" adı da verilir. Mülâzime ise her hâneden sonra bestesi hiç değişmeyen, her hâneyi birinci hânenin makamına döndürerek onda karar ettiren başlı başına bir bölümdür.

Saz semâileri peşrevlerde olduğu gibi birinci hânedeki makamın adıyla anılır: Rast saz semâisi, sûzinak saz semâisi gibi. Dört hâneli ve mülâzimeli bir saz semâisinin form yapısı şu şekildedir: Birinci hânede bir makamda o makamın özellikleri belirtilerek seyredilir ve hâne sonunda genellikle o makamın güçlü perdesinde yarım karar yapılır. Fakat makamın asma karar veya durak perdesiyle sonuçlanan bazı istisnaları da vardır. Birinci hâne müstakilse iki defa tekrar edilebilir. Ancak mülâzime ile bağlantılı ise bir defa icra edilip mülâzimeye geçilir. Mülâzimede de birinci hânenin makamında seyredilip sonunda o makamın durak perdesinde tam karar yapılır. Gerek peşrev gerek saz semâilerinde mülâzimenin sanatlı, ustalıklı olmasına ve kulakta kalıcı nağmelerle bestelenmesine dikkat edilir. Denilebilir ki peşrev ve saz semâilerinin bestelenmesinde bestekârın üzerinde en çok emek sarfettiği bölüm mülâzimedir. Mülâzimeler genellikle iki tekrarlıdır.

İkinci hânede genellikle başka bir makama geçilir veya birinci hânedeki makam daha geniş bir alanda kullanılır. Bu hânede makam geçkisi yapılmamış bazı saz semâileri de vardır. Bu hâne de bir veya iki tekrarlı olabilir. İkinci hânenin sonunda teslim varsa onunla yoksa doğrudan mülâzimeye dönülür ki bu yine birinci hâne makamına dönüştür.

Üçüncü hâne beste, semâi, şarkı gibi sözlü formlardaki "miyan" adını alan bölüme karşılıktır. Zira eserin tam ortasında bulunması sebebiyle âdeta saz semâisinin miyanı durumundadır. Üçüncü hânede genellikle tiz perdelere çıkılır veya önceki hânelerle uyumlu tiz bir makama geçilerek parlak nağmeler kullanılır. Hâne bir veya iki tekrarlı olabilir. Teslim varsa onunla,

yoksa doğrudan tekrar mülâzimeye dönülür.

Dördüncü hânede usul geçkisi yapılır. En çok semâi, yürük semâi, sengin semâi, birleşik nîm-sofyan, birleşik sofyan gibi semâi usullerinin tercih edildiği bu hânede başka bir usule, meselâ devr-i hindî, devr-i tûran, curcuna gibi usullere geçilmiş az sayıda esere de rastlanmaktadır. Ayrıca iki veya daha fazla usul geçkisinin yapıldığı eserler vardır. Makam geçkisi yapmak bu hâne için de söz konusu olmakla beraber yapılmasa da olur. Zira usul geçkisi ve nağmenin hareketlenmesi makam geçkisi zaruretini ortadan kaldırır. Dördüncü hâne genellikle hareketli, canlı ve kulakta yer edici nağmelerle bestelenir. Bu hâne tek, iki yahut daha fazla kısımlı olabilir. Kısımlar tekrarlı veya tekrarsız olabilirse de bir ve ikinci kısımlar tekrarlıdır. Bazı saz semâilerinin dördüncü hânesinde mülâzime yeni geçilmiş olan usulle taklit edilebilir. Bu takdirde mülâzimeye dönüldüğünde hoş bir tesir meydana gelir. Dördüncü hânenin sonu ağırlaştırılarak icra edilir. Buradaki kararın ardından tekrar mülâzimeye, yani ilk makama ve aksak semâi usulüne dönülür. Mülâzime ikinci tekrarında hızlandırılarak, son bir iki ölçüsü ise ağırlaştırılarak icra edilir. Böylece mülâzime neticesinde saz semâisi de sona ermiş olur. Dört hâneli ve mülâzimeli bir saz semâisinde şöyle bir yapı şeması ortaya çıkar:

1. hâne : A

Mülâzime : B

2. hâne : C

Mülâzime : B

3. hâne : D

Mülâzime : B

4. hâne : E (usul geçkisi)

Mülâzime : B (ilk usul)

Çok kullanılmış olan ve bugün de en çok tercih edilen biçim bu olmakla beraber başka şekiller de vardır. Bazı saz semâilerinin birinci hânesi aynı zamanda mülâzimedir; yani bunlarda ayrıca bestelenmiş bir mülâzime bulunmayıp her hâneden sonra birinci hâneye dönülür ve mülâzime yerine icra edilir. Dolayısıyla bu hâne bestelendiği makamın durak perdesinde tam kararla sona erer. Bu biçimde olanların yapı şeması şöyledir:

1. hâne : A (aynı zamanda mülâzime)

2. hâne : B

1. hâne : A

3. hâne : C

1. hâne : A

4. hâne : D

1. hâne : A

Bu şekildeki saz semâilerinin birinci hâneleri aynı zamanda mülâzime vazifesi gördüğü için bestelenmelerinde mülâzime gibi özen gösterilir. Hâne sayısı dörtten fazla olan bazı saz semâileri varsa da bunlar belli maksatlarla bestelenmiş, daha çok fantezi konusuna giren eserlerdir. Saz semâilerinde her hâne o hânedeki makamın güçlü perdesinde, bazan durak, bazan da asma karar perdesinde yapılan bir kararla sona erer. Mülâzime, nağmeleri bu perdeden alıp ilk makamın durak perdesine taşır ve karar ettirir. Her hâne sonunda teslim olabildiği gibi teslim olmayan hâneler de vardır.

Saz semâisi formu her hânede usul geçkisi yapılmaya uygun bir form ise de böyle eserler çok az sayıda olup öteden beri kabullenilmiş biçimlere uymaz. Bu bakımdan bunlara belki sadece saz eseri demek daha doğru olur. Bu tarz eserlerde yapılan usul geçkilerinin belli bir düşünceyi belirtmek ve estetik bir amaca hizmet etmek gibi şartlara uyması gerekir. Saz semâilerinde hânelerin usul sayısının eşit olması şart değildir, bazı eserlerde bu sayı farklı olabilir. Fakat bunlarda da nağmelerin soru-cevap ilişkisine dikkat

etmek, diğer hâneler ve mülâzime ile kulakta boşluk veya tedirginlik yaratacak bir eksiklik duygusu meydana getirmemeye dikkat etmek gerekir. Yine de her hâne ve mülâzimenin usul sayısının eşit olması daha doğrudur. Bu konuda en çok tercih edilen ise her hâne ve mülâzimenin dörder adet usulle bestelenmesidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîkî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 185, 187; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 37-52; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 99.

İsmail Hakkı Özkan

SAZ ŞAİRİ

(bk. ÂŞIK).

SAZ YOLU

Müzehhip Şahkulu tarafından XVI. yüzyılda uygulanan, ince uzun, sivri yapraklar şeklinde altınla veya siyah mürekkeple yapılan bezeme tarzı

(bk. ŞAHKULU).

SAZKÂR

(سازكار)

Türk mûsikisinde bir birleşik makam.

Türk mûsikisinin en eski birleşik makamlarından biri olup Seydî ve Kantemiroğlu bunu terkipler arasında sıralar. Sazkâr makamının durağı rast (sol) perdesidir. İnici-çıkıcı bir seyir karakterine sahip olan makam segâh, dügâh-mâye ve rast makam dizilerinin karışık olarak kullanılması ile oluşur. Buna göre sazkâr makamının dizileri segâh, uşşak, rast veya acemli rast dizileridir.

Sazkâr makamı dizileri

Sazkâr makamını "iki çeşit mâye makamı ile rast makamının karışık biçimde kullanılması" veya "seyri sırasında sık sık segâhlı ve uşşaklı asma kararlar yapılan bir rast makamı" diye ifade etmek mümkündür. Makamı oluşturan her üç dizinin ortak güçlüsü olan nevâ perdesi sazkâr makamının da güçlü perdesidir ve bu perdede rast veya bûselik çeşnisiyle yarım karar yapılır (güçlüde bûselikli yarım karar acemli rast sebebiyledir).

Sazkâr makamının asma kararları da terkibindeki üç makamın asma kararlarıdır. Ancak burada, segâh perdesindeki segâh çeşnili ve dügâh perdesindeki uşşak çeşnili kararların çok önemli olduğu ve sıkça kullanıldığı özellikle belirtilmelidir. Esasen makamı rasttan ayıran ve karakterini sağlayan bu asma kararların önemle kullanılmasıdır. Bunun dışında seyir sırasında ve genellikle yarım karardan sonraki bölümde rast makamında da olduğu gibi yegâh perdesine rast çeşnisiyle düşülüp bu perdede bir asma karar yapılması âdettir.

Sazkâr makamında diğer makamlarda olmayıp bu makamın karakteristiklerinden birini teşkil eden bir perde vardır. Bu perde dik bûselik (koma bemollü do) sesidir. Ancak bu perde sadece segâh perdesi "üst oya" (broderi) yaptığı zaman çârgâh perdesi yerine kullanılır.

Bu perde bu şartlarda kullanıldığında makama daha hüzünlü ve yumuşak bir nitelik kazandırır. Dik bûselik perdesi segâh perdesiyle nevâ perdesi arasında geçit notu olarak kullanılamaz. Çünkü dik bûselik ile nevâ perdesi arası falso diye kabul edilen on komalık bir aralık oluşturur. Halbuki segâh ve dik bûselik perdeleri arasında bakiye, yani dört komalık bir aralık bulunduğundan bu aralık uyumludur ve kötü bir etki uyandırmaz.

Sazkâr makamını oluşturan üç dizinin hemen bütün sesleri ortaktır. Bunlar pestten tize doğru rast, dügâh, segâh, çârgâh, nevâ, hüseynî veya dik hisar (segâh dizisi sebebiyle), eviç yahut acem, gerdâniye, muhayyer, tiz segâh veya tiz bûselik ve tiz çârgâhtır. Ancak makamın karakteristiği fazla tizlere çıkmaya uygun değildir.

Rast makamı gibi pest taraftan yegâh perdesine rast çeşnisiyle düşülerek genişleyen sazkâr makamının yeden perdesi, yine rast makamında olduğu gibi portenin birinci aralığındaki ırak (bakiye diyezli fa) perdesidir. Donanımına rast gibi si için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir.

Sazkâr makamının seyrine terkibindeki üç diziden biriyle başlanır ve birinden diğerine geçilerek dolaşılır. Bu arada gerekli asma kararlar ve önemleri sebebiyle bilhassa segâhta segâhlı, dügâhta uşşaklı kalışlar sıkça yapılır. Segâh perdesinin üst oya yaptığı durumlarda dik bûselik perdesi de kullanılır. Güçlü nevâ perdesinde rastlı veya bûselikli yarım karar yapılıp yine dizilerde karışık gezinildikten ve pest taraftaki genişleme gösterildikten sonra rast perdesinde rast dizi ve çeşnisiyle tam karar yapılır.

Mûsî'nin darbeyn, Kantemiroğlu'nun hâvî, Gavsi Baykara'nın devr-i kebîr usulündeki peşrevleri; Gavsi Baykara'nın saz semâisi; Tab'î Mustafa Efendi'nin zencir usulünde, "Hemîşe dilde sühan elde saz kârımdır", İlya'nın remel usulünde, "Bir dil olıcak ol şeh-i hüsnün dîvânesi" mısraıyla başlayan besteleri; Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin, "Biyâ ki kaddi tü derbâğ-ı can nihâl-i menest" mısraıyla başlayan yürük semâisiyle İlya'nın, "Nice bir bülbül-i nâlân gibi feryâd edeyim" mısraıyla başlayan aksak semâisi, Kanûnî Hacı Ârif Bey'in aksak usulünde, "Seninle neş'e-yâbım

ben” mısraıyla başlayan şarkısı bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, Matla‘, TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 15b, 33a; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi’l-mûsîkî alâ vechi’l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 150-151; Abdülbâki Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 60-61; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 23; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933, I, 195-196; Rauf Yekta, Türk Musikisi,

s. 77; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 216; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 461-465.

İsmail Hakkı Özkan

SCHAADE, Arthur

(1883-1952)

Alman şarkiyatçısı.

Almanya'nın Thorn şehrinde doğdu. Liseyi bitirdikten sonra üniversite eğitimi için Münih, Leipzig ve Berlin'e giderek Arapça, Farsça ve Türkçe tahsil etti. Leipzig Üniversitesi'nde Doğu Dilleri Kürsüsü'nün başkanı olan August Fischer'in yanında klasik Arap edebiyatına yöneldi; ayrıca modern Arapça'daki lehçeler ve diğer Sâmî dilleriyle de ilgilendi. Leipzig'de Fischer'in gözetiminde hazırladığı Arap edebiyatı alanındaki teziyle doktor unvanını aldı (1908). 1906-1910 yılları arasında Leiden Üniversitesi'n-de Arap edebiyatı dersleri verdi ve aynı dönemde The Encyclopaedia of Islam'ın yayın kurulunda yer aldı. Üniversitenin hocalarından Snouck Hurgronje ve Theodorus Willem Juynboll gibi şarkiyatçılarla temas kurarak İslâmî ilimler, özellikle fıkıh alanında bilgilerini ilerletti; bu arada Juynboll'ün Şâfiî fıkhına dair el kitabını Almanca'ya çevirdi. Ardından Almanya'ya dönerek Breslau'da Franz Praetorius'un yanında hazırladığı tezle doçent oldu (1911).

1913'te Mısır'a gitti ve I. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar Kahire'de Hidîviyye Kütüphanesi'nin müdürlüğünü yaptı. 1917'de askere alındı ve mütercim-tercüman subay kadrosunda General Falkenhayn'ın maiyetine girdi. Görevli olarak Filistin, Suriye ve Anadolu'yu gezdi; bu sırada Türkçe ile yakından ilgilendi. 1918'de Hellmut Ritter'le birlikte gittiği Nablus'ta Sâmirîler'in İbrânîce'yi telaffuz şekillerine dair araştırmalarda bulundu. Almanya'ya döndüğünde önce Breslau'da Akkadca üzerine çalıştı, daha sonra 1919'dan emekliye ayrıldığı 1951 yılına kadar Hamburg Üniversitesi'nde Sâmî dilleri profesörlüğü yaptı. The Encyclopaedia of Islam'ın Almanca neşrini idare etti (1924-1926) ve Mısır'da Kral I. Fuâd Üniversitesi'nde Sâmî dilleri dersleri verdi (1930-1934). 1951'de İstanbul'da toplanan XXII. Şarkiyatçılar Kongresi'ne katıldı ve Arapça'nın Güney Arabistan lehçeleriyle ilgili bir tebliğ sundu. 22 Ekim 1952 tarihinde zatürreden öldü.

Modern Arapça'yı çeşitli lehçeleriyle ve klasik Arapça'yı bütün özellikleriyle bilen Schaade, başta Süryânîce olmak üzere diğer Sâmî dilleriyle ve daha çok fonetikleriyle de ilgilenmiştir. Arapça, Farsça ve Türkçe'den başka İngilizce, Fransızca, modern İbrânîce, İtalyanca, İspanyolca, Hollandaca ve Rusça biliyordu. Pozitivist bir yapıya sahipti. Spekülasyonlarla uğraşmak yerine sağlam bilgileri itina ile ifade etme yolunu seçen ve teliften ziyade öğretime ve öğrencilerine önem veren bir ilim adamıydı. Özellikle Arap edebiyatındaki ifadelere Almanca karşılıklar bulma konusundaki başarısı dikkat çekicidir.

Eserleri. 1. Die Kommentare des Suhailī und des Abū Darr zu den Uḥud Gedichten in der Sīra des Ibn Hi{ām (ed. Wüstenfeld I, 611-638). Nach den Handschriften zu Berlin, Straßburg, Paris und Leipzig (Leipzig 1920). Doktora tezi olup İbn Hişâm'ın Sîretü'n-nebeviyye'sine şerh yazan Endülüslü âlimler Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî ile Ebû Zer el-Huşenî'nin Uhud şiirleri yorumları hakkındadır ve Paul Brönnle'nin her iki şârihin Bedir şiirleri yorumları üzerine hazırladığı doktora tezinin (Die Commentatoren des Ibn Ishāk und ihre Scholien, Halle 1895) tamamlayıcısı niteliğindedir. 2. Sībawaihi's Lautlehre (Leiden 1911). Sîbeveyhi'nin fonetiği konusundaki doçentlik tezidir. Ayrıca Theodorus Willem Juynboll'ün Şâfiî fıkhına dair Hollandaca yazdığı el kitabını Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfiʿitischen Schule adıyla Almanca'ya tercüme etmiştir (Leiden-Leipzig 1910).

Schaade'nin başlıca makaleleri de şunlardır: "Kritische Bemerkungen zu A. Cour's Ausgabe und Übersetzung einiger Gedichte des Ibn Zaidun" (Isl., XIII [1923], s. 180-189); "Moderne Regungen in der 'irakischen Kunstdichtung der Gegenwart" (OLZ, XXIX [1926], s. 865-872); "Attributive, appositionelle und anknüpfende Relativsätze im Arabischen und Syrischen" (Islamica, II [1926], s. 498-504); "Der Vokalismus der arabischen Fremdwörter im osmanischen Türkisch" (Festschrift Meinhof, Hamburg 1927, s. 449-460); "Zwei Studien über das grammatische Geschlecht im Semitischen" (Zeitschrift für Semitistik, 5 [Leipzig 1927], s. 185-194); "Ahmed Taimur Paša und die arabische Renaissance" (OLZ, XXXIII [1930], s. 854-859); "Zur Herkunft und Urform einiger Abu Nuwas-Geschichten in Tausendundeiner Nacht" (ZDMG, LXXXVIII

[1934], s. 259-276); “Weiteres zu Abu Nuwas in 1001 Nacht” (ZDMG, XC [1936], s. 602-615). Müellifin ayrıca The Encyclopaedia of Islam’da ağırlıklı olarak Arap dili ve edebiyatına dair kırk beş maddesiyle çeşitli dergilerde çok sayıda kitap tanıtım-tenkit yazısı bulunmaktadır (eserlerinin tam listesi için bk. Dietrich, s. 73-74; Bibliographie der Deutschsprahigen, XVII, 298-299; XIX, 519).

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 310, 326; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 448-449; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVII, 298-299; XIX, 519; A. Dietrich, “Arthur Schaade (1883-1952)”, Isl., XXXI/1 (1953), s. 69-75; Zeki Velidi Togan, “Arthur Schaade (1883-1952)”, İTED, I/1-4 (1953), s. 183-184; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, IV, 3-4.

Mehmet Suat Mertoğlu

SCHACHT, Joseph

(1902-1969)

İslâm hukuku araştırmalarıyla tanınan şarkiyatçı.

15 Mart 1902'de o zaman Almanya'nın Yukarı Silesia bölgesinde (halen Polonya'da) yer alan Raciborz'da sağır ve dilsizler okulunda öğretmenlik yapan Katolik bir babanın çocuğu olarak dünyaya geldi. 1911-1920 yılları arasında aynı şehirdeki Humanistisches Gymnasium'a devam ederken din dersi için ayrılan saatte ödevlerini erken bitirdiği için -yahudi olmamasına rağmen- İbrânîce derslerine katılmasına izin verildi, böylece Sâmî dilleriyle tanıştı. 1920'de Breslau (Wroclaw, Polonya) Üniversitesi'nde teoloji dalında lisans öğrenimine başladı ve Sâmî dillerindeki bilgisini ilerletti. 1922'de Yeni Ahid üzerine yazdığı bir makale ile üniversite ödülü aldı. Buradaki hocalarından Gotthelf Bergsträsser'in teşvikiyle İslâm araştırmalarına ve özellikle İslâm hukuku alanına yöneldi. Hassâf'ın Kitâbü'l-Ḥiyel'ini konu edinen tezini 1923'te tamamlayarak doktor unvanını aldı. Leipzig'de kısa bir süre çalıştıktan sonra 1925'te Freiburg im Breisgau Üniversitesi'ne davet edildi ve burada iki yıl öğretim

görevlisi olarak vazife yaptı; 1927'de doçent, 1929'da Almanya'nın o zamana kadarki en genç profesörü oldu. Tatillerde bir yandan Ch. Snouck - Hurgronje'den yararlanmak için sık sık Leiden'e gitti; öte yandan Suriye, Mısır ve Türkiye gibi müslümanın ülkelere seyahat ederek buralardaki yazma eser kütüphanelerinde araştırmalar yaptı. 1930 baharında Mısır (Kahire) Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde misafir hoca olarak ders verdi. 1932'de Königsberg Üniversitesi'nde göreve başladı. Naziler iş başına gelince kendisine karşı bir tehdit söz konusu olmadığı halde özgür bilim yapma imkânı kalmadığını düşünerek 1934'te Almanya'dan ayrıldı ve çok geçmeden Almanca yazmayı, hatta konuşmayı bile tamamen bıraktı. 1939'a kadar Mısır Üniversitesi'nde ders verdi. Bu esnada İslâm hukuku üzerine yapmakta olduğu çalışmasının malzemesini hazırlamaktaydı. 1939 Eylülünde II. Dünya Savaşı başladığında yaz tatili için İngiltere'de bulunuyordu ve kütüphanesi Mısır'da kalmıştı. Mısır'a dönme girişimleri

sonuç vermeyince savaş sırasında beş yıl boyunca İngiliz Enformasyon Bakanlığı için Doğu uzmanı olarak çalıştı. BBC'de Farsça ve Arapça programlarına katkıda bulundu (burada yaptığı konuşmalar BBC tarafından "el-Müstemiᶜu'l-Arabî" adıyla yayımlanmıştır).

Savaş sonrası Mısır'a davet edilmesine rağmen İngiltere'de kalmayı tercih eden Schacht kütüphanesini yanına aldırdı. 1944'te Kahire'deki İngiliz Konsolosluğu'n-da daha önce tanıştığı Dorothy Coleman adlı bir İngiliz hanımla evlendi ve 1947'de İngiliz vatandaşı oldu. 1944'te Oxford'a taşındı ve 1946-1954 yılları arasında Oxford Üniversitesi'nde çalıştı. Bu arada birçok yurt dışı seyahatinde bulundu; 1947'de konferans vermek üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne, 1950'de bir araştırma gezisi için Kuzey Nijerya'ya gitti. 1952'de misafir hoca olarak Cezayir Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ders verdi. 1953'te araştırma amacıyla Yakındoğu'yu ve Doğu Afrika'yı dolaştı. 1952'de Oxford Üniversitesi'n-den tekrar doktora derecesi aldı, 1953'te Cezayir Üniversitesi tarafından fahrî doktora ile ödüllendirildi, 1954'te Şam Arap Akademisi'ne üye seçildi. Sir H. A. R. Gibb'in Arapça profesörü olduğu Oxford'da kürsü başkanı olamayacağını anlayınca Giorgio Levi Della Vida'nın teşvikiyle 1954'te Hollanda'ya gidip Leiden Üniversitesi'ndeki Arapça Kürsüsü'nde J. H. Kramers'in halefi olarak göreve başladı ve 1956'da Hollanda Kraliyet Akademisi üyesi oldu. Leiden'deki akademik çevre ile uyuşamadığı için 1957-1958'de Columbia Üniversitesi'n-den aldığı teklifi kabul etti ve 1959'da bu üniversiteye profesör tayin edildi. Buradaki görevi ölümüne kadar devam etti. 1963 ve 1964'te Doğu Afrika'ya araştırma yapmak üzere tekrar gitti, 1967'de Guggenheim Fellow ödülünü alan Schacht, iki yıl sonra İslâm araştırmaları alanının Amerika'daki en prestijli ödülü olarak kabul edilen Giorgio Levi Della Vida ödülüne lâyık görüldü. Studia Islamica'nın Robert Brunschvig'le birlikte eş editörü ve Encyclopaedia of Islam'ın ikinci edisyonunun dört editöründen biri oldu. 1 Ağustos 1969'da New Jersey'de Englewood'daki evinde beyin kanaması geçirerek öldü; eşi de kısa bir süre sonra öldü. Önce Hollanda'da Leiden Üniversitesi'ne verilen kitapları E. J. Brill Yayınevi'nin aracılığı ile Malezya Kebangsaan Üniversitesi tarafından satın alındı. Halen anılan üniversite kütüphanesinin bir bölümünde sergilenen kitapların katalogu internette mevcuttur (web adresi: http://pkukmweb.ukm.my/~library/ scha1.htm).

Görüşleri. İslâmiyet'le ilgili birçok araştırma gerçekleştiren Schacht'ın özellikle İslâm hukukunun mahiyeti ve kökleriyle ilgili görüşleri akademik çevrelerde etkili olmuştur. Schacht'a göre İslâm hukuku bir hukuk sisteminden çok bir deontoloji olarak ortaya çıkmıştır; bu sebeple pratik değeri yoktur, tarih boyunca çok sınırlı bir uygulama alanı bulmuş, hatta birçok alanda hiç uygulanmamış, sadece bir ideal olarak kalmıştır. İslâm'da ictihad kapısının IV. (X.) yüzyıldan itibaren kapandığını, hukukun erken Abbâsî döneminde şekillendikten sonra değişmeden asırlarca devam ettiğini belirten Schacht bu durumun teori-pratik gerilimini ortaya çıkardığını; fıkıh kurallarının, her biri, kendi başına meşrû birden fazla işlemi birleştirerek meşrû olmayan bir sonuca ulaşabilmeye imkân veren hukukî yollara (hiyel) başvurma neticesinde oluştuğunu yani teoriyle pratik arasındaki gerilimin ürünü olduğunu iddia eder. Aslında onun İslâm hukukunun mahiyeti ve kurumsal karakteri üzerine yaptığı değerlendirmeler, Max Weber'in Ortaçağ hukuklarının ve özellikle büyük dinlerin geliştirdiği hukukların irrasyonel kutsal hukuk olduğu ve bunların pratik değerinin bulunmadığı, Avrupa üstünlüğünün Avrupa'nın kendine özgü bir akılcılık geliştirmesine bağlı olduğu, dolayısıyla hukukî, iktisadî, bürokratik vb. bütün Avrupalı rasyonel kurumların Avrupa medeniyetine mensup olmayan geleneksel hiçbir toplumda gelişemeyeceği şeklindeki görüşlerinden etkilenmiştir. Hocası Snouck-Hurgronje'nin deontoloji fikri de Schacht'ın İslâm hukukuna ilişkin değerlendirmelerinde ilham kaynağı olmuştur. XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başında Avrupa akademik ve entelektüel çevrelerinde hâkim olan Avrupa merkezci Weberyen tezlerin etkisi Schacht'ı bazan çelişkili değerlendirmelere itmiştir. Meselâ bir yandan teori-pratik geriliminin hukukun değişmeden devam etmesi olgusu karşısında ictihad asrından sonra ortaya çıkan bir durum olduğunu iddia ederken öte yandan hiyeli bu gerilimin ürünü diye nitelemesi, neşirlerini yaptığı hiyel kitaplarının üçünün de sözünü ettiği ictihad asrında ortaya çıktığı ve başından itibaren hiyelin sistemin bir parçası olduğu gerçeğiyle bağdaşmamaktadır. İslâm hukuku içinde yer alan rasyonel eğilimlerin varlığı da onu teorik Weberyen varsayımlarla zaman zaman zıt yorumlara sevketmiştir.

Sosyal kurumların teşekkülü, gelişimi ve etkileşimi konusunda Batı'da ortaya çıkan sosyal bilimci gözlemleri İslâm hukuk kurumlarının gelişimine uygulayan Schacht, VII ve VIII. yüzyıllarda İslâmî kurumların teşekkülünün arka planını Roma ve İran siyasal ve sosyal kurumları

yanında Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin etkisiyle açıklamaya çalışmış, böylece İslâm hukukunun İslâm öncesi Antik kültürlerin İslâmîleştirilmesi yoluyla doğduğunu iddia etmiştir. Batılı araştırmacılarca sosyal kurumların değerlendirilmesinde esas alınan söz konusu gözlemlerin birçoğunun aslında Edward Said'in "şarkiyatçılık" diye adlandırdığı Batı'nın problemli Doğu algısının bir ürünü olduğu bugün daha fazla dile getirilmektedir. Ancak Schacht'ın bazı gözlemlerinin objektif bir sosyal tarih bakış açısına dayalı olduğu ve bu yönüyle onun İbn Haldûn'dan etkilenmiş bulunduğu inkâr edilemez.

XIX ve XX. yüzyıllarda sosyal bilimlere ve kültürel incelemelere hâkim olan Avrupa merkezci anlayışların, var sayımların ve ön yargıların XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sorgulanması ve Avrupa akademik çevrelerinde Max Weber'in kuşatıcı tezlerine dönük tenkitlerin yaygınlaşmasıyla Schacht'ın İslâm hukukunun mahiyetine ilişkin fikirleri de eleştirilmeye başlanmıştır. İslâm hukukunda belirli bir zamandan sonra ictihad kapısının kapalı olduğu şeklindeki tezini sorgulayan yazılar, teori-pratik gerilimine ilişkin görüşlerinin dayanaksız olduğunu gösteren hukuk tarihi araştırmaları ve İslâm hukukunda değişimin olmadığı tezine karşı bu hukuk

sisteminin tarih içindeki dinamik yönüne dikkat çeken çalışmalar Schacht'ın görüşlerinin ciddi anlamda gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymuş, Said'in şarkiyatçılık olarak adlandırdığı zihniyetin Schacht'ın İslâm hukuku araştırmalarına da yansıdığı yönündeki tesbitler arttıkça onun bu alanda ileri sürdüğü fikirler hemen tamamıyla terkedilmiştir. Meselâ İslâm hukuku ve değişim, ictihad ve taklit, ihtilâf ve icmâ gibi konular bugün Batı'da Schacht'ın yazdıklarından çok farklı algılanmaktadır.

Schacht'ın hadis ve İslâm hukukunun kökleri konusundaki çalışmaları çok daha etkili olmuştur. Schacht, bu konuda Kitâb-ı Mukaddes eleştirilerini İslâm'ın kutsal metinlerine tatbik eden Ignaz Goldziher'in yöntemini izlemiştir. Goldziher'in özellikle hadislerle ilgili eleştirel yaklaşımını erken dönem İslâm hukuk teorisine uygulayan Schacht, müslüman geleneğinde savunulduğunun aksine ilk İslâm hukukçularınca ortaya konan malzemenin Hz. Peygamber'in mirasıyla doğrudan ilişkisinin bulunmadığını, bunların İslâm öncesi Arap örfü, fethedilen topraklardaki uygulamalarla Emevî

Devleti'nin ve toplumunun pratiğinden ibaret bulunduğunu ve hadisler şeklinde Hz. Peygamber'in dilinden aktarılmasının sonradan oluşan bir kurgunun ürünü olduğunu iddia etmiştir. Ona göre ahkâm hadisleri peygamber ve ashabından gelmez; bunlar sonraki dönem İslâm toplumunun bilgi birikiminden başka bir şey değildir. Sünnet kavramı I. (VII.) yüzyılda "İslâm toplumunun örfü" anlamına gelirken daha sonra hadisler aracılığı ile Hz. Peygamber'in diline aktarılmıştır. Hadisle sünnetin aynı anlama geldiği düşüncesini ilk defa kapsamlı ve tutarlı bir teoriyle ortaya koyan İmam Şâfiî olmuş, böylece geleneklerin Hz. Peygamber'in diline çevrilmesi sürecinin teorik bir zemine kavuşmasına hizmet etmiştir. Schacht, Şâfiî öncesi fakihlerin ve fıkıh okullarının (bunlara kadîm hukuk mektepleri adını verir) Hz. Peygamber'in öğretilerinin metinsel formları olan hadislere bu anlamda bir otorite vermediğini, aksine sünnet kavramını "yerel gelenekler, örfler" mânasında kullandığını, hadisçiliğin ve hadis derleme faaliyetinin bu kadîm hukuk mekteplerine karşı bir tepki hareketi olduğunu, Şâfiî'nin bu tepki hareketini daha kavramsal ve kuramsal bir zemine oturtarak güçlendirdiğini, dolayısıyla Şâfiî'nin ilk dönem İslâm toplumuna "yeni" ve "yabancı" bir İslâm hukuk teorisi icat ettiğini ileri sürmüştür. O sıralarda Goldziher'in ve onun yolunu izleyenlerin hadislerle ilgili görüşleri şarkiyatçılar arasında fazla tutulmuyordu; Schacht'ın bu görüşleri içeren eseri büyük bir şaşkınlık veya hayranlığın, olumlu ya da olumsuz birçok tepkinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Söylediklerinin İslâmî gelenek açısından sonuçlarının farkında olan ve bunları gözden geçirmeyi düşündüğünü özel sohbetlerinde dile getiren Schacht âni ölümü sebebiyle buna fırsat bulamamıştır. Schacht, Batı'da XX. yüzyılın ikinci yarısında başka hiçbir şarkiyatçının yapamadığı kadar etki meydana getirmiş, özellikle İslâm hukukuyla ilgili değerlendirmeleri derinden sarsmıştır.

Schacht'ın hadis ve sünnetle ilgili görüşleri yayımlandığı andan itibaren eleştirileri de beraberinde getirmiştir. James Noel Coulson, bazı yönlerden ona hak verse de İslâmî geleneğin tamamen uydurma olduğu tezinin çok aşırı bir değerlendirme olduğunu vurgulamıştır. Fuat Sezgin, Nabia Abbott ve Mustafa A'zamî gibi yazarlar, İslâmî tarih anlatısının doğruluğundan hiç kuşku duymaksızın Schacht'ın tezinin yanlış bilgiye, hatta anlayamama veya saptırmaya dayandığını ileri sürmüştür. Onun sünnet ve İslâm hukukunun kökleri hakkındaki görüşlerinin ve "bilimsel" yönteminin doğrudan ve kendi tarzında bir bilimsel eleştirisi ise ancak XX. yüzyılın

ikinci yarısında modernite ve modernizmin din ve dinî geleneklerle ilgili yaklaşımlarının sorgulanmaya başlanmasıyla mümkün olabilmiştir. Fazlurrahman, sünnet kavramının Hz. Peygamber'le ilişkisini ve Schacht'ın II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısına ait ilk fıkıh-hadis eserleri üzerinde metin analizi yaparak ulaştığı İslâm'ın ilk bir buçuk yüzyılı ile ilgili yorum ve çıkarımlarının aksi yönünde de düşünülebileceğini ortaya koymuştur. 1980'li yıllarda Vâil Hallâk, Schacht'ın Şâfiî'nin İslâm hukuk tarihinde yeni bir dönemin başlatıcısı olduğu iddiasını sorgulayan yazılar kaleme almıştır. İlk dönem İslâm tarihi üzerine yapılan spekülasyonların şarkiyatçı eğilimlerden beslendiğini gösteren çalışmalar peş peşe yayımlanmaya başlanmıştır. Hollandalı şarkiyatçı Harald Motzki, hadis metinleri ve isnadlar üzerine Schacht'ın ve takipçilerinin ortaya koyduğu bulguların yanlış olabileceğini gösteren çalışmalar yapmıştır. Kısaca pek çok Batılı araştırmacı, Schacht'ın İslâm hukukunun köklerine ilişkin düşüncelerinin verilerin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını göstermiştir. Ancak bu ciddi eleştirilere rağmen Batı'da, ilk dönem İslâm tarihi kaynaklarının ve dinî metinlerin sıhhati konusunda Goldziher-Schacht yaklaşımını mutlak doğru sayıp sorgulamaksızın kabul etme eğilimi taşıyan araştırmacılar da bulunmaktadır.

Eserleri. Schacht, başta İslâm hukuku olmak üzere İslâm araştırmalarının pek çok alanında çalışmalar yapmış ve eserler kaleme almıştır. Bir kısmı farklı dillerde aynı görüşlerin tekrarı veya değişik ifadesi şeklindeki 100 kadar eserinden bir seçme aşağıda verilmiştir. Bunun yanında onun Encyclopaedia of Islam'ın gerek birinci gerekse ikinci neşrinde yer alan, bir kısmı son derece önemli 100'e yakın maddesi vardır. İslâm Hukuku Araştırmaları. Bunları üç başlıkta toplamak mümkündür. a) İslâm hukukunun kavramsal çerçevesi ve hukuk tarihindeki yeri. Bu konularda Schacht, hocası Bergsträsser'in eserlerinden etkilenerek İslâm hukukunun mahiyeti ve pratik yönüne ilişkin çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu amaçla hiyel, furûk, şürût ve ihtilâf gibi İslâm hukukunun pratik yönünü yansıtan Arapça yazma eserlerin tam veya kısmî neşirlerini yapmıştır. Hassâf'ın Kitâbü'l-Ḥiyel'i (Hannover 1923), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'i (Leipzig 1930), Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan el-Kazvînî'nin Kitâbü'l-Ḥiyel'i ve İbn Cerîr et-Taberî'nin İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ adlı eserinin (Leiden 1933) bir bölümünün tenkitli neşirleri bazı örneklerdir. Bu alandaki araştırmalarının sonuçlarını makale ve kitaplarında ortaya

koymuş olup bazıları şunlardır: 1. “Die arabische hijal-Literatur. Ein Beitrag zur Erforschung der Islamischen Rechtpraxis” (Isl., XV [1926], s. 211-223, 335). 2. Bergsträsser’s Grundzüge des islamischen Recht (Berlin-Leipzig 1935). Hocasının ders notlarından hazırlanmış bir eser olup İbrâhim el-Halebî’nin el-Mülteḳa’l-ebḥur’unu esas alan bir İslâm hukuk doktrini özetidir. 3. “Şelâs̱ muḥāḍarāt fī tārīḫi’l-fıḳhi’l-İslāmī” (el-Meşriḳ, XXXIII [1935], s. 207-238). 4. “Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts” (Isl., XXII [1935], s. 207-238). 5. “Law” (Unity and Diversity in Muslim Civilization, ed. G. E. Von Grunebaum, Chicago 1955, s. 65-86). 6. “Modernism and Traditionalism in a History of Islamic Law” (MES, I [1965], s. 388-400). 7. “Theology and Law in Islam” (Theology and Law in Islam, Second Giorgio Levi Della Vida Conference, ed. Gustave von Grunebaum, Wiesbaden 1971, s. 3-23). 8. “Islamic Religious Law” (The Legacy of Islam, ed. Joseph Schacht - C. E. Bosworth, London 1974, s. 392-403). 9. An Introduction to Islamic Law (Oxford 1964). Schacht, genel olarak İslâm hukuk doktrini ve tarihi

üzerine yaptığı çalışmalarını hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı bu çalışmasında daha derli toplu ve olgun biçimde yeniden yayımlamıştır. Burada, İslâm hukukunun erken dönem gelişimini tasvir ettikten sonra hocasının ders notlarını da ihtiva eden İslâm hukukunun klasik doktrinini özetlemiş ve eserin sonuna geniş bir bibliyografya eklemiştir. Introduction, bütün eleştirilere rağmen Batı’da hâlâ konusunda en sık başvurulan eser olma özelliğini korumaktadır (Fr. trc. Introduction au droit musulman, trc. Paul Kempf - Abdel Magid Turki, Paris 1983; T. trc. İslâm Hukukuna Giriş, trc. Abdülkadir Şener - Mehmet Dağ, Ankara 1985). b) İslâm hukukunun kökeni ve kaynakları. Schacht’ın en etkili eserleri bu konudadır. 1. “A Reavaluation of Islamic Traditions” (JRAS, XLIX [1949], s. 143-154). 2. “Foreign Elements in Ancient Islamic Law” (Journal of Comparative Legislation and International Law, XXXII [London 1950], s. 9-17). 3. Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford 1950). Bu çalışma Schacht’ın şaheseri olarak değerlendirilmektedir. 4. “Pre-Islamic Background and Early Development of Jurisprudence” (Law in the Middle East [vol. I: Origin and Development of Islamic Law], ed. M. Khadduri - A. Liebesny, Washington, D.C., 1955, s. 28-56). 5. “The Schools of Law and Later Developments of Jurisprudence” (a.g.e., s. 57-84). 6. “Sur l’expression ‘Sunna du Prophète’” (Mélanges d’orientalisme offerts à Henri

Massé, Tahran 1963). c) Modern gelişmeler ve İslâm hukuku. 1. “Šari‘a und Qanun im modernen Ägypten: Ein Beitrag zur Frage des islamischen Modernismus” (Isl., XX [1932], s. 209-236). 2. “Islamic Law in Contemporary States” (American Journal of Comprative Law, VIII [Berkeley 1959], s. 133-147). 3. “Problems of Modern Islamic Legislation” (St.I, XII [1960], s. 99-129).

Diğer Çalışmaları. Bu gruba giren eserler arasında İstanbul, Kahire, Tunus, Fas yazma kütüphaneleriyle ilgili araştırmaları yanında kelâm, İslâm felsefesi, İslâm tıp tarihi, Antik Yunan mirasının tercümesi ve sanat tarihi gibi alanlardaki makale ve kitapları sayılabilir. Ölümü öncesinde Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’inin kendisinde bulunan bir yazmasına dayalı tenkitli neşrini hazırlamaktaydı; ancak bu çalışmanın âkıbeti hakkında bilgi yoktur. Hukukla ilgili olmayan çalışmalarından bazıları şunlardır: 1. The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlān of Baghdād and Ibn Ridwān of Cairo (Max Meyerhof’la birlikte, Cairo 1937). 2. “New Sources for the History of Muhammadan Theology” (St.I, I [1953], s. 23-42). 3. “An Early Murci’ite Treatise: The Kitāb al-ʿālim wal-mutaʿallim” (Oriens, XVII [1964], s. 96-117). 4. “Staircase Minaret” (First International Congress of Turkish Arts, Ankara 1961, s. 297). 5. “Further Notes on Staircase Minaret” (Ars Orientalis, IV [Michigan 1961], s. 137-141). 6. The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis (Max Meyerhof’la birlikte, Oxford 1968).

BİBLİYOGRAFYA

Fuat Sezgin, Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 49; a.mlf., GAS, I, 73, 930 (İndeks); Fazlur Rahman, Islamic Methodology in History, Islamabad 1965, s. 5, 181; N. Abbott, Studies in Arabic Literary Papyri, Chicago 1957-67, I, 18; II, 36, 83, 95-96; a.mlf., “Hadith Literature-II: Collection and Transmission of Hadith”, Arabic Literature to the End of the Umayyad Period, Cambridge 1983, s. 289-298; Selâhaddin el-Müneccid, “Âşârü’l-üstâẕ Schacht”, el-Münteḳā min dirâsâti’l-müsteşriḳīn: Dirâsât muẖtelife fi’s̱-s̱eḳāfeti’l-ʿArabiyye (haz. Selâhaddin el-Müneccid), Beyrut 1976, I, 120-123; Abdurrahman Bedevî,

Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 252-255; M. Mustafa A‘zami, On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence, Riyad 1985 (Türkçesi: İslâm Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri [trc. Mustafa Ertürk], İstanbul 1996); R. Stephen Humphreys, Islamic History: A Framework for Inquiry, Princeton 1991, s. 213-215 (Türkçesi: İslâm Tarih Metodolojisi-Bir Sosyal Tarih Uygulaması [trc. Murtaza Bedir - Fuat Aydın], İstanbul 2004); M. Hoebink, Two Halves of the Same Truth: Schacht, Hallaq, and the Gate of Ijtihad. An Inquiry into Definitions, Amsterdam 1994; B. Johansen, Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh, Leiden 1998, s. 1-72; H. Berg, The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from Early Periods, Surrey 2000, tür.yer.; H. Motzki, The Origins of Islamic Jurisprudence (trc. M. H. Katz), Leiden 2002, s. 10-49; J. Wakin, Remembering Joseph Schacht (1902-1969), Cambridge 2003; G. Hourani, “Joseph Schacht (1902-1969)”, JAOS, XC (1970), s. 163-167; R. Brunschvig, “Joseph Schacht (1902-1969)”, St.I, XXXI (1970), s. V-IX; B. Lewis, “Joseph Schacht”, BSOAS, XXXIII (1970), s. 378-381; E. Hill, “Orientalism and Liberal Legalism”, Review of Middle East Studies, II, London 1976, s. 57-70; A. Layish, “Notes on Joseph Schacht’s Contribution to the Study of Islamic Law”, BSMES, IX/2 (1982), s. 132-140; Wael B. Hallaq, “Was the Gate of Ijtihad Closed?”, IJMES, XVI/1 (1984), s. 3-41; a.mlf., “On the Origins of the Controversy About the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad”, St.I, LXIII (1986), s. 129-141; a.mlf., “Was al-Shafi‘i the Master Architect of Islamic Jurisprudence?”, IJMES, XXV/4 (1993), s. 587-605; a.mlf., “Model Shurut Works and the Dialectic of Doctrine and Practice”, Islamic Law and Society, II/2, Leiden 1995, s. 109-134; a.mlf., “The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse”, UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law, II/1, Los Angeles 2002-03, s. 1-31.

Murteza Bedir

SCHEFER, Charles Henri Auguste

(1820-1898)

Fransız şarkiyatçısı, diplomat.

Paris'te doğdu. Yüksek öğrenimini Ecole Nationale des Langues Oriantales Vivantes'ta tamamladı. Fransa'nın Osmanlı ülkesindeki Kudüs, İzmir ve İskenderiye'de bulunan temsilciliklerinde uzun süre mütercim sıfatıyla çalıştıktan sonra 1849'da İstanbul büyükelçiliğinin başmütercimliğine tayin edildi. 1856'da Paris'e döndü; ertesi yıl Ecole des Langues Oriantales Vivantes'ın Farsça öğretim üyeliğine, 1867'de müdürlüğüne getirildi. 1860'ta Suriye, 1862'de Kızıldeniz'le ilgili olarak devleti temsilen o bölgelere gönderildi. Ölümüne kadar sürdürdüğü müdürlükte çok başarılı olan ve özellikle okulun kütüphanesini geliştiren Schefer resmî görevleri dolayısıyla verilen pek çok devlet nişanının sahibi idi. Schefer, İslâm tarihi ve coğrafyasıyla ilgili önemli çalışmalar yapmıştır. Bazı Farsça İslâm tarihi kaynaklarının tenkitli neşri ve Fransızca tercümelerinin yanı sıra İslâm dünyasına dair Doğu'da ve Batı'da yazılmış birçok seyahatnâme ve hâtıratı yayımlamış ve Fransızca'ya çevirmiştir. İslâm dünyasında geçirdiği yıllarda topladığı çok sayıdaki Arapça, Farsça ve Türkçe yazmalardan zengin bir koleksiyon oluşturmuş, daha sonra bu kitapların 800 kadarını Bibliothèque National'e hediye etmiştir.

Eserleri. 1. Histoire de l'Asie centrale par Mir Abdoul Kerim Boukhary. Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khoqand, depuis les dernieres années du règne de Nadir Chah (1153), jusqu'à 1233 de l'hégire (1740-1818 A. D.), (1153-1233/1740-1818) (Paris 1876; I-II, Amsterdam 1970). Abdülkerîm-i Buhârî'ye ait tarihin Farsça metni ve açıklamalı tercümesidir. 2. Relation de l'ambassade au Kharezm (Khiwa) de Riza Qouly Khan (Paris 1876-1879; Amsterdam 1975). Nâdir Şah'ın elçisi Rızâ Kulı Han'ın Hârizm seyahatnâmesinin metni ve Fransızca tercümesi olup Hîve Hanlığı tarihi için önemli bir kaynaktır. 3. Iter Persium ou description du voyage en Perse entrepris en 1602 (Paris 1877). Etienne Kakasch de Zalonkemeny'nin eserinin tercümesidir. 4. Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie,

1525-1770 et sur le commerce des français dans le levant (Paris 1877). Comte de Saint-Priest'in hâtıratının neşridir. 5. Recueil d'itinéraires et de voyages dans l'Asie centrale et l'extême orient

(Fernand Scherzer ve Louis Leger'le birlikte, Paris 1878). 6. Journal d'Antoine Galland pendant son séjour à Constantinople (1672-1673). Galland'ın Türkler hakkındaki eserlerinin en meşhuru olup ilmî açıklamalarla birlikte yayımlamıştır (I-II, Paris 1881; tıpkıbasımı, F. Sezgin, Frankfurt 1994; T trc. Nahid Sırrı Örik, İstanbul'a Ait Günlük Anılar, I-II, Ankara 1949-1973, 1987). 7. Sefer Nameh relation du voyage de Nassiri Khosrau (Paris 1881; Amsterdam 1970). Nâsır-ı Hüsrev'in Sefernâme'sinin tercümesiyle birlikte neşridir. 8. Le voyage de la Saincte cyté de Hierusalem (Paris 1882; Amsterdam 1970). 9. Relation de la cour de France en 1690 (Paris 1882). Ezéchiel Spanheim'in seyahatnâmesinin tercümesidir. 10. Le discours de la navigation de Jean et Raoul Parmentier de Dieppe. Voyage à Sumatra en 1526 (Paris 1883; Weldon 1971). 11. Chrestomathie persane (Paris 1883, 1885). Merzübannâme'nin bazı bölümlerinin Fransızca'ya çevirisidir. 12. "Trois chapitres du Khitay Namèh: texte persane et traduction française" (Mélanges orientaux, Paris 1883, s. 31-84). 13. Le voyage d'outremer (Egypte, Mont Sinay, Palestine) de Jean Thenaud (Paris 1884; tıpkıbasımı: F. Sezgin, Frankfurt 1995). 14. Le voyage de monsieur d'Aramon, ambassadeur pour le Roy en levant 1547-1549 (Paris 1887). Daha önce eksik metin ve hatalı notlarla birkaç defa yayımlanan Gabriel d'Aramon'a ait seyahatnâmenin geniş bir önsöz ve çok zengin açıklamalarla birlikte yapılmış neşridir. 15. Les voyages de Ludovico di Warthema, ou le viateur en la plus grande partie d'orient (Paris 1888). Jean Balarin de Raconis tarafından Fransızca'ya çevrilen seyahatnâmenin açıklamalı neşridir. 16. Quelques chapitres de l'abrégé de Seldjouk namèh (Paris 1889). İbn Bîbî'nin el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye'sinin muhtasarı olan Muḫtaṣar Selçuknâme'nin I. Gıyâseddin Keyhusrev ve II. Süleyman Şah dönemlerine ait kısımlarının Fransızca tercümesiyle birlikte neşridir. 17. Etat de la Perse en 1660 (I-II, Paris 1890; tıpkıbasımı, F. Sezgin, Frankfurt 1995). Raphael du Mans'ın eserinin neşridir. 18. Le voyage de la terre sainte (Paris 1890; Weldon 1971). 19. Siasset Namèh (Paris 1891). Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sinin ilk neşri olup Schefer daha sonra eseri Fransızca'ya çevirmiş ve zeylinde Hamdullah el-Müstevfî'nin Nüzhetü'l-ḳulûb'unun Irâk-ı Arab, Irâk-ı Acem, Azerbaycan, Mugan, Arrân, Şirvan ve

Gürcistan’la ilgili bölümlerini de yayımlamıştır (Paris 1893, 1897). 20. Le voyage d’outremer de Bertrandon de la Broquieré (Paris 1892; tıpkıbasımı, F. Sezgin, Frankfurt 1994; trc. İlhan Arda, Bertrandon de la Broquieré’in Denizaşırı Seyahati, İstanbul 2000). 21. Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy suivie de textes relatif à la Transoxiane (Paris 1892; tıpkıbasımı, F. Sezgin, Frankfurt 1993). Nerşahî’ye ait Târîḫu Buḫârâ’nın tam metninin ilk neşri olup esere Sâmânîler’le ilgili bazı Farsça metinler de eklenmiştir. 22. Mémoire historique sur l’ambassade de France à Constantinople par le Marquis de Bonnac (Paris 1894). 23. Relation des voyages à la côté occidentale d’Afrique d’Alvise de Ca’da Mosto 1455-1457 (Paris 1895). 24. “Notice sur les relations des peuples musulmans avec les chinois, depuis l’extension de l’islamisme jusqu’à la fin du XVe siècle” (Centenaire de l’école des langues orientales vivantes, Paris 1895). Mesâlikü’l-ebṣâr’ın Çin’le ilgili bölümlerinin tercüme ve neşridir. 25. Petit traicte de l’origine des turcqz (Paris 1896; Ankara 1971). Théodore Spandouyn Cantacasin’in İtalyanca eserinin tercümesidir. 26. Le livre de l’impôt foncier de Yahyâ İbn Âdam (Theodorus W. Juynboll ile birlikte, Leiden 1896). 27. Description de l’Afrique (I-III, Paris 1896-1898; tıpkıbasımı, F. Sezgin, Frankfurt 1993). Hasan el-Vezzân’ın seyahatnâmesinin ilk ilmî neşridir. 28. Navigation de Vasque de Gamme chef de l’armée du roi de Portugal en l’an 1497 (Paris 1898). 29. Catalogue de la collection de manuscrits orienteaux; arabes, persans et turcs (Paris 1899; eserlerinin tam listesi için bk. Hasan el-Vezzân, neşredenin eserleriyle ilgili yazı, III, s. V-XIV).

BİBLİYOGRAFYA

Hasan el-Vezzân [J. L. African], Description de l’Afrique (nşr. Ch. Schefer), Paris 1898, bk. neşredenin eserleriyle ilgili yazı, III, s. V-XIV; Ebü’l-Kāsım-ı Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran 1352 hş., s. 312; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşrikūn, Kahire 1980, I, 207-208; Mahmûd el-Mikdâd, Târîḫu’d-dirâsâti’l-ʿArabiyye fî Fransa, Küveyt 1992, s. 68, 125.

İsmail Yiğit

SCHIAPARELLI, Celestino

(1841-1919)

İtalyan şarkiyatçısı.

Kuzey İtalya'nın Savigliono adlı küçük bir kasabasında ilim adamı yetiştirmiş kültürlü bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Öğrenciliği sırasında posta idaresinde işe girdi. Yirmi üç yaşında iken çalıştığı Torino'da üniversitenin Arapça derslerine devam etti ve bu dili öğrendi. 1865'te tayin edildiği Floransa'da Michele Amari'nin derslerine girmeye başladı ve kısa zamanda onun en yakın öğrencisi, 1870'te de asistanı oldu. Şehrin kütüphane ve arşivlerindeki Doğu âlemini yakından ilgilendiren kitap ve belgeler üzerinde çalışan Amari'nin teşvikiyle o da aynı yolu izledi ve ilk olarak hocasının bulduğu bir sözlüğü Vocabulista in Arabico adıyla neşretti. 1874'ün sonlarında Arap dili ve edebiyatı profesörlüğüne getirildi. 1875 yazında Paris ve Londra kütüphanelerinde araştırma yapmaya gönderildi. Aynı yıl dönüşünden kısa bir süre sonra Roma Üniversitesi'ne (günümüzdeki adı La Sapienza) geçti ve emekliye ayrıldığı 1916 yılına kadar burada kaldı. Roma'da görev yaptığı kırk yılı aşkın süre içerisinde birçok şarkiyatçı yetiştirdi; Rivista degli Studi Orientali'nin kuruluşunda etkili rol oynadı ve Accademia Nazionale dei Lincei'nin kütüphanesini düzene koydu. 26 Ekim 1919'da Roma'da öldü. Şarkiyatçılığının yanında meskûkât ilmi üzerine çalışan Schiaparelli Grek, Roma ve Arsakî, Sâsânî ağırlıklı Doğu sikkelerinden oluşan önemli bir koleksiyonun sahibiydi.

Eserleri. 1. Vocabulista in Arabico pubblicato per la prima volta sopra un codice della Biblioteca Riccardiana di Firenze, da C. Schiaparelli (Firenze 1871). Kendi eseri olmamakla birlikte literatüre onun adıyla girmiş, aslı XIII. yüzyıla ait Arapça bir sözlüktür. 1859'da Amari tarafından Floransa'daki Riccardiana Kütüphanesi'nde bulunan kitabı İspanya'da Raimondo Martin (Raymundus Martini) adlı bir rahibin yazdığı sanılmaktadır. Müellifin titiz bir çalışmayla düzene koyup neşrettiği eser ilim âleminde büyük ilgiyle karşılanmış ve sözlük çalışmalarının en mükemmel ilk örneği kabul edilmiştir. Schiaparelli ona ayrıca bir zeyil

hazırlamışsa da bastıramamıştır. 2. L'Italia descritta nel “Libro del Re Ruggero” compilato da Edrisi. Testo arabo pubblicato con versione e note (Roma 1883). Michele Amari ile beraber yaptıkları İdrîsî'nin Nüzhetü'l-müştâḳ adlı eserinin neşri olup ilk sekiz sayfası Amari'nin, geriye kalan toplam 315 sayfası Schiaparelli'nin kaleminden çıkmadır. 3. Canzoniere. Ebü'l-Hasan Ali b. Abdurrahman es-Sıkıllî el-Billanûbî'ye ait bazı kısa şiirlerin Arapça asıllarıyla birlikte İtalyanca tercümeleridir. Müellifin

sağlığında basılmamış olan eser, Umberto Rizzitano tarafından Kahire Üniversitesi'nin yıllığının V. cildinde (1959), şiirlerinin aslı ise 1976 yılında Hilâl Nâcî tarafından Bağdat'ta yayımlanmıştır (Borruso, Saggi di cultura, s. 97-98). 4. Il Canzoniere di Ibn Hamdis (Roma 1897). İbn Hamdîs'in divanının neşridir. 5. Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto, compiuto nel secolo XII (Roma 1906). İbn Cübeyr'in Riḥletü'l-Kinânî'sinin İtalyanca tercümesi olup Bruno Caruso tarafından resimli olarak yeniden yayımlanmıştır (Palermo 1979). Schiaparelli'nin bunlardan başka ailesi tarafından Roma Üniversitesi'ndeki şarkiyat merkezine devredilen birçok çalışması daha bulunmaktadır (geniş bilgi için bk. Carnemolla, s. 53-55). Ayrıca döneminin ünlü bilim adamlarıyla devamlı surette mektuplaştığı bilinmekteyse de onun kendisine gelen mektupları düzenli biçimde saklaması sayesinde ölümünden sonra bazılarının yayımlanmasına karşılık gönderdiklerinin hiçbiri ortaya çıkarılıp yayımlanamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ibn Hamdis, La polvere del diamante (nşr. A. Borruso), Roma 1994, s. 28-36, 136-139; a.mlf., Il Canzoniere nella traduzione di Calestino Schiaparelli, Palermo 1998, bk. S. E. Carnemolla, “Introduzione”, s. 21-73; M. Cassarino, “Lettere di orientalisti europei a un allievo di Michele Amari”, Michele Amari. Storico e politico. Atti del seminario di studi. Palermo 27-30 novembre 1989, Palermo 1990, s. 119-159; A. Borruso, “Lettere di Michele Amari a Celestino Schiaparelli”, Studi Amariani, Palermo 1991, s. 157-218; a.mlf., Saggi di cultura e letteratura araba,

Mazara del Vallo 1995, s. 95-114, 115-125, 127-136; La presenza arabo-islamica nell'editoria italiana (Libri e Riviste d'Italia, sy. 44'ün eki), Roma 2000, s. 293; C. A. Nallino, "Celestino Schiaparelli", RSO, VIII (1919), s. 451-464; F. Gabrieli, "Gli studi arabo-islamici nell'Università di Roma", OM, LV/1-2 (1975), s. 1-7; G. Levi Della Vida, "Celestino Schiaparelli", Enciclopedia Italiana, Roma 1949, XXXI, 77.

Mahmut H. Şakiroğlu

SCHILTBERGER, Hans Johannes

(ö. 1440)

Türkler hakkında yazdığı hâtıratıyla tanınan Bavyeralı esir.

Münih yakınlarında bir köyde (Hollers) muhtemelen 1380'de doğdu. Soylu bir aileye mensup olduğu bilinmekle birlikte hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Kendi beyanına göre Macar Kralı Sigismund idaresinde Türkler'e karşı hazırlanan Haçlı ordusuna, tâbi olduğu feodal efendisi Leinhardt (Leonhard) R(e)ichartinger'in hizmetinde katıldı ve Niğbolu Savaşı'nda (25 Eylül 1396) Türkler'e esir düştü. Haçlı ordusunun yoğun katliamlarına tepki olarak idam edilecek savaş esirleri arasında yer aldı. Ancak cellâdın önüne geldiği sırada bağışlandı. Yine kendi ifadesine göre Yıldırım Bayezid'in, adını vermediği oğlu merhamet göstererek yirmi yaşından küçük olanların idamını önlemiş, o da on altı yaşında olduğu için öldürülmekten kurtulmuştur. Daha sonra Mısır'a Memlük Sultanı Berkuk'a gönderilecek esirlere dahil edildi. Ancak ayağındaki yaralardan ötürü diğer esirlerle birlikte Gelibolu üzerinden Bursa'ya getirildi. Böylece Yıldırım Bayezid'in yanında altı yıl kaldı. Kendi belirtmemiş olmakla beraber zâhiren de olsa Müslümanlığa geçtiği ve bir müslüman ismi aldığı, padişahın yakın askerleri içinde bulunduğu tahmin edilmektedir.

Schiltberger, Mısır Sultanı Berkuk'un ölümüyle yerine geçen el-Melikü'n-Nâsır Ferec'e (metinde yanlışlıkla Yûsuf) yardım için gönderilen askerler arasında yer aldı. Ardından Ankara Savaşı'na katıldı ve Yıldırım Bayezid ile birlikte Timur'a esir düştü. Üç yıl sonra Timur ölünce (17 Şubat 1405) efendi değiştirdi. Timur'un halefleri ve Kırım hanının elinde kalarak burada yirmi altı yıl daha geçirdi. Önce Timur'un oğlu Şâhruh'un payına düştü. Timur'un küçük oğlu olup Tebriz'i elinde tutan Mîrân Şah, Karakoyunlu Hükümdarı Kara Yûsuf'un saldırısına uğrayınca kardeşi Şâhruh'tan yardım istemişti. Schiltberger gönderilen kuvvetler arasında yer almış ve daha sonra Mîrân Şah'ın yanında bırakılan birliklere dahil olarak Tebriz'de kalmıştı. Schiltberger, Mîrân Şah'ın Yûsuf'un ikinci saldırısında esir düşmesi ve idamı üzerine (1408) oğlu Ebûbekir'in payına düştü ve bunun

yanında dört yıl kaldı. Ebûbekir'in sarayında Çekre adında ülkesinin tahtı üzerinde hak iddia eden Altın Orda prenslerinden biri bulunmaktaydı. Schiltberger, Cengiz soyundan olmadığı için bizzat kendi tahta çıkamayan, ancak istediğini hükümdar yapabilecek güçte olan Edigü'nün daveti üzerine ülkesine dönmeye karar veren Çekre'nin maiyetine verilen askerlere katıldı. Çekre ile birlikte Sibirya'da sürdürülen bir sefere iştirak etti. Esaret altında dolaştığı son ülke olan Kırım'dan yıllar sonra bir yolunu bularak kaçmayı başardı ve otuz iki yıl süren bir esaretin ardından Kafkasya, Batum, İstanbul yoluyla Tuna üzerinden ülkesine döndü (1424); burada hâtıratlarını kaleme aldı. Bundan sonraki hayatı ve ailesi hakkında bilgi vermeyen Schiltberger 1440'ta öldü.

Onun dört yazma nüshası bulunan hâtıratı yaygın bir ilgi görmüş, matbaanın icadının ilk devresine isabet eden erken tarihlerde pek çok defa basılmıştır. İlk baskısının 1460'ta Augusburg'da veya 1473'te Ulm'da olduğuna dair iki görüş mevcuttur. Eser 1476, 1477, 1478, 1549 (iki baskı), 1553, 1554, 1560 ve 1565'te olmak üzere birçok defa daha basılmıştır. Bunda o sıralarda özellikle Almanya'da hüküm sürmekte olan Türk tehdidi ve korkusunun, Türk dünyasına duyulan merakın önemli bir etken olduğu açıktır. Eser 1859'da ve 1885'te tekrar yayımlanmıştır. Bütün bu basımlar yazarın özgün eski Almanca diliyle yapılmıştır. Günümüz Almanca'sına aktarılarak yapılan modern yayımı Ulrich Schlemmer tarafından gerçekleştirilmiştir (Als Sklave im Osmanischen Reich und bei den Tataren 1394-1427, Stuttgart 1983).

Hakkı Muhlis tarafından eserin dörtte biri Türkçe'ye çevrilmişse de yayımlanmamıştır (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 2802/281). Tam Türkçe tercümesini Turgut Akpınar yapmış (bk. bibl.), ancak ilmî bir edisyon meydana getirilememiştir. Schiltberger'in yer ve şahıs isimlerinin yazılışıyla ilgili problemleri yapılan neşirlerde büyük ölçüde halledilmiştir. Özellikle eserin 1879'da gerçekleştirilen İngilizce edisyonu bu anlamda çok faydalıdır. Türkçe çeviride de bazı aksaklıklar ve tercüme zafiyetleri görülmektedir. Almanya'da genelde Marco Polo ile eş değerde tutulmak ve Avrupa'ya Sibirya ismini getiren ilk kişi olarak takdim edilmek istenmesi abartılıdır. Aynı şekilde "büyük bir Türkolog" veya "Türkoloji'nin temellerini atan kişi" diye nitelenmesinin bir dayanağı yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

J. Schiltberger, The Bondage and Travels (trc. J. B. Telfer), London 1879; a.mlf., Reisen des Johannes Schiltberger aus München in Europa, Asia und Afrika von 1394-1427 (haz. Karl Friedrich Neumann), München 1859 → Amsterdam 1976; a.mlf., Als Sklave im Osmanischen Reich und bei den Tataren: 1394-1427 (haz. U. Schlemmer), Stuttgart 1983; a.e.: Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427 (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1995; R. Peters, Von der alten und neuen Türkei, Ankara 1944; Turgut Akpınar, "Almanların Marco Polo'su Schiltberger (1380-1440) ve Eseri", TT, III/17 (1985), s. 353-355.

Kemal Beydilli

SCHIMMEL, Annemarie

(1922-2003)

İslâm kültürü ve özellikle tasavvuf alanındaki çalışmalarıyla tanınan Alman müellifi.

7 Nisan 1922'de Almanya'nın Erfurt şehrinde doğdu. Babası Paul Schimmel felsefe ve mistisizme meraklı bir posta memuru, annesi Anna Schimmel ev hanımıydı. Orta halli bir Protestan ailesi içinde büyüdü. 1939'da lise öğrenimini tamamlayıp Berlin'de Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nin Kimya ve Fizik Bölümü'ne kaydoldu; bir süre sonra fen bilimlerinden vazgeçerek Şarkiyat Bölümü'ne girdi. Ernst Kühnel'den İslâm sanat tarihi, mimari ve hat sanatı, Walther Björkman'dan Arapça, Annemarie von Gabain'dan Türkoloji dersleri aldı. Dikkatini Türkiye'ye yönelten hocası Richard Hartmann'ın yanında hazırladığı, Memlük döneminde Mısır'da halife ve kadıların durumunu inceleyen teziyle Arap filolojisi ve İslâm ilimleri alanında doktor unvanı kazandı (1941). II. Dünya Savaşı yıllarında Alman Dışişleri Bakanlığı'nda Türkçe tercümanı olarak görevlendirildi. Savaşın sonunda Amerikalılar tarafından gözaltına alındı ve beş buçuk ay Marburg'daki kamplarda tutuldu. O günlerde tamamladığı Memlük Devleti'nde asker, emîr ve sultanların sosyal ve kültürel rollerine dair çalışmasını Marburg Üniversitesi'ne doçentlik tezi olarak sundu. 1946'da doçent oldu ve aynı yıl üniversitenin Teoloji Fakültesi'nde çalışmaya başladı. Burada "erken dönem İslâm tasavvufunda mistik sevgi kavramı üzerine ikinci bir doktora tezi hazırladı. Bu teziyle Teoloji Fakültesi'nin henüz yeni açılan Dinler Tarihi Bölümü'nde dinler tarihi doktoru unvanı alan ilk kişi oldu (1951).

Schimmel akademik kariyerinin büyük bölümünü yeni Kantçılar'dan Paul Natorp, ilâhiyatta çığır açan Rudolf Otto, katı rasyonalist Rudolf Bultmann ve XX. yüzyılın en önemli din fenomenologu Friedrich Heiler'in ders verdiği Marburg Üniversitesi'n-de tamamladı. Kendi ifadesiyle Marburg onun dünyaya açılan penceresi oldu. Hartmann'dan İslâm dinini, Heiler'den dinler tarihi, mistisizm ve dinlerin bâtınî tarafını, H. H. Schaeder'den Doğu

ve Batı kültürlerinin mukayesesini öğrendi. Klasik felsefenin Avrupa'ya ilk defa İslâm'la girdiğini savunan Schaeder'in tavsiyesi üzerine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin eserlerini okudu. Bundan sonra "hayatımın yeni dönemindeki o uzun ve çetin günlerimde acımı dindiren bir merhem" diye nitelediği Meṣnevî'yi yanından hiç ayırmadı. Schimmel'in Marburg'daki faaliyetleri akademik araştırmalarla sınırlı kalmadı. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba adlı romanını Flamme und Falter adıyla Almanca'ya çevirdi (1947). Erken yaşlarda Mevlânâ'dan ilham alarak "Lied der Rohrflöte" başlığı altında yazdığı gazeller (1948) Hermann Hesse tarafından takdir edildi; F. Heiler onun bazı mısralarını Das Gebet adlı kitabında örnek dua olarak iktibas etti. Mevlânâ hakkındaki ilk çalışması olan Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis başlıklı eserini de Marburg'da yazdı (1949).

Türkiye'deki yazma eserler üzerinde çalışmak ve ilmî araştırma yapmak amacıyla 1952 yılında İstanbul'a gitti. Bu çalışmaları sırasında birçok Türk şair ve düşünürüyle tanıştı, bazı dergilerde Cemile Kıratlı takma adıyla yazılar yazdı. Çalışkanlığı, ilmî araştırmalardaki titizliği, Doğu ve Batı'nın klasik bilim dillerine hâkimiyeti üniversite çevrelerinin dikkatini çekti. 1954'te Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Dinler Tarihi Kürsüsü profesörü olarak göreve başladı ve fakültede bu kürsünün kurulmasına öncülük etti, Dinler Tarihine Giriş adıyla bir ders kitabı hazırladı (Ankara 1955). Ebü'l-Hasan ed-Deylemî'nin Sîretü Ebî ʿAbdillâh İbni'l-Ḫafîf eş-Şîrâzî adlı eserini 300 sayfalık Farsça metin ve ellişer sayfalık Almanca ve Türkçe giriş yazılarıyla neşretti (Ankara 1955). Muhammed İkbal'in, derinlemesine incelediği Câvîdnâme adlı eserini Almanca'ya (1957) ve ertesi yıl Türkçe'ye çevirdi. Doğu ve Batı'nın felsefe, tasavvuf ve mistik akımlarının geniş bir taramasını yapıp kısa bir mukayese, geniş bir giriş yazısı ve zengin açıklamalarla birlikte neşretti (Ankara 1958). Türkiye'de bulunduğu yıllarda sadece ders vermekle kalmayıp müslüman Türk kültürünü, Anadolu'nun yetiştirdiği evrensel değerleri, tasavvuf şairlerini, düşünürlerini, mistiklerini ve bunları yetiştiren geleneği anlamak için büyük gayret sarfetti.

1959 yılının sonbaharında Marburg'a dönen Schimmel üniversitede kendisine kadro verilmediği için bir yıl açıkta kaldı. Hocası F. Heiler'in teklifi üzerine Milletlerarası Dinler Tarihi Cemiyeti'nin ikinci başkanlığını

kabul etti. 1961'den itibaren Bonn Üniversitesi'nde Arapça, Türkçe ve Farsça'nın yanı sıra İslâm sanatları tarihi okuttu. 1961-1972 yılları arasında Albert Theile ile birlikte Almanca ve Arapça olarak yayımlanan Fikrun wa Fann dergisinin editörlüğünü yaptı. Bazı düşüncelerine katılmasa da büyük bir hayranlıkla bağlandığı Muhammed İkbal'den dolayı Hint alt kıtası müslüman kültürüne derin alâka duyan ve bu konuda araştırmalar yapan Annemarie Schimmel, Harvard Üniversitesi'nde Hint müslüman kültürü dersleri okutması için yapılan teklifi kabul etti, 1967'de Indo-Muslimische Kultur adıyla kurulan kürsünün başına geçti. Böylece "ruhumun batı gurbeti" diye tanımladığı ve bir türlü benimseyemediğini söylediği Amerika Birleşik Devletleri'ndeki akademik hayatı başladı. Harvard Üniversitesi'n-deki öğretim üyeliği yanında New York Metropolitan Müzesi'nde İslâm sanatları özel danışmanlığı yaptı, Milletlerarası Dinler Tarihi Cemiyeti başkanlığını yürüttü (1980-1990). Londra'da bulunan İsmâilî Enstitüsü'nde misafir profesör sıfatıyla dersler verdi. 1992'de yirmi beş yıl çalıştığı Harvard Üniversitesi'nden emekli olarak Bonn'a döndü. Emeklilik döneminde Bonn Üniversitesi Şarkiyat Bölümü'nde ders okuttu, dünyanın çeşitli ülkelerinde konferanslar verdi. Bonn Üniversitesi'nde 1997'de doğumunun 75. yılı münasebetiyle bir Indo-Muslimische Kultur kürsüsü açılması üzerine derslerine burada devam etti. Vasiyeti niteliğindeki otobiyografik eseri Morgenland und Abendland. Mein west-östliches Leben'i tamamladıktan kısa bir süre sonra 26 Ocak 2003'te Bonn'da öldü.

Schimmel, İslâm dinini, tarihini ve sanatını tasavvuftan hareket ederek anlamaya ve anlatmaya çalışmış, tasavvuf düşüncesini Avrupa'ya ve dünyaya tanıtmak amacıyla olağan üstü bir çaba sarfetmiş, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hallâc-ı Mansûr, Yûnus Emre ve Muhammed İkbal gibi sûfîlerin düşünce tarihinde hak ettikleri yeri almaları için büyük bir gayret göstermiştir. Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca, Peştuca, Sintçe, Gucerâtî, Marathi, Keşmirî, Bengālî, Sanskritçe, Çekçe, İbrânîce,

eski Yunanca, Latince, İtalyanca, Rusça, İspanyolca, İsveççe, Hollandaca, Fransızca, İngilizce bilen; Arapça, Farsça, Türkçe, Fransızca, İngilizce, Urduca, Peştuca ve Sintçe'den tercümeler yapan Schimmel'e çeşitli ülkelerde birçok üniversite tarafından fahrî doktorluk unvanı verilmiş, madalya ve ödüllere lâyık görülmüştür. Bunlardan bazıları şunlardır: Pakistan Sitâre-i Kāidia'zam madalyası (1965), Johann-Heinrich-Voss-Preis

tercüme ödülü (1980), Federal Almanya Cumhuriyeti Birinci Derece Haç madalyası (1980) ve Birinci Derece Cumhurbaşkanlığı nişanı (1981), Pakistan'ın en yüksek devlet ödülü olan Hilâl-i İmtiyâz nişanı (1984), Federal Almanya Cumhuriyeti Der grosse Bundesverdienstkruez ödülü (1989), IRCICA Altın madalyası (1990), Türkiye Yazarlar Birliği Üstün Hizmet ödülü (1995), Alman Yayıncılar Birliği Barış ödülü (1995), Mısır Cumhurbaşkanlığı Birinci Derece Bilim ve Sanat nişanı (1996), Özbekistan Cumhuriyeti Dostluk nişanı (2002), Bonn şehrinin altın defterine kayıt (2002).

Bütün ömrünü İslâm araştırmalarına adayan Schimmel, dillerini bildiği müslüman ülkelerini gezmiş, halklarıyla kaynaşmış ve o kültürleri şiirden sanata, mûsikiden mimariye, resim ve minyatürden hat sanatlarına kadar bütün tarihî zenginliklerini müşahede etmiştir. Anadolu'daki Selçuklu ve Osmanlı mimari eserlerini, bu eserlerin ana kapılarını süsleyen güzel yazıları ve üslûbu onun kadar anlayan ve kitaplarına aksettiren başka bir şarkiyatçı yoktur. Minyatürden çiniye, tipografyadan süsleme sanatlarına kadar İslâm sanatlarına karşı özel bir ilgi duymuş, ele aldığı her konuya sevgiyle yaklaşmıştır. Çok geniş bir ilgi alanı olan Schimmel çalışmalarını üç büyük alanda yoğunlaştırmıştır. Tarihî seyri ve gelişimi içerisinde tasavvuf onun çalışmalarının ağırlık noktasını oluşturur. İkinci ilgi alanı müslüman milletlerin şiiridir. Müslüman ülkelerinde konuşulan dilleri iyi bilmesi ve bu ülkelerin halklarıyla kolay anlaşabilen bir mizaca ve şiir dolu bir ruha sahip olması onun bu alanda başarılı olmasını sağlamıştır. Üçüncü araştırma alanı genel olarak İslâm dini olup bu alanda daha çok Hint alt kıtasında yaşanan İslâm'a yönelmiştir.

Eserleri. 100'ün üzerinde eseri ve binlerce makalesi bulunan Schimmel'in en önemli eserleri şunlardır. 1. Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill 1975). Tasavvufu ve tarihî gelişimini sekiz ana başlık altında inceleyen eser kısa zamanda başvuru kitabı niteliğini kazanmıştır. Kitapta tasavvufun köklerinin neoplatonizmde veya kadîm Hint düşüncesinde ve mistisizminde olmadığını, doğrudan doğruya Kur'ân-ı Kerîm'den kaynaklandığını ortaya koyan Schimmel, Irak'ta Hasan-ı Basrî ile başlayan ve Râbia el-Adeviyye ile gelişen zühd hareketinin Hallâc-ı Mansûr ve onun öğrencileri Ebû Bekir es-Şiblî, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ile zirveye ulaştığını, tasavvufun Gazzâlî ile saraylarda büyük kabul görmüş olsa da Hallâc

dönemine kıyasla bir kırılma yaşadığını belirtir. Schimmel'e göre Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-envâr adlı eserinde ilk defa ortaya attığı nur anlayışı daha sonra Sühreverdî el-Maktûl tarafından işrak felsefesi (nur metafiziği) olarak geliştirilmiş, böylece tasavvuf iki kola ayrılmıştır. Bunlardan biri Sühreverdî'nin geliştirdiği nur metafiziği, diğeri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd anlayışına dayalı sistemdir. Schimmel esas itibariyle tasavvufun bu iki kaynaktan beslendiğini vurgulamakta ve kitabını büyük mutasavvıfların eserleri ve hayatları hakkında verdiği bilgiler ve yorumlarla derinleştirmektedir. Almanca olarak da yayımlanan (Mystische Dimensionen des Islam: Die Geschichte des Sufismus, Köln 1987) ve birçok dile çevrilen eserin iki Türkçe çevirisi vardır (Tasavvufun Boyutları, trc. Ender Gürol, İstanbul 1982; İslamın Mistik Boyutları, trc. Ergun Kocabıyık, İstanbul 2001). 2. The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalāloddīn Rūmī (London 1975). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hakkında 1949'da Die Bildersprache Dschelaladdin Rumis adıyla küçük bir eser yazan Schimmel, uzun yıllar süren bir araştırmanın ardından kaleme aldığı bu eserde Mevlânâ'nın düşünce dünyasını bütün derinliğiyle ortaya koymuştur. Kitapta Mevlânâ'nın aşk, akıl, felsefe, metafizik, şiir, mûsiki, semâ ve dua anlayışının yanı sıra Allah, âlem, yaratılış, varlık, antropoloji, kozmoloji ve ilâhiyat konularındaki görüşlerine yer verilmektedir. Schimmel bu büyük eseri kısaltarak yeniden kaleme almış (Rūmī: Ich bin Wind und Du bist Feuer. Leben und Werk des Grossen Mystikers, 1978) ve bunu İngilizce'ye tercüme etmiştir (I am Wind, you are Fire: The Life and Work of Rūmī, Boston-London 1992). Eser Türkçe'ye de çevrilmiştir (trc. Senail Özkan, Ben Rüzgârım Sen Ateş: Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1999). 3. Gärten der Erkenntnis: Texte aus der islamischen Mystik (Düsseldorf 1982). Mystical Dimensions of Islam'ı geliştirici nitelikteki kitapta yazar kırk büyük mutasavvıfın görüşünü kendi eserlerinden yaptığı tercümeler ve yorumlarla özetlemektedir. 4. Jesus und Maria in der islamischen Mystik (München 1996). İslâm dininde, tasavvuf geleneğinde ve müslüman halkların kolektif şuurunda Hz. Îsâ ve Hz. Meryem'in yerinin araştırıldığı eserde müslümanların Hz. Îsâ'yı peygamber, Meryem'i iffetin timsali olarak kabul ettikleri ve hıristiyan dünyasındaki yaygın kanaatin aksine İslâm dünyasında Hz. Îsâ'ya ve Meryem'e çok büyük değer verildiği ve saygı gösterildiği vurgulanmaktadır. Büyük mutasavvıfların, eserlerinde Hz. Îsâ'yı bir münzevî ve örnek bir sûfî olarak gördüklerini belirten yazar bu konuda

özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ferîdüddin Attâr ve Mevlânâ'nın eserlerinden örnekler vermektedir. 5. Meine Seele ist eine Frau: Das Weibliche im Islam (München 1995). Genel olarak İslâm tarihinde kadınlara verilen değerin vurgulandığı eserde Hz. Peygamber'in kadınlara karşı hoş görülü ve esirgeyici tutumuna ve Kur'an'ın kadınlara verdiği önem ve haklara işaret edilmektedir. Büyük mutasavvıfların dünyayı çirkin bir kocakarı şeklinde gördüklerini hatırlatan yazar öte yandan Allah'ın cemâlinin kadında tecelli ettiğini ve kadının âdeta yaratıcı olduğunu ileri sürer. Bu arada Mevlânâ gibi mutasavvıfların kadınlara verdikleri değere dikkat çekerek sanat ve edebiyatta büyük sûfî kadınların yerini ve başarılarını ön plana çıkarır; klasik dönem tasavvuf düşüncesinde ve edebiyatında kadın-erkek eşitliğinin açık biçimde işlendiğini belirtir. Eser Türkçe'ye (Ruhum Bir Kadındır, trc. Ömer Enis Akbulut, İstanbul 2001) ve İngilizce'ye (My Soul is a Women, trc. Susan H. Ray, New York 1997) tercüme edilmiştir. 6. Und Muhammad ist Sein Prophet: Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit (Düsseldorf / Köln 1981). Schimmel'in Hz. Peygamber'e duyduğu büyük saygının ifadesi olarak ve bir sûfî hissiyatıyla kaleme aldığı bu eser asırlardan beri Resûl-i Ekrem'i bir sevgi çağlayanı, bir aşk müjdecisi şeklinde değil sadece siyasî bir deha olarak görmek isteyen Batılı çevrelere ve ön yargılı akademisyenlere verilmiş bir cevap niteliğindedir. Bu eserinde Schimmel, kendinden önceki şarkiyatçıların Hz. Peygamber'e yönelttiği tenkitlere cevap teşkil edecek önemli açıklamalar yapmaktadır. Meselâ Hz. Îsâ'nın bekâr olmasını tabii karşılayan hıristiyanların Hz. Muhammed'in evlenmesini ve özellikle çok kadınla evlenmesini anlayamadıklarını, Resûl-i Ekrem'in cismanî ve ruhanî kabiliyeti aynı

anda bir arada taşıdığını, çok kadınla evliliğinin daha çok sosyal sebeplere dayandığını söyler. Schimmel eserinde Hz. Peygamber'in yegâne mûcizesinin Kur'ân-ı Kerîm olduğunu vurgular. Resûl-i Ekrem hakkındaki değerlendirmelerinden dolayı Batılı dostlarının kendisine yönelttiği eleştirileri, "Ama ben onu seviyorum" diyerek göğüslemekten çekinmez. Daha çok İslâm'ın tasavvufî boyutuyla ilgilenen yazar Hz. Muhammed'i büyük mutasavvıfların ilk örneği (prototipi) diye görmekte ve bütün sûfîlerin Hz. Peygamber'i gerçek kılavuz kabul ettiklerini vurgulamaktadır. Eserde Resûl-i Ekrem'in mi'racı, peygamberlik misyonu izah edilmekte ve onun için yazılmış birçok şiire ve yeni yoruma yer verilmektedir. İngilizce

tercümesini bizzat yazarın yaptığı eser (And Muhammad is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety, London 1985) Türkçe'ye çevrilmiştir (Ve Hz. Muhammed [s.a.v.] O'nun Peygamberi'dir: Peygambere İslam İnancında Gösterilen Hürmet, trc. Okşan Nemlioğlu Aytolu, İstanbul 2007). 7. Calligraphy and Islamic Culture (New York 1984). İslâm kültüründe hat sanatını ve hattatların yetişme tarzını konu edinen eserde müellif tasavvuf perspektifinden hat sanatına ve hattatlara yaklaşmakta, "Hatt'ın Çeşitleri", "Hattatlar, Dervişler ve Hükümdarlar", "Hat Sanatı ve Tasavvuf", "Hat Sanatı ve Şiir" ana başlıkları altında İslâm kültürünün şifrelerini çözmeye çalışmaktadır. 8. Wanderungen mit Yunus Emre (Köln 1989). Yûnus Emre'nin Allah, tabiat ve insan sevgisinin hikâye formunda anlatıldığı eser Türkçe'ye çevrilmiştir (Yunus Emre ile Yollarda, trc. Senail Özkan, İstanbul 1999). 9. Deciphering the Signs of God (Edinburgh 1994). Müellifin emeklilik döneminde İngiltere'nin Edinburg şehrinde "Gifford Konferansları" adı altında verdiği derslerden oluşmaktadır. L. Massignon'un, "Kur'an müslümanların dünya görüşünün anahtarıdır" sözünü düstur kabul eden yazar, bu kitabında fenomenolojik bir bakış açısıyla farklı coğrafyalarda görülen dindarlık anlayışına, tasavvufa, Kur'an ve Hz. Muhammed başta olmak üzere cennet, cehennem, yaratılış ve yeniden diriliş gibi İslâm kültüründe kutsiyet ifade eden birçok meseleye açıklık getirmektedir. Eserin Almanca tercümesini yazarın kendisi yapmıştır (Die Zeichen Gottes: Die religiöse Welt des Islams, München 1995; T. trc. Ekrem Demirli, Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri, İstanbul 2004). 10. Die Träume des Kalifen: Träume und ihre Deutung in der islamischen Kultur (München 1998). İslâm kültür tarihinde rüya, rüya yorumları ve rüya yorumcularına verilen önemin araştırıldığı eserde, peygamberlerden halifelere ve seçkin şahsiyetlere kadar birçok insanın gördüğü önemli rüyalar anlatılmakta ve bu rüyalarla ilgili yorumlara yer yerilmektedir (T trc. Tuba Erkmen, Halifenin Rüyaları: İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri, İstanbul 2005). 11. Im Reich der Großmoguln: Geschichte, Kunst, Kultur (München 2000). Hint tarihinin en büyük İslâm devleti olan Bâbür İmparatorluğu'nun tarihini, sanat ve kültürünü konu edinen eser bu imparatorluğu bir masal dünyasına dönüştüren emîr ve sultanların, deha sahibi mimar ve sanatkârların, büyük şair ve din bilginlerinin hayatlarını, sanatlarını ve düşünce dünyalarını tahlil etmektedir. Eşine ender rastlanan bir kültür tarihi olma özelliği taşıyan kitap bilhassa Hint alt kıtasındaki Türk-İslâm mührüne dikkatleri çekmekte ve buradaki sanat ve kültür

geleneğini Tac Mahal estetiği ve evrenselliği örneğinden hareketle vurgulamaktadır.

Schimmel'in diğer telif, tercüme ve neşirlerinden bazıları şöylece sıralanabilir: Die Religionen der Erde: Religionsgeschichte im Abriss (Wiesbaden 1951); Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart (Stuttgart 1959, F. Heiler - K. Goldammer - F. Hesse - G. Lanczkowski - K. Neumann - A. Schimmel); Pakistan: Ein Schloss mit Tausend Toren (Zürich 1965); Arabische Sprachlehre (Heidelberg 1968); Al-Halladsch: Märtyrer der Gottesliebe. Leben und Legende (Köln 1968); Sind Halk Şiirinde Hallâc-ı Mansûr (İstanbul 1969, trc. Sofi Huri); Mirza Asadullah Ghalib: Woge der Rose-Woge des Weins (Zürich 1971); Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of 18th Century Muslim India (Leiden 1976); Denn Dein ist das Reich: Gebete aus dem Islam (Freiburg 1978; Schimmel'in, "Mülk O'nundur: İslâm'dan Seçme Dualar" başlığı altında bir araya getirdiği dualar); Die Religionen der Menschheit: Islam, I-III. (Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1980-1990, III. cildin yazarı Schimmel'dir, eserde İslâm kültürü ve halk dindarlığı gibi konular işlenir); Islam in the Indian Subcontinent (Leiden 1980; Alm. Der Islam im indischen Subkontinent, Darmstadt 1983); Türkische Gedichte vom 13. Jahrhundert bis in unsere Zeit (Ankara 1981); As Through a Veil: Mystical Poetry in Islam (New York 1982); Die orientalische Katze (Köln 1983); Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvergleich (Köln 1984; trc. Mehmed Temelli, Sayıların Esrarı, İstanbul 1997); Von Allem und von Einem (München 1988, Mevlânâ'nın Fîhi mâ fîh adlı eserinin tercümesi); Muhammad Iqbal: Prophetischer Poet und Philosoph (München 1989; trc. Senail Özkan, Muhammed İkbal: Peygamberâne bir Şair ve Filozof, İstanbul 2007); Die Welt des Islam. Zu den Quellen des muslimischen Orients. Eine Reise nach Innen (Düsseldorf / Solothurn 1995); Westöstliche Annäherungen-Europa in der Begegnung mit der islamischen Welt (Stuttgart / Berlin / Köln 1995); Das Buch der Welt: Wirklichkeit und Metapher im Islam (Würzburg 1996); Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik (München 2000). Schimmel'in eserlerinin ve aldığı ödüllerin geniş birer listesi Ronny Baier'i ile M. E. Subtelny - Muhammed el-Faruque'un hazırladıkları makalelerde bulunmaktadır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

J. Christoph Bürgel, “Laudatio auf Annemarie Schimmel”, Gott ist schön und er liebt die Schönheit: Festschrift für Annemarie Schimmel (ed. A. Giese - J. Christoph Bürgel), Bern 1994, s. 12; Şule Bilman, A. Schimmel’in Tasavvuf Kültüründeki Yeri (yüksek lisans tezi, 2004), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. E. Subtelny - Muhammed al-Faruque, “Annemarie Schimmel Bibliography”, JTS, XVIII (1994), s. 17-23; Senail Özkan, “Annemarie Schimmel veya Şairler Ülkesinde Yalnızlık”, Türkiye Günlüğü, sy. 37, Ankara 1995, s. 56-63; a.mlf., “Annemarie Schimmel (1922-2003): Zümrüt Hayallere Adanmış Bir Ömür”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 9, İstanbul 2003, s. 153-166; S. Wild, “Der Friedenspreis und Annemarie Schimmel: Eine Nachlese”, WI, XXXVI (1996), s. 107-123; a.mlf., “In Memoriam Annemarie Schimmel (7. April 1922 - 26. Januar 2003)”, a.e., XLIII (2003), s. 131-142; Mustafa Kara, “Doğudan Batıya, Batıdan Doğuya Bakan Bir Âlim Prof. Dr. Annemarie Schimmel”, Tasavvuf, sy. 11, Ankara 2003, s. 488-498; K. Mommsen, “Persönlicher Nachruf für Annemarie Schimmel”, Spektrum Iran, XVI/1, Bonn 2003, s. 17-23; R. Baier, “Einblick in Leben und Werk Annemarie Schimmels”, a.e., XVI/1 (2003), s. 111-114; F. von Schönborn, “Aus Annemarie Schimmel-Spiegelungen des Islam”, a.e., XVI/1 (2003), s. 135-157; H. Peter, “Annemarie Schimmel und die Berliner Universität”, a.e., XVII/1 (2004), s. 5-14; Schubert Gudrun, “Annemarie Schimmel zum Gedenken”, a.e., XVII/1 (2004), s. 15-22; S. Weidner, “An der Schwelle zu einer neuen Epoche. Annemarie Schimmel und die Kulturvermittlung zwischen Deutschland und der islamischen Welt”, a.e., XVII/1 (2004), s. 23-36; Nimetullah Akın, “Annemarie Schimmel”, İslâmiyât, VII/1, Ankara 2004, s. 171-186; R. Beyer, “Hıristiyanlık ve İslâm: Allah’a Giden Farklı Yollar (Annemarie Schimmel’le Röportaj)” (trc. Ömer Yılmaz), Tasavvuf, sy. 17 (2006), s. 351-360.

Senail Özkan

SCHLUMBERGER, M. Gustave

(1844-1929)

Fransız tarihçisi, nümismat.

10 Ekim 1844'te Gebweiler / Elsass'da sanayici bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Temel eğitimin ardından 1863 yılında Paris'te tıp eğitimine başladı. 1870'te Alman-Fransız savaşında sıhhıye olarak görev yaptı. Savaşın ardından 1871'de Paris'e döndü ve 1872'de solunum yolları üzerine yaptığı çalışmasıyla tıp doktoru unvanını aldı. Daha sonra Kuzey Afrika, Suriye, Anadolu, İspanya, Portekiz ve İtalya'ya seyahatler yaptı. Ardından Haçlı seferlerine katılan ülkeler ve Bizans İmparatorluğu tarihi üzerine araştırmalara yöneldi. Société des Antiquaires de France'ın başkanı oldu. 12 Aralık 1884'te Académie des Inscriptions et des Belles Letters'in üyeliğine seçildi. Çalışmalarının ağırlık noktasını Bizans tarihi ve Haçlı seferlerine katılan devletler yanında Fransa nümismatiği ve I. Napoleon'un seferleri teşkil etti. Bizans İmparatorluğu ve Haçlı seferlerine iştirak eden devletlerin literatürde pek yer bulmayan nümismat ve mühür verilerini araştırarak elde ettiği bilgileri ilim âlemine sundu. Yaptığı çalışmalarla tarih bilimine önemli katkılarda bulundu. Schlumberger'in adına 1924'te bir armağan çıkarıldı. 29 Mayıs 1929'da Paris'te öldüğü zaman hem iddialı bir şekilde edebî nesirde hem de geçmişin canlı tasvirini oluşturup kamuya mal eden ender kişilerden biri olarak tarihteki yerini aldı.

Schlumberger'in yazdığı pek çok eser arasında 1884'te İstanbul gezisi sırasında gündelik hayatla ilgili gözlem, izlenim ve derlediği tarih notlarından oluşan İstanbul adalarıyla alâkalı Les îles des princes, la palais et l'église des blachernes, la grande muraille de Byzance, souvenirs d'orient adlı eseri (Paris 1884) halkevlerinin İstanbul şubesi tarafından İstanbul Adaları adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (trc. N. Yüngül, İstanbul 1937), daha sonra Prens Adaları ismiyle tekrar yayımlanmıştır (haz. H. Çağlayaner, İstanbul 1996, 2000). 1914'te kaleme aldığı La siège, la prise et le sac de Constantinople par les turcs en 1453 isimli kitap (Paris 1914) İstanbul'un Muhasarası ve Zabtı 1453 Sene-i Mîlâdiyyesi ismiyle Türkçe'ye çevrilmiş

(trc. M. Nahid, İstanbul 1330), daha sonra İstanbul Düştü Ben Hâlâ Ayakta mıyım? Bir Fethin Anatomisi adıyla yeniden yayımlanmıştır (çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul 2005). Bu eser İstanbul'un fethine tipik bir Batılı bakışını yansıtır. Schlumberger, kitabını Bizans ve Batı kaynaklarının hissî ifadelerinin tesirinden kurtulma serinkanlılığını gösteremeden yazmıştır. Eseri yazma sebebini açıklarken, fetihle ilgili Fransızca kitapların azlığı yanında o sırada Balkanlar'daki gelişmeler karşısında büyük Kostantin'e halef olanların eski mirası ile Balkan tarihine ait her şeyin kamuoyunu son derece alâkadar etmesi sebebiyle buna katkıda bulunma amacını dahi ileri sürmüştür. Kitabını dönemin Bizans, Venedik ve diğer Batı kaynaklarına dayanarak yazdığını ifade ederken "hârikulâde facianın ıstıraplı safhalarını" neredeyse saat saat belirten Phrantzes / Francis, Dukas, Chalkokondyles gibi Bizans tarihçilerini esas aldığını belirtmiştir.

Başlıca Eserleri. Des bractéates d'Allemagne. Considérations générales et classification des types principaux (Paris 1873); Les principautés franques du Levant, d'après les plus récentes découvertes de la numismatique (Paris 1877); Numismatique de l'orient latin (Paris 1878); Le trésor de San'a: Monnaies himyaritiques (Paris 1880); Sigillographie de l'empire byzantin (Paris 1884); Les îles des princes, la palais et l'église des blachernes, la grande muraille de Byzance, souvenirs d'orient (Paris 1884); Un empereur byzantin du Xe siècle, Nicéphore Phocas (Paris 1890, 1923); Mélanges d'archéologie byzantine (Paris 1895); L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle. Guerres contre les russes, les arabes, les allemands, les bulgares; luttes civiles contre les deux bardas. Jean Tzimiscés. Les jeunes années de Basile II, le tueur de bulgares (969-989) (Paris 1896); L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle. Sécond partie: Basile II, le tueur de bulgares (Paris 1900); L'épopée byzantine à la fin du Xe siècle. Troisième partie. Les porphyro-génétes Zoe et Théodora (Paris 1905); Soldats de Napoléon: Lettres du commandant coudreux à son frère, 1804-1815 (Paris 1908); Soldats de Napoléon: Journal de route du Capitaine Robinaux, 1803-1832 (Paris 1908); Récits de Byzance et des croisades (I-II, Paris 1916-1922); Jean de Châteaumorand, un des principaux héros français des arrière-croisades en orient, à la fin du XIVe siècle et à l'aurore du XVe siècle (Paris 1919).

BİBLİYOGRAFYA

Mélanges offerts à Monseur Gustave Schlumberger, Paris 1924, I, s. XVII-XXXI; Klaus-Peter Todt, “Schlumberger, Gustave”, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Herzberg 1995, IX, 314-316; “En l’honeur de M. Gustave Schlumberger”, Byzantion, I, Bruxelles 1924, s. 727-728; H. Grégoire, “Gustave Schlumberger”, a.e., IV (1927-28), s. 783-787; “Gustave Schlumberger”, Der Grosse Brockhaus, Leipzig 1933, XVI, 699.

Mustafa Aydın

SCHNEIDER, Alfons Maria

(1896-1952)

Alman arkeologu ve İstanbul tarihi uzmanı.

Güneybatı Almanya'nın St. Blasien kasabasında doğdu. Liseyi bitirdikten sonra askere alındıysa da sağlığının elverişli olmaması sebebiyle Kasım 1917'de muaf tutuldu. 1918-1921 yılları arasında Freiburg Üniversitesi'nde Katolik teolojisi ve Yakındoğu dilleri okudu ve rahip olarak hayata atıldı. 1925'te rahiplikten ayrılıp hıristiyan sanatı üzerine doktora yaptı. Kendini tamamen arkeoloji-sanat tarihi araştırmalarına vererek Roma ve Sisam adasındaki eski eserler, Tiflis ile Toki arasındaki eski Archaepolis şehri harabeleriyle ilgili çalışmalar yaptı. Daha sonra araştırmalarını Filistin'de yürüttü, İstanbul ve İznik'teki tarihî eserlerle ilgilendi. 1934'te Freiburg Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine başladı ve 1938'de doçentliğe yükseldi. Ertesi yıl Göttingen Üniversitesi'ne geçti; arkasından kısa bir süre için Romanya ve Yunanistan'da askerî tercüman kadrosunda görevlendirildi. 1942'de İstanbul'daki Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün başkan yardımcılığına tayin edildi. Ancak 1944'te Türkiye'nin Almanya ile ilişkilerini kesmesi üzerine Göttingen Üniversitesi'ne geri döndü ve aynı yıl içinde profesör oldu.

Schneider, II. Dünya Savaşı'nın ardından İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'n-de Bizans sanatı okutması için yapılan

öğretim üyeliği teklifini kabul ettiyse de o yıllarda Ankara ve İstanbul üniversitelerinde bazı Alman öğretim üyelerinin görevlerine son verilmesini isteyen bir kampanyanın açılması yüzünden sözleşmeyi imzalamaktan vazgeçti. Bir süre sonra Münih Üniversitesi onun için Bizans sanatı kürsüsü kurup tayinini yaptı, fakat ömrü vefa etmediğinden bu görevine de başlayamadı. 4 Ekim 1952 tarihinde ekip arkadaşlarıyla birlikte araştırma yaptıkları Suriye'nin Rusâfe şehrine giderken trende geçirdiği mide kanamasından öldü. Cenazesi Halep'te Fransisken rahiplerinin şapeline gömüldü. Ölümünden sonra kız kardeşi Valeria Schneider büyük bir

koleksiyon oluşturan kütüphanesini Freiburg Üniversitesi'ne devretmiş, özel mektupları da Göttingen'de yayımlanmıştır.

Schneider, İznik'teki tarihî surların rölövelerini hazırlamış, ayrıca buradaki Roma ve Bizans dönemi eserlerini inceleyerek kitap halinde yayımlamıştır. İstanbul'un eski eserleri hakkında çok önemli araştırmalarda bulunmuş, kazılar yapmış ve bunlara dair birçok kitap ve makale yazmıştır. İstanbul'daki çeşitli mekânlar ve eserler üzerine yaptığı araştırmalar yanında Bizans eserlerine dair büyük çaptaki çalışmasında şehrin bir planını hazırlamış ve bu eserleri plan üzerinde göstermiş, bir başka kitabında Bizans yapılarından çevrilen cami ve mescidleri tesbit etmiştir. Bruno Meyer-Plath ile beraber gerçekleştirdiği bir diğer önemli çalışmada şehrin kara tarafındaki surlarını incelemiş ve bölümler halinde surların fotoğraflarını derlemiştir. Schneider, M. Braun ile birlikte İstanbul'un fethiyle ilgili az tanınmış bir Rus kaynağı olan Nestor kroniğini yayımlamış, İstanbullu Rumlar'dan İsaak Miltiadis Nomidis ile beraber Galata hakkında hazırladığı kitapta semtin büyük bir planını yaparak Bizans ve Türk devirleri eserlerini planda göstermiştir.

Eserleri. Sayısı 200'ü bulan eserlerinin elli beş kadarı kitap tahlili ve tenkit yazısıdır; bu yazılarında İstanbul'un tarihî topografyasına dair önemli notlar düşmüş, ilgi çekici uyarılarda bulunmuştur. Başlıca eserleri şunlardır: 1. Refrigerium, I Nach literarischen Quellen und Inschriften (Freiburg 1928, doktora tezinin ilk kısmı). 2. Mittelmeer-Orient Fahrt, Reise nach Griechenland, Syrien, Palaestina, Aegypten und der Türkei (Stuttgart 1930). 3. Die Landmauer von Konstantinopel, Zweiter Vorbericht über den Abschluss der Aufnahme 1929-1933 (Bruno Meyer-Plath ile birlikte, Berlin 1933). 4. Die Brotvermehrungskirche von et-tābga am Genesarethsee und ihre Mosaiken (Paderborn 1934). 5. Resimli Ayasofya Kılavuzu (İstanbul 1935, yalnız Türkçe çevirisi ve anonim). 6. Byzanz, Vorarbeiten zur Topographie und Archaeologie der Stadt (Berlin 1936). 7. Ein frühislamischer Bau am See Genesareth, Zwei Berichte über die Grabungen auf Chirbet el-Minje (O. Puttrich-Reignard ile birlikte, Köln 1937). 8. Die Stadtmauer von Iznik (Nicaea) (W. Karnapp ile birlikte, Berlin 1938). 9. Die Hagia-Sophia zu Konstantinopel (Berlin 1939). 10. Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul (Berlin 1941). 11. Die Landmauer von Konstantinopel, Zweiter Teil, Aufnahme, Beschreibung und Geschichte

(Bruno Meyer-Plath ile birlikte, Berlin 1943). 12. Die römischen und byzantinischen Denkmaeler von Iznik-Nicaea (Berlin 1943). 13. Bericht über die Eroberung Konstantinopels, nach der Nikon-Chronik überzetzt und erlaeutert (M. Braun ile birlikte, Leipzig 1943). 14. Galata, Topographische Plan mit erlänterndem Text (M. Is. Nomidis ile birlikte, İstanbul 1944). 15. Liturgie und Kirchenbau in Syrien (Göttingen 1949). 16. Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert (Göttingen 1949). 17. Die Kuppelmosaiken der Hagia Sophia zu Konstantinopel (Göttingen 1949). 18. Das Regium sepulchrum apud comitatam zu Konstantinopel (Göttingen 1950). 19. Mauern und Tore am Goldenen Horn zu Konstantinopel (Göttingen 1950). 20. Die Memoria Apostolorum an der Via Appia (Göttingen 1951). 21. Forschungen zur altchristlichen und byzantinischen Kunst 1939-1949 (F. Dölger ile birlikte, Bern 1952). 22. Die altchristliche Bi-schofsund Gemeindekirche und ihre Benennung (Göttingen 1952).

Başlıca makaleleri de şunlardır: “Die vorjustinianische Sophienkirche” (BZ, XXXVI [1926], s. 77-85); “Neue Arbeiten an der Hagia Sophia” (Archäologischer Anzeiger, Berlin 1935, s. 305-312); “Das Serai des İbrahim Pascha am At Meidan zu Konstantinopel” (RHSE, XVIII [1941], s. 131-136); “Giovanni Teminis Ansicht von Konstantinopel” (Jahrbuch des Deutscher Arch. Instituts, LVII [Berlin 1942], s. 221-231; LIX-LX [1944-45], s. 79); “Die Bevölkerung Konstantinopels im XV. Jahrhundert” (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen [1949], s. 233-244; Türkçe’si: “XV. Yüzyılda İstanbul’un Nüfusu”, TTK Belleten, XVI/61 [1952], s. 35-48); “Regionen und Quartiere in Konstantinopel” (Kleinasien und Byzanz, Berlin 1950, s. 149-158); “Strassen und Quartiere Konstantinopels” (Mitteilungen des Deutschen Archaologischen Instituts, I [Berlin 1950, s. 131-139]); “Die Blachernen” (Oriens, IV/1 [1951], s. 82-120); “Yedikule und umgebung” (a.e., V [1952], s. 197-208) (eserlerinin muhtevası ve daha geniş bir listesi için bk. Eyice, XVI/64 [1952], s. 585-598).

BİBLİYOGRAFYA

Tülay Yalçındağ, Prof. Dr. Alfons Maria Schneider: Hayatı ve Eserleri (yüksek lisans tezi, 1995), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Semavi Eyice, “Prof. Dr. Alfons Maria Schneider”, TTK Belleten, XVI/64 (1952), s. 585-598; a.mlf., “Alfons-Maria Schneider”, İstanbul, sy. 41, İstanbul 2002, s. 26-30; a.mlf., “Schneider, Alfons-Maria”, DBİst.A, VI, 478-480; Fr. Babinger, “Alfons Maria Schneider”, ZDMG, XXVIII (1953), s. 1-8; J. Kollwitz, “Alfons Maria Schneider”, BZ, XLVI (1953), s. 267-269; W. H. Gross, “Verzeichnis der Wissenschaftlichen Druckschriften von A. M. Schneider”, a.e., s. 269-275.

Semavi Eyice

SCHULTENS, Albertus

(1686-1750)

Hollandalı şarkiyatçı.

Groningen'de doğdu. Burada teoloji ve İbrânîce öğrenimi gördü; Grekçe ve Latince okudu. Daha sonra Leiden ve Utrecht'te Keldânîce (Ârâmîce), Süryânîce ve Arapça öğrendi. 1709'da teoloji doktoru, 1711'de papaz oldu. 1713'te Franeker'de İbrânîce kürsüsüne tayin edildi. 1729'da Leiden Üniversitesi'ne geçerek Hollanda'nın İstanbul'daki eski elçilerinden Levinus Warner'den üniversiteye intikal eden Doğu el yazmalarının sorumluluğunu üstlendi. 1732'de aynı üniversitede Doğu dilleri profesörlüğüne getirilen Schultens her

iki görevini ölümüne kadar sürdürdü. Karşılaştırmalı Sâmî diller alanında çalışan Schultens, Ahd-i Atîk'in masoretik noktalama ve harekeleme sistemi yüzünden mâruz kaldığı tıkanmayı aşmak için çaba harcadı. Ona göre İbrânîce ne mükemmel bir dildir ne de bozulmuş ve tamamen okunamaz haldedir. Bu konuda istisnaî bir özelliği bulunmamakta ve durumu diğer dillere, daha çok da Arapça'ya benzemektedir. Arapça İbrânîce'nin kardeşidir; onun kadar eskidir ve bu iki dil iki lehçe gibi birbirine benzemektedir. Schultens, Kitâb-ı Mukaddes'in anlaşılması hususunda İbrânîce'nin yetersiz kalması halinde zengin Arap edebiyatına başvurulması gerektiğini söyler (Weidner, XCV/2 [2003], s. 173). Döneminde bu dili kutsal kabul eden Gousset gibi araştırmacılara karşı da ısrarla Sâmî dillerin akrabalığı tezini işlemiştir. Hz. Süleyman ve Hz. Mûsâ zamanına kadar giden bazı Arapça beyitlerin bulunduğunu ileri süren Schultens, Kuzey Arabistan kabilelerinin atası olan Hz. İsmâil'in konuştuğu, İbrânîce'den doğan Ya'rub b. Kahtân'ın dilinin de Arapça olduğu görüşündedir.

Eserleri. 1. Dissertatio theologico-philologica de utilitate linguae arabicae in interpretanda sacra lingua (1706; Opera minora [Leiden 1769], s. 487-510). Kitâb-ı Mukaddes'in anlaşılmasında Arapça'dan yararlanma konusu

üzerine hazırladığı doktora tezidir. Kitâb-ı Mukaddes'te tam anlamıyla açıklanamamış otuz beş yerin aydınlatılabilmesi amacıyla bu tez konusunu seçen Schultens çalışmasında ayrıca Arapça, Keldânîce, Süryânîce ve Habeşçe'nin İbrânîce ile kardeş diller veya onun lehçeleri olduğu görüşünü savunmaktadır. 2. Origines Hebraeae I-II (Franeker 1724; Leiden 1738). İbrânîce'nin kökeni ve Sâmî dillerin akrabalığı hakkındadır. 3. Haririi eloquentiae Arabicae principis: Tres priores consessus (Franeker 1731). Harîrî'nin el-Maḳāmât'ının (baştan üç makāmenin) Latince açıklamalarla birlikte yapılmış ilk kısmî neşridir. 4. Vita et res gestae Sultani Almalichi Alnasiri Saladini, Abi Modaffiri Josephi ..., nec non excerpta ex histoaria universali Abulfedae (Utrecht-Leiden 1732-1755). Bahâeddin İbn Şeddâd'ın Sîretü Ṣalâḥiddîn'inin Târîḫu Ebi'l-Fidâ ile İmâdüddin el-İsfahânî'nin Târîḫu Ṣalâḥiddîn'inden yapılan seçmelerle birlikte Latince'ye tercümesi ve neşridir. 5. Liber Jobi cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo (Leiden 1737). Ahd-i Atîk'in Eyub kitabındaki kapalı yerlerin Arapça'nın yardımıyla yapılan şerhidir. 6. Consessus Hariri quartus, quintus et sextus. E codice manuscripto latine conversi ac notis illustrati. Accedunt monumenta vetustiora Arabiæ (Leiden 1740). Harîrî'nin Maḳāmât'ının dördüncü, beşinci ve altıncı makāmelerinin geniş açıklamalı tercümeleriyle birlikte neşridir. 7. Monumenta vetustiora Arabiae sive specimina quaedam illustria antiquae minoriae et linguae. Ex mss. Codd. Nuweirii, Mesoudii, Abulfedae, Hamasa *etc. etc.* Excerpsit et edidit Albertus Schultens (Lugduni Batavorum 1740). 8. Proverbia Salamonis, versionem integram ad Hebraeum fontem expressit atque commentarium (Leiden 1748). Ahd-i Atîk'in Süleyman'ın Meselleri kitabındaki iyi anlaşılamayan yerlerin Arapça'ya müracaatla yapılan şerhidir. 9. Thoma Erpenii Grammatica arabica cum fabulis Locmani (Leiden 1748). Erpenius'un Arapça gramerinin Lokman Hekim kıssaları ve -bazı hatalarla birlikte-Ebû Temmâm'ın el-Ḫamâse'sinden alınmış bir kısım beyitler ilâvesiyle yapılan yeniden neşridir. 10. Alberti Schultens Opera minora (Leiden 1769). Schultens'in makalelerinin toplu yayınıdır. 11. Oratio de ingenio arabum (Leiden 1788). Araplar'da millî ruha dairdir. F. Theodor Rink'in Heinrich Albert Schultens: Eine Skizze (Riga 1794) ve Herman Boerhaave'nin Academische redevoering van Albert Schultens ter gedachtenisse van den grooten (Amsterdam 1988) adlı eserleri Schultens hakkında yapılan çalışmaların önde gelenleridir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 105-107; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 305; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 14; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1990-91, III, 31, 319; VII, 113, 201, 342; D. Weidner, "Menschliche, heilige Sprache: Das Hebräische bei Michaelis und Herder", Monatshefte, XCV/2, Madison 2003, s. 173; İsmail Hakkı Kadı, "Hollanda'da Şarkıyat Araştırmaları", Turkology Update Leiden Project Working Papers Archive, Department of Turkish Studies, Universiteit Leiden, s. 9 (http://tulp.leidenuniv.nl/ content_docs/wap/ihk.pdf).

Münâ Haddâd Yeken

SCHUON, Frithjof

(bk. ÎSÂ NÛREDDİN).

SEÂLİBE

(الثعالبة)

Hâricîler'in daha çok Horasan'da yayılan Acâride kolundan ayrılmış tâli bir fırka.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Seâlibe'nin Sa'lebe, Abdülkāhir el-Bağdâdî ise Sa'lebe b. Mişkân tarafından kurulduğunu belirtir. Buna karşılık Malatî, kurucusunun adını zikretmeksizin fırkanın ismini yanlış olarak Tağliyye diye kaydeder. Sonraki müelliflerden Şehristânî, fırkayı Sa'lebe b. Âmir'e nisbet ederek çok sayıda kolları bulunan müstakil bir fırka olduğunu söyler. Büyük bir ihtimalle II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan, kimliği hakkında yeterli bilgi bulunmayan ve Sa'lebe, Sa'lebe b. Mişkân, Sa'lebe b. Âmir diye anılan kişi başlangıçta Abdülkerîm b. Acred'e tâbi olup bu zattan sonra fırkanın liderliğini üstlenmiş (Bağdâdî, s. 100) yahut onunla birlikte iken (Eş'arî, s. 97; Şehristânî, I, 131) aralarında çıkan bir ihtilâf yüzünden ondan ayrılmıştır. Bu ihtilâf bütün Hâricî fırkalarının önem verdiği iman-günah-küfür ilişkisine dayanıyordu. Abdülkerîm b. Acred bulûğ çağına geldiğinde İslâmiyet'i benimseyip benimsemedikleri sabit olmadıkça çocuklar hakkında hüküm verilemeyeceğini ileri sürerken Sa'lebe, ister küçük ister büyük olsun hakkı inkâr ettikleri ve zulme rıza gösterdikleri sabit olmadıkça çocukların İslâm dairesinin içinde sayılması gerektiğini belirtmiştir. Ergenlik çağına gelenlerin ise dine davet edilip kabul veya reddetme durumları ortaya çıkıncaya kadar haklarında dostluk yahut düşmanlık hükmü verilemeyeceği, köle statüsündeki zengin çocuklardan zekât alınması gerektiği, fakirlerine ise zekât verilebileceği gibi hususları da Sa'lebe'den nakledilen görüşler arasında yer alır.

Abdülkerîm b. Acred'i tekfir edip Sa'lebe'yi imam olarak kabul eden kimseler onun adına nisbetle Seâlibe (Sa'lebiyye) diye anılmış, Sa'lebiyye de fırka içinde çıkan görüş ayrılıkları sebebiyle bazı tâli kollara ayrılmıştır. 1. Ahnesiyye. Ahnes b. Kays'ın mensuplarıdır. Ahnes, takıyye yönteminin uygulandığı yerlerdeki kıble ehli hakkında mümin veya kâfir diye hüküm veremeyeceğini, sadece imanlı olduğu bilinen kimselerle yakınlık

kurabileceğini ve kâfir diye bilinenlerle ilgisini keseceğini ifade etmiştir. Suikast düzenleyip adam öldürmeyi haram sayan bu grup kendileri gibi düşünenlerin dışında kalan ehl-i kıblenin

önce dine davet edilmesini, benimsemedikleri takdirde kendileriyle savaşılması gerektiğini söylemiştir. 2. Ma‘bediyye. Ma‘bed b. Abdurrahman'a mensup olan bu grup kölelerden zekât alınması konusunda Seâlibe'ye muhalefet etmiş, ayrıca takıyye yönteminin uygulanması halinde sadaka paylarının tek bir pay haline getirilmesinin câiz olduğunu belirtmiştir. 3. Mükremiyye. Mükrem b. Abdullah el-İclî'nin mensuplarıdır. Mükrem namazı terkedenin kâfir olduğunu, ancak bu sonucun namazı terkten dolayı değil Allah'ı bilmeme sebebiyle ortaya çıkacağını ileri sürmüştür. Allah'ın birliğini, gizli ve açık her şeyi bildiğini idrak eden kimsenin bundan gaflet edip lâubali davranmadıkça günah işleyemeyeceğini söyleyen Mükrem her türlü kebîreyi bu hükmün içinde düşünmüştür. Mükremiyye ayrıca Allah'ın, kullarına yönelik rızâ veya buğzunun ölüm anındaki iman-küfür hallerine bağlı olduğunu kabul etmiştir (bk. MUVÂFÂT). 4. Rüşeydiyye. Rüşeyd et-Tûsî'ye mensup olan bu zümre Uşriyye diye de anılır. Bunlar nehirler, kuyular ve kanallarla sulanan arazi için öşrün yarısının, tabii olarak sulanan araziden ise tamamının verilmesi gerektiği şeklindeki düşünceleri dolayısıyla ana fırkadan ayrılmıştır. 5. Şeybâniyye. Horasanlı Ebû Müslim'in Nasr b. Seyyâr'a karşı isyan etmesine yardımcı olan Şeybân b. Seleme'nin mensuplarıdır. Bu yardımı yüzünden çevresinde bulunan Hâricîler, Şeybân'la ilişkilerini kesmişlerdir. Ayrıca Allah'ı yaratıklara benzetme anlayışından dolayı Ehl-i sünnet'le birlikte Seâlibe'nin diğer gruplarınca da tekfir edilmiştir. Başta Atıyye el-Cürcânî olmak üzere bazıları Şeybân'ın ölmeden önce tövbe ettiğini belirtmişse de, Seâlibe'den Ziyâd b. Abdurrahman'a tâbi olan ve Ziyâdiyye diye anılan grup onun kendisi gibi düşünen insanları öldürüp mallarına el koyduğunu, bu gibilerin tövbesinin aldığı malları geri verip kısas icra edilmedikçe makbul olmayacağını ileri sürmüştür. 6. Bid‘iyye. Yahyâ b. Asdem (Asrem) isimli kişiye mensup olan bu grup kendileri gibi inananların mutlaka cennete gireceğini, iman konusunda, “İnşallah müminim” denilmemesi gerektiğini, aksi takdirde kişinin inancında şüphe bulunacağını söylemiştir. 7. Ma‘lûmiyye ve Meçhûliyye. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin Acâride içinde zikrettiği bu grup (el-Farḳ, s. 97) Şehristânî tarafından Seâlibe fırkaları arasında anlatılmıştır. Ma‘lûmiyye, Allah'ı

bütün isim ve sıfatlarıyla bilmeyen kimsenin bunları bilip mümin oluncaya kadar cahil olduğunu, Meçhûliyye ise Allah’ın bazı isim ve sıfatlarını bilen kimsenin O’nu bilmiş sayılacağını ileri sürmüştür. Ma‘lûmiyye kulun iradî fiillerinin sadece kendi eseri olduğunu söylerken Meçhûliyye bu tür fiilleri Allah’ın yarattığını kabul etmiştir (elMilel, I, 131-134).

BİBLİYOGRAFYA

Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 97-100, 116, 120; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Bağdad-Beyrut 1388/1968, s. 178-179; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 97, 100-103; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), V, 55, 56; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 57-58; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 131-134; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādât (Neşşâr), s. 49-51; Hüseyin Atvân, ed-Daʿvetü’l-ʿAbbâsiyye: Târîẖ ve teṭavvür, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), s. 294-297; Mustafa Öz, “Acâride”, DİA, I, 318-319.

Mustafa Öz

SEÂLİBÎ, Abdülazîz b. İbrâhim

(عبد العزيز بن إبراهيم الثعالبي)

Abdülazîz b. İbrâhîm b. Abdirrahmân es-Seâlibî (1876-1944)

Tunuslu âlim, fikir ve siyaset adamı.

Fransız sömürge yönetiminin baskıları yüzünden Tunus'a göç etmiş Cezayirli bir ailenin çocuğu olarak Tunus şehrinde doğdu. Yirmi yaşında iken Zeytûne Medresesi'ni bitirdi. Seâlibî takma adıyla, büyük ilgi duyduğu siyasî konularda ve özellikle bölgedeki Fransız varlığına karşı Tunus'un bağımsızlığı fikrini savunan yazılar yazıp Mısır gazetelerinde yayımlamaya ve Aralık 1895'ten itibaren Sebîlürreşâd isimli kendi haftalık gazetesini çıkarmaya başladı. Siyasî, dinî, millî, ahlâkî konulara ağırlık veren ve toplumsal ıslahatı savunan gazetesinin bir süre sonra Fransız sömürge yönetimi tarafından kapatılması üzerine Tunus'tan ayrıldı. Ağustos 1896'da Trablus'a, iki ay kadar sonra Bingazi'ye ve ardından İstanbul'a gitti; II. Abdülhamid'in şeyhi Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî ile tanıştı. Kasım 1897'de Kahire'ye geçti. M. Reşîd Rızâ, Muhammed Kürd Ali, Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî ve Muhammed Abduh gibi yenilikçi fikir adamlarıyla görüştü. Bu arada el-Mevsûʿât adlı dergide yazılar yazdı; Ezher Üniversitesi'nde felsefe, tefsir ve hadis derslerine katıldı. Ardından Suriye, Filistin, Irak, İtalya, Danimarka ve Yunanistan'ı içine alan bir gezi yaptı. İki yıl kadar Cezayir ve Fas'ta kaldı, 1904'te Tunus'a döndü.

Tunus'ta milliyetçi ve yenilikçi görüşlerinden dolayı özellikle muhafazakâr ulemânın tepkisini çeken Seâlibî zındıklık ithamıyla mahkemeye çıkarıldı ve iki ay hapse mahkûm edildi. Daha sonra muarızlarına cevap vermek amacıyla İslâm'ın adalet, hürriyet ve hoşgörü dini olduğunu savunan bir kitap yazdı ve Fransızca'ya tercüme ettirerek L'espirit liberal du Coran adıyla yayımladı. 1907 başlarında, Tunus'un bağımsızlığını savunan Tûnusü'l-fetât hareketine katıldı. 1909'da haftalık Le tunisien gazetesinin Arapça edisyonu et-Tûnisî'nin, 1911'de onun yanında el-İttiḥâdü'l-İslâmî adlı gazetenin editörlüğünü üstlendi. Ancak aynı yıl içerisinde her iki

gazetenin yayımı durduruldu. Ertesi yıl Tûnusü'l-fetât hareketinin kurucu başkanı Ali Bâş Hanbe ile birlikte Fransız yönetimi tarafından sürgüne gönderildi. Kısa bir süre sonra sürgün cezası kaldırıldıysa da önce Paris'e, ardından İstanbul'a giden iki arkadaştan Ali Bâş Hanbe İstanbul'da kaldı, Seâlibî ise Yemen, Hindistan ve Malezya'yı dolaştı ve 1914'te ülkesine döndü.

1918'de Ali Bâş Hanbe'nin ölümü üzerine hareketin en önemli ismi haline gelen Seâlibî, I. Dünya Savaşı'nın ardından Tunus'un bağımsızlığı için Fransız hükümeti ve parlamentosu nezdinde görüşmeler yapmak için Paris'e gitti. Bu arada bazı Fransız gazetelerinde yazılar yazıp demeçler vermek suretiyle kamuoyu oluşturmaya çalıştı. Ayrıca Tunus halkının sömürge yönetimi yüzünden karşı karşıya kaldığı problemleri eleştirel bir dille açıkladığı, halkın ve yerel yönetimin beklentilerini dile getirdiği bir kitap yazdı ve yine Fransızca'ya çevirterek la Tunisie martyre adıyla yayımladı. 15 Ocak 1920'de Tunus'un ilk düzenli siyasî partisi olan el-Hizbü'l-hurri'd-düstûrî et-Tûnisî (kısaca ed-Düstûr) kuruldu ve başkanlığına Seâlibî getirildi. Fakat Seâlibî, Fransa'da ve Tunus'ta büyük yankılar uyandıran bu kitabı toplattırılarak askerî cezaevine konuldu ve ancak dokuz ay sonra serbest bırakıldı (1 Mayıs 1921).

Seâlibî başkanlığındaki ed-Düstûr toplumun bütün kesimlerinin desteğini kazandı. Ancak Fransız yönetiminin baskılarını iyice arttırması yüzünden Seâlibî ülkeyi terketmek zorunda kaldı (1923). İtalya, Yunanistan, Türkiye, Mısır, Yemen, Hicaz, Katar, Bahreyn ve Küveyt'i dolaştıktan sonra 1925'te Irak Kralı I. Faysal'ın davetiyle Bağdat'a gitti; 1930 yılına kadar Âl-i Beyt Üniversitesi'nde İslâm felsefesi ve İslâm hukuk felsefesi dersleri verdi. Ardından Kahire'de yedi yıl Iraklı öğrencilerle ilgilendi. 7-17 Aralık 1931'de Kudüs'te yapılan İslâm Kongresi'nde önemli görevler üstlendi; Yemen, Hindistan, Burma, Filipinler, Malezya ve Singapur'a giderek ilgili kesimlerle görüştü. Fransızlar'ın izniyle 1937'de Tunus'a dönen Seâlibî büyük kalabalıklar tarafından karşılandı. Yokluğunda ikiye ayrılmış olan partisini birleştirmeye çalıştıysa da başaramadı. Sağlığının gittikçe bozulması üzerine siyasetten uzaklaşarak günlerini kitap telifi yanında gazetelere yazılar yazmakla ve evinde ders vermekle geçirdi. 1 Ekim 1944'te vefat etti.

Eserleri. 1. L'espirit liberal du Coran (Paris 1905). Hammâdî es-Sâhilî tarafından Rûḥu't-taḥarrur fi'l-Ḳurʾân adıyla Arapça'ya çevrilmiş ve Fransızca'sıyla birlikte yayımlanmıştır (Beyrut 1985). 2. la Tunisie martyre (Paris 1920). Bu eseri de Hammâdî es-Sâhilî Arapça'ya çevirerek Tûnus eş-şehîde adıyla neşretmiştir (Beyrut 1984, 1988). 3. Muʿcizü Muḥammed Resûlillâh (I-II, Tunus 1357; Beyrut 1404/ 1984, 1406/1986). Müellifin er-Risâletü'l-Muḥammediyye min nüzûli'l-vaḥy ilâ vefâtihî adlı eseri de (nşr. Sâlih el-Hırefî, Beyrut 1418/1997) bazı ilâveler dışında aynı muhtevaya sahiptir. 4. Mesʾeletü'l-men-bûzîn fi'l-Hind (Beyrut 1984). 5. Muḥâḍarât fi't-târîḫi'l-meẕâhib ve'l-edyân (nşr. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut 1985). Seâlibî'nin Âl-i Beyt Üniversitesi'nde verdiği bazı derslerin notlarıyla konferans metinlerini ihtiva etmektedir. 6. Maḳālât fi't-târîḫi'l-ḳadîm (nşr. Celûl el-Cerîbî, Beyrut 1986). 7. Târîḫu şimâli İfrîḳıyâ mine'l-fetḥi'l-İslâmî ilâ nihâyeti'd-devleti'l-Aġlebiyye (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs, Beyrut 1407/1987). 8. Ḥalfiyyâtü'l-müʾtemeri'l-İslâmî bi'l-Ḳuds (nşr. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut 1988). 7-17 Aralık 1931 tarihleri arasında Kudüs'te yapılan İslâm Kongresi hakkındadır. 9. Suḳūṭu'd-devleti'l-Ümeviyye ve ḳıyâmü'd-devleti'l-ʿAbbâsiyye (132 h./ 750 m.) (nşr. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut 1995). 10. er-Riḥletü'l-Yemeniyye (nşr. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut 1997). 11. Muḥâḍarât fi't-tefkîri'l-İslâmî ve'l-felsefe (nşr. Hammâdî es-Sâhilî, Beyrut 1999). Seâlibî'nin Âl-i Beyt Üniversitesi'nde verdiği derslerin notlarıyla konferanslarının metinlerinden oluşmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdallah Laroui, The History of the Maghrib (trc. R. Manheim), Princeton 1977, s. 359-360, 363-365; A. H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915, Leiden 1978, s. 176, 185-187, 208, 216; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, I, 281-291; Enver el-Cündî, ʿAbdülʿazîz eṡ-Ṡeʿâlibî: Râʾidü'l-ḥurriyye ve'n-nehḍati'l-İslâmiyye, Beyrut 1404/ 1984; K. J. Perkins, Tunisia: Crossroads of the Islamic and European Worlds, Boulder 1986, s. 97-98, 100, 107, 110; a.mlf., Historical Dictionary of Tunisia, Metuchen 1989, s. 127, 133-134; Tâhir Abdullah, el-Ḥareketü'l-vaṭaniyyetü't-Tûnisiyye: Rüʾye şaʿbiyye

ḳavmiyye cedîde 1830-1956, Sûse, ts. (Dârü'l-maârif), s. 54-59, 64-65; Muhammed eş-Şa'bûnî, ʿAbdülʿazîz eṡ-Ṡeʿâlibî fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî, Tunus 1991; Ahmed b. Mîlâd - M. Mes'ûd İdrîs, eş-Şeyẖ ʿAbdülʿazîz eṡ-Ṡeʿâlibî ve'l-ḥareketü'l-vaṭaniyye 1892-1940, Tunus 1991; Sâlih el-Hırafî, ʿAbdülʿazîz eṡ-Ṡeʿâlibî min ʿâṡârihî ve aẖbârihî fi'l-meşriḳ ve'l-maġrib, Beyrut 1995; Muhammed el-Fâzıl İbn Âşûr, Aʿlâmü'l-fikr ve erkâni'n-nehḍa bi'l-Maġribi'l-ʿArabî, Tunus 2000, s. 199-209; Ahmed Hâlid, ez-Zaʿîm eş-Şeyẖ ʿAbdülʿazîz eṡ-Ṡeʿâlibî ve eşkâliyyetü fikrihi's-siyâsî, Tunus 2001; Hammâdî es-Sâhilî, "eş-Şeyẖ ʿAbdülʿazîz eş-Şeʿâlibî", DMT, I, 21-29; a.mlf. - Munsıf eş-Şenûfî, "eş-Şeʿâlibî, eş-Şeyẖ ʿAbdülʿazîz b. İbrâhîm", Mv.AU, IV, 811-817; Moncef Chenoufi, "al-Thaʿālibī, ʿAbd al-ʿAzīz", EI^{2} (İng.), X, 424-425.

Necât el-Merînî

SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr

(أبو منصور الثعالبي)

Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî (ö. 429/1038)

Arap dili ve edebiyatı âlimi, şair.

350 (961) yılında Nîşâbur'da doğdu. Kendisi veya dedesi tilki derisinden kürk dikimi ve ticaretiyle meşgul olduğundan "Seâlibî" yahut "Ferrâ" nisbesiyle tanınmıştır. Fars veya Arap asıllıdır. Dedesinin künye ve nisbesini Ebû Ali es-Seâlibî (es-Sa'lebî) diye kaydeder (Âdâbü'l-mülûk, vr. 9b). Gençliğinde Ebû Bekir el-Hârizmî'den edebiyat, diğer bir hocadan da şiir ve Arapça öğrendi. Hayatının ilk döneminde kürkçülüğün yanı sıra Nîşâbur eşrafından olan ailelerin çocuklarına öğretmenlik yaptı. Gördüğü himaye ve maddî destek sayesinde dil ve edebiyat alanında kendini yetiştirme imkânı buldu. Saraylarda karşılaştığı tanınmış âlim, edip ve şairlerin bilgi ve birikimlerinden faydalandı. Bu arada eserlerini ithaf ettiği devlet adamlarından gelen ihsanlarla geçimini sağladı. Özellikle Fıḳhü'l-luġa adlı eserin yazılmasını teşvik eden edip, kâtip ve şair Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Ahmed el-Mîkâlî'den büyük himaye ve destek gördü. Doğduğu şehirdeki askerî kargaşalar yüzünden 382 (992) yılında Buhara'ya gittiyse de burada umduğu desteği bulamayınca Nîşâbur'a döndü. Orada Bedîüzzaman el-Hemedânî ile karşılaştı. Ziyârî Emîri Kābûs b. Veşmgîr'in daveti üzerine Cürcân'a, ardından tekrar Nîşâbur'a, burada baş gösteren kuraklık üzerine (400/1010) İsferâyin'e, iki yıl sonra da Cürcân'a gitti.

Seâlibî, Cürcân'da Ebû Saîd Muhammed'in sarayında Yetîmetü'd-dehr'i tamamladı ve eserini ilk defa ona okudu. Ardından Me'mûnîler'den II. Me'mûn'un davetiyle gittiği Gürgenç'te kaleme aldığı bazı eserlerini ona ithaf etti. Gürgenç'te Hârizmşah saraylarında rahat bir hayat süren Seâlibî, İbn Sînâ ve Bîrûnî gibi ilim adamlarıyla görüştü, emîrlerin zengin kütüphanelerinden faydalanarak verimli çalışmalar gerçekleştirdi. Bir ara Gazne'ye geçerek Sultan Mahmud'un sarayında Firdevsî ve Gürgenç'ten davet edilen Bîrûnî ile görüştü. Gazne'de kaldığı yaklaşık beş yıl içinde

diğer bazı eserlerini telif etti ve birkaçını Gazneli Mahmud'un kardeşi Horasan Valisi Ebü'l-Muzaffer Nasr b. Sebük Tegin'e ithaf etti. Berdü'l-ekbâd fi'l-aʿdâd adlı eserini, Sultan Mesud vasıtasıyla Nîşâbur mülkî idaresine ikinci defa getirilen (421/1030) hâmisi Ebü'l-Fazl el-Mîkâlî'nin vatanına dönüşünü kutlamak üzere yazdı ve ona sundu. Seâlibî, son birkaç eserini 424-429 (1033-1038) yılları arasında bulunduğu Nîşâbur'da kaleme aldı. Vefatı için kaydedilen 429 (1038) yılı yakın talebesi Ali b. Hasan el-Bâharzî'nin verdiği tarih olması dolayısıyla en doğru rivayet kabul edilmiştir.

Farsça bilmekle beraber eserlerini Arapça yazan Seâlibî külfetten uzak fasih ve beliğ bir üslûba sahipti. Yazılarında kelimeleri dikkatle seçtiği, sağlam ve isabetli hükümleri edebî bir zevk içinde dile getirdiği görülür. Beyân ilmini el-Ferâʾid ve'l-ḳalâʾid adlı risâlesinde meânîden ayrı bir disiplin olarak ilk defa onun ele aldığı belirtilir (DİA, VI, 23). Siyâsetnâme tarzında kaleme aldığı eserlerinde olayların tarihî ve felsefî boyutlarıyla uğraşmadan rivayet üslûbunu kullanmıştır. Eserlerinde yaptığı iktibaslar, konuyla ilgili olarak ilk elden topladığı malzeme ve örnekler devrinin dil, edebiyat ve tarihi hakkında yegâne kaynak niteliğindedir. Seâlibî henüz hayatta

iken büyük bir şöhret kazanmış, eserleri geniş bir okuyucu kitlesinin ilgi ve takdirine mazhar olmuştur. Çağdaşı Ebû İshak el-Husrî onu döneminin en büyüğü olarak nitelerken Bâharzî "Nîşâbur'un Câhiz'i" diye tanımlamış, İbn Bessâm şöhretinin bir darbımesel halinde Endülüs'e kadar yayıldığını söylemiştir. Seâlibî'nin öğrencileri arasında onun Yetîmetü'd-dehr'ine Dümyetü'l-ḳaṣr ismiyle bir zeyil yazan Bâharzî görülür. Seâlibî'nin eserini yöntem olarak örnek alanlar arasında Ḫarîdetü'l-ḳaṣr'ı telif eden İmâdüddin el-İsfahânî ve eẕ-Ẕaḫîre müellifi İbn Bessâm önde gelir. Ayrıca Yetîmetü'd-dehr tarzında eser yazan, birçok müellifin yanı sıra Ebû İshak el-Husrî'den Süyûtî'ye kadar uzanan dönemde Seâlibî'nin teliflerinden iktibasta bulunan pek çok âlim bulunmaktadır.

Eserleri. 1. Yetîmetü'd-dehr* fî meḥâsini ehli'l-ʿaṣr. Seâlibî'nin en önemli ve meşhur eseri olup müellifin zamanında ve bir önceki asırda yaşayan 470 şair ve edibin kısa biyografileriyle eserlerinden seçmeleri içermektedir. Şair ve ediplerin yaşadığı bölgelere göre düzenlenen eser birçok defa basılmıştır (Dımaşk 1304; nşr. Ali Muhammed Abdüllatîf, Kahire 1934; nşr.

Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1375-1377/1956-1958; nşr. Müfîd Kumeyha, I-V, Beyrut 1403/1983). Seâlibî aynı düzende Tetimmetü'l-Yetîme adıyla bir zeyil kaleme almıştır (nşr. Abbas İkbâl, I-II, Tahran 1353/1934). 2. Fıḳhü'l-luġa ve sırrü'l-ʿArabiyye. Seâlibî'nin ilk olarak Şemsü'l-edeb fi'stiʿmâli'l-ʿArab diye adlandırdığı eser iki kısımdan oluşmakta olup eş anlamlı kelimelerle ilgili olan ilk kısmın başlığı Esrârü'l-luġati'l-ʿArabiyye ve ḫaṣâʾiṣuhâ idi. İkinci kısım üslûpla ilgili olup Mecârî kelâmi'l-ʿArab bi-rüsûmihâ ve mâ yeteʿallaḳu bi'n-naḥvi ve'l-iʿrâbi minhâ ve'l-istişhâd bi'l-Ḳurʾân ʿalâ eks̱erihâ (Sırrü'l-edeb fî mecârî kelâmi'l-ʿArab) adını taşıyordu. Bu kısım İbn Fâris'in eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhü'l-luġa adlı kitabından nakledilmiştir. Daha sonra Seâlibî eserin ilk kısmını Fıḳhü'l-luġa adıyla müstakil bir kitap haline getirmiş, eser bu isimle şöhret bulmuş ve birçok defa yayımlanmıştır (nşr. Reşîd ed-Dahdâh, Paris 1861; nşr. J. Seligmann, Uppsala 1863; nşr. Mustafa es-Sekkā - İbrâhim el-Ebyârî - Abdülhafîz Şelebî, Kahire 1357/1938; nşr. Fâiz Muhammed, Beyrut 1413/1993; nşr. Cemâl Talebe, Beyrut 1414/1994; nşr. Hâlid Fehmî, I-II, Kahire 1418/1998). Kitabın ikinci kısmı, Sırrü'l-ʿArabiyye fî mecârî ʿulûmi'l-ʿArab adıyla Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin es-Sâmî fi'l-esâmî adlı eseriyle birlikte (Tahran 1272) ve Sırrü'l-ʿArabiyye fî mecârî kelâmi'l-ʿArab ve ṣıletihâ ve'l-istişhâd bi'l-Ḳurʾân ʿalâ eks̱erihâ adıyla birinci kısmıyla birlikte (Kahire 1284, 1325) neşredilmiştir. 3. Aḥsenü mâ semiʿtü (el-Leʾâlî ve'd-dürer). Konularına göre düzenlenmiş bir şiir mecmuası olup Muhammed Efendi Sâdık Anber'in şerhiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1324). Osman Reşer tarafından Almanca'ya tercüme edilen eserin (Leipzig 1916) muhtelif neşirleri yapılmıştır (nşr. Abdülfettâh Temmâm - Seyyid Âsım, Beyrut 1409/1989; nşr. Abdülemîr Mühennâ, Beyrut 1990; nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1412/1992). Bu eserin zeyli mahiyetindeki Men Ġābe ʿanhü'l-muṭrib'in müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lâleli, nr. 1946). Zeyil de birçok defa yayımlanmış (et-Tuḥfetü'l-behiyye içinde, İstanbul 1302, s. 230-294; Beyrut 1309; nşr. Nebevî Abdülvâhid Şa'lân, Kahire 1405/1984; nşr. Abdülmuîn el-Mellûhî, Dımaşk 1987; nşr. Yûnus A. es-Sâmerrâî, Beyrut 1407/1987) ve Osman Reşer tarafından Almanca'ya çevrilmiştir (MO, XVII [1923], s. 31-198; XVIII [1924], s. 81-109). 4. Ḫâṣṣü'l-ḫâṣ. Bir şiir antolojisidir (Tunus 1293; Kahire 1326; Beyrut 1966; nşr. Sâdık en-Nakvî, Haydarâbâd 1405/1984; nşr. Me'mûn b. Muhyiddin el-Cinân, Beyrut 1994). 5. en-Nihâye fî fenni'l-kinâye (en-Nihâye fi't-taʿrîż ve'l-kinâye, el-Kinâyât

ve’t-taʿrîż, el-Kifâye fi’l-kinâye). Belâgata (kinâye) dair muhtasar bir eser olup Seâlibî bu eserini Nîşâbur’da 400 (1009) yılında Hârizmşah Me’mûn b. Me’mûn’a ithaf etmiştir. Kitap birçok defa yayımlanmıştır (Mekke 1301; eserden seçmeler Erbaʿu resâʾil içinde, İstanbul 1301; Ahmed b. Muhammed el-Cürcânî’nin el-Münteḫab min kinâyâti’l-üdebâʾ ve işârâti’l-büleġāʾsı ile birlikte, Kahire 1326; Resâʾilü’s̱-S̱eʿâlibî içinde, Bağdat-Beyrut 1972; nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1412/1991; nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr, Dımaşk 1415/1994; nşr. Üsâme el-Buhayrî, Kahire 1418/1997). 6. el-Mübhic. Kābûs b. Veşmgîr’e ithaf edilmiştir (eserden seçmeler Erbaʿu resâʾil içinde, İstanbul 1301; Kahire 1322; Tanta 1412/1992; nşr. İbrâhim Sâlih, Dımaşk 1420/ 1999). 7. et-Tems̱îl ve’l-muḥâḍara fi’l-ḥikem ve’l-münâẓara (Ḥilyetü’l-muḥâḍara ve ʿunvânü’l-müẕâkere ve meydânü’l-müsâmere). Eserden seçmeler yayımlanmıştır (Erbaʿu resâʾil içinde, İstanbul 1301; nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1381/1961, 1983). 8. Müʾnisü’l-vaḥîd ve nüzhetü’l-müstefîd fi’l-muḥâḍarât (Viyana 1829). 9. Leṭâʾifü’l-maʿârif (nşr. P. de Jong, Leiden 1867; nşr. İbrâhim el-Ebyârî - Hasan Kâmil es-Sayrafî, Kahire 1379/1960; İng. trc. C. E. Bosworth, The Book of Curious and Entertaining Information, Edinburgh 1968; nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1992). 10. el-Leṭâʾif ve’ẓ-ẓarâʾif fî medḥi meḥâsini’l-eşyâʾ ve eżdâdihâ. II. Me’mûn’a ithaf edilen eseri Ebû Nasr Ahmed b. Abdürrezzâk el-Makdisî, Seâlibî’nin bir diğer eseri olan

el-Yevâḳīt fî baʿżi’l-mevâḳīt ile birleştirmiş ve ilkinin adıyla neşretmiştir (Bağdat 1282; Kahire 1414/1993). Eser bu şekliyle Cemâʿa fîmâ beyne kitâbeyi’s̱-S̱eʿâlibî (Bulak 1296; Kahire 1275, 1300, 1307, 1310) ve eẓ-Ẓarâʾif ve’l-leṭâʾif fi’l-meḥâsini ve’l-eżdâd (Tebriz 1283; Tahran 1286) ismiyle de yayımlanmıştır. 11. Berdü’l-ekbâd fi’l-aʿdâd (Ḫamsü resâʾil içinde, İstanbul 1301, 1325). 12. el-Ferâʾid ve’l-ḳalâʾid (Nes̱rü’n-naẓm’ın kenarında, Kahire 1317; Kitâbü’l-Ems̱âl adıyla, Kahire 1327; Resâʾilü’s̱-S̱eʿâlibî içinde, Bağdat-Beyrut 1972; el-ʿİḳdü’n-nefîs ve nüẕhetü’l-celîs adıyla, Tanta 1412/1992). 13. el-Luṭf ve’l-leṭâʾif (nşr. Mahmûd Abdullah el-Câdir, Küveyt 1404/ 1984). 14. Âdâbü’l-mülûk (Sîretü’l-mülûk; nşr. Celîl el-Atıyye, Beyrut 1990). 15. Sihrü’l-belâġa fî sırri’l-berâʿa. Eserden seçmeler Erbaʿu resâʾil içinde (İstanbul 1301) ve Muḫtâr min Siḥri’l-belâġa adıyla müstakil olarak (Kahire-Şam 1350) neşredilmiş, ayrıca Abdüsselâm el-Hûfî tarafından yayımlanmıştır (Beyrut 1405/1984). 16. el-Îcâz ve’l-iʿcâz

(Ḫamsü resâʾil içinde, İstanbul 1301; el-İʿcâz ve'l-îcâz adıyla, nşr. İskender Âsâf, Kahire 1897; Fr. trc. O. Petit, La beauté est le gibier des coeurs, Paris 1987; nşr. Muhammed Altuncî, Beyrut 1992; Ġurerü'l-belâġa fi'n-naẓmi ve'n-nes̱r adıyla, nşr. Kahtân Reşîd Sâlih, Bağdat 1998). 17. Dürerü'l-ḥikem (nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1412/ 1991). 18. Taḥsînü'l-ḳabîḥ ve taḳbîḥu'l-ḥasen (nşr. Şâkir el-Âşûr, Bağdat 1401/ 1981; nşr. Alâ Abdülvehhâb Muhammed, Kahire 1995). 19. el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mısrî, Beyrut-Kahire 1404/1984). 20. el-Enîs fî ġureri't-tecnîs (nşr. Hilâl Nâcî, MMİIr., XXXIII/1 [1402/ 1982], s. 369-380). 21. Ecnâsü't-tecnîs (el-Müteşâbih; nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî, Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmiʿatü Baġdâd, X [1967], s. 33-36). 22. Nes̱rü'n-naẓm ve ḥallü'l-ʿiḳd. Hârizmşah II. Me'mûn'un emriyle müellifi meçhul Müʾnisü'l-üdebâʾ adlı şiir mecmuasının nesre çevrilmesiyle oluşmuş bir eserdir (Dımaşk 1300; Kahire 1317; Resâʾilü's̱-S̱eʿâlibî içinde, Bağdat-Beyrut 1972). 23. Ġureru aḫbâri mülûki'l-Fürs ve siyerihim. Hermann Zotenberg tarafından Histoire des rois des perses adıyla Fransızca tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Paris 1900; Amsterdam 1979). 24. el-İḳtibâs mine'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (nşr. İbtisâm Merhûn es-Saffâr, I, Bağdat 1395/1975; Mansûre 1412/1992; nşr. İbtisâm Merhûn es-Saffâr - Mücâhid Mustafa Behcet, II, Mansûre 1412/1992). 25. Leṭâʾifü'ẓ-ẓurefâʾ min ṭabaḳāti'l-fuḍalâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî, Leiden 1978; Leṭâʾifü'l-luṭf adıyla, nşr. Ömer el-Es'ad, Beyrut 1400/1980). 26. Lübâbü'l-âdâb (nşr. Kahtân Reşîd Sâlih, I-II, Bağdat 1988; nşr. Ahmed Hasan Besec, Beyrut 1417/ 1997). 27. el-Münteḥal (Kenzü'l-küttâb; İskenderiye 1319, 1321). 28. Mirʾâtü'l-mürûʾât ve aʿmâlü'l-ḥasenât (Kahire 1898, 1318; nşr. Yûnus Ali Medgarî, Beyrut 1424/2003). 29. Nesîmü's-seḥer (nşr. İbtisâm Merhûn es-Saffâr, el-Mevrid, I/1-2 [Bağdat 1971], s. 127-142; nşr. Seyyide İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Bağdat, ts.). 30. Ḫaṣâʾiṣü'l-luġa (nşr. Hâlid Fehmî, Kahire 1419/1999). 31. Ravżatü'l-feṣâḥa (nşr. Muhammed İbrâhim Selîm, Kahire 1994). 32. S̱imârü(s̱emerü)'l-ḳulûb fi'l-mużâf ve'l-mensûb (Kahire 1320, 1326; nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire 1384/ 1965; nşr. İbrâhim Sâlih, Dımaşk 1414/ 1994; Far. trc. Rızâ Enzâbî-Nizad, Meşhed 1376 hş./1997). Ebü'l-Fazl Ubeydullah b. Ahmed el-Mîkâlî'ye ithaf edilen eserin müellif tarafından et-Tez̠yîlü'l-merġūb min S̱emeri'l-ḳulûb adlı bir zeyli bulunmaktadır. Eseri ayrıca Abdürraûf el-Münâvî ʿİmâdü'l-belâġa adıyla kısaltmış (Kahire 1926), M. Emîn el-Muhibbî ise Kitâbü mâ yuʿavvelü ʿaleyhi fi'l-mużâf ve'l-mensûb ismiyle alfabetik sıralamış ve

bazı eklemeler yapmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4236). Kitabın Teẕyîlü'l-merġūb adlı yazarı meçhul bir zeyli de mevcuttur (Paris, Bibliothèque Nationale, nr. 6029). 33. eş-Şekvâ ve'l-ʿitâb (Tanta 1412/1992). 34. eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ ve envâʿu iḳtibâsâtihim min elfâẓi'l-Ḳurʾân ve meʿânîh (nşr. Mücâhid Mustafa Behcet, el-Mevrid, XVII/4 [Bağdat 1988], s. 204-228). 35. Ebü'ṭ-Ṭayyib el-Mütenebbî ve mâ lehû ve mâ ʿaleyh (Kahire 1333/1915). 36. et-Tevfîḳ li't-telfîḳ (nşr. İbrâhim Sâlih, Dımaşk 1403/ 1983, 1990; nşr. Hilâl Nâcî - Züheyr Zâhid, Bağdat 1405/1985). 37. Tuḥfetü'l-vüzerâʾ (nşr. Habîb er-Râvî - İbtisâm Merhûn es-Saffâr, Bağdat 1977). 38. el-Yevâḳīt fî baʿżi'l-mevâḳīt fî medḥi'ş-şeyʾi ve ẕemmih (nşr. Muhammed Câsim el-Hadîsî, Bağdat 1410/1990). Ayrıca el-Leṭâʾif ve'ẓ-ẓarâʾif adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir. 39. Mekârimü'l-aḫlâḳ (Beyrut 1900). 40. Mâ Cerâ beyne Seyfiddevle ve'l-Mütenebbî (Leipzig 1847). 41. Eḥâsinü kelâmi'n-nebî ve'ṣ-ṣaḥâbe ve'ṭ-ṭâbiʿîn ve mülûki'l-câhiliyye ve mülûki'l-İslâm ve'l-vüzerâʾ ve'l-küttâb ve'l-büleġāʾ ve'l-ḥukemâʾ ve'l-ʿulemâʾ (Leiden 1844). 42. Dîvân (nşr. Mahmûd Abdullah el-Câdir, Beyrut 1988).

Mahmûd Abdullah el-Câdir'in es̱-S̱eʿâlibî nâḳıden ve edîben (Bağdat 1396/ 1976), Abdürrâzık Ebû Zeyd Zâyid'in Naḳdü's̱-S̱eʿâlibî li'l-Mütenebbî (Kahire 1987) ve Hâmid İbrâhim Hatîb'in es̱-S̱eʿâlibî nâḳıden fî Yetîmeti'd-dehr (Kahire 1988) adıyla müstakil çalışmaları yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Mansûr es-Seâlibî, Fıḳhü'l-luġa (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1972, s. 4, 7, 21; a.mlf., Leṭâʾifü'l-maʿârif: The Book of Curious Entertaining Information (trc. C. E. Bosworth), Edinburgh 1968, neşredenin girişi, s. 2, 11, 14; a.mlf., el-Luṭf ve'l-leṭâʾif (nşr. M. Abdullah el-Câdir), Küveyt 1984, neşredenin girişi, s. 5, 6, 8, 9; a.mlf., Berdü'l-ekbâd (nşr. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, doçentlik tezi, 1993), İÜ Ed. Fak., s. 1, 48-51 (Arapça metin, s. 1, 43); a.mlf., Nes̱rü'n-naẓm, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 1188/2, vr. 16b vd.; a.mlf., Âdâbü'l-mülûk, Süleymaniye Ktp.,

Esad Efendi, nr. 1808, vr. 9b, 26b, 28b; a.e. (nşr. Tevfik Rüştü Topuzoğlu, doktora tezi, 1974),

University of Manchester, neşredenin önsözü, c. I, s. XVI-XVIII; a.mlf., Yetîmetü'd-dehr, IV, 519-523; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü'l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1953, s. 1, 127, 128, 131, 133, 312, 501, 955; Ali b. Hasan el-Bâharzî, Dümyetü'l-ḳaṣr, Halep 1349/1930, s. 183; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre, IV/2, s. 560-583; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 249; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 28, 175; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 180; Safedî, el-Vâfî, XIX, 194-199; Brockelmann, GAL, I, 284-286; Suppl., I, 499-500; a.mlf. - Nihad M. Çetin, "Seâlibî", İA, X, 262-266; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, Ebu Mansur es-Seâlibi ve İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Eserlerinin Tavsifi (mezuniyet tezi, 1967), İÜ Ed. Fak., s. 15-19, 185-188; a.mlf., "Istanbul Manuscripts of Works (other than Yatīmat al-Dahr) by Tha'ālibī", IQ, XVII (1973), s. 67-68; Sezgin, GAS, VIII, 231-236; IX, 197-199; Qasim al-Samarrai, "Some Biographical Notes on al-Tha'alibi", Bibliotheca Orientalis, XXXII, Leiden 1975, s. 175-186; M. es-Sâdık en-Nakvî, "eş-Şeʿâlibî ḥayâtühû ve âşâruh", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, II/1-2, Aligarh 1977, s. 49-73; M. Abdullah el-Câdir, "Meṣâdirü'ş-Şeʿâlibî fî kitâbihî Yetîmeti'd-dehr", MMİIr., XXII/1-2 (1981), s. 324; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân", DİA, VI, 23; E. K. Rowson, "al-Thaʿālibī", EI² (İng.), X, 426-428; Ahmet Özel, "Şeʿâlibî, Ebû Manṣûr ʿAbdülmelik b. Muḥammed", Mv.AU, IV, 817-822.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

SEÂLİBÎ, Ebû Zeyd

(أبو زيد الثعالبي)

Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî (ö. 875/1471)

Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi.

786 (1384) yılında ecdadı Seâlibe emîrlerinin memleketi olan Cezayir şehri yakınlarındaki Vâdîyüsr'de doğdu. Soyu Ca'fer b. Ebû Tâlib'e dayandığı için Ca'ferî nisbesiyle de anılmıştır. Kur'an'ı ezberledikten sonra ilk dinî bilgileri aldı. Ardından tahsil için babasıyla Tilimsân'a ve 802'de (1399) bir yıl kalacağı Bicâye'ye gitti. Babasının vefatı üzerine memleketine döndü. Daha sonra yedi yıl kalacağı Bicâye'ye tekrar giderek Ali b. Osman el-Miklâtî ve Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Hasan gibi hocalardan fıkıh, usul, tefsir, kıraat ve hadis dersleri aldı. 809-817 (1406-1414) yıllarında Hafsîler'in başşehri Tunus'ta kaldı ve Muhammed b. Hilfe el-Übbî ile Îsâ el-Gabrînî gibi âlimlerden faydalandı. 817'de (1414) Mısır'da Ezher'de Muhammed Ali b. Ca'fer el-Bilâlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed el-Bisâtî ve özellikle hadis konusunda kendisinden istifade ettiği İbnü'l-Irâkī gibi hocaların derslerini takip etti. Daha sonra bazı kaynaklara göre ders vermek ve irşad faaliyetlerini yürütmek için kendi adına bir zâviyenin inşa edildiği Bursa'ya gitti. Oradan hac için Hicaz'a geçti ve buradaki âlimlerden faydalandı (Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, II, 272). 819'da (1416) Mısır üzerinden Tunus'a döndü. Zeytûniye'de ders verdi ve hadis ilminde temayüz etti. Aynı dönemde hocası Übbî'nin derslerini takip ederek ondan icâzet aldı. İbn Merzûk el-Hafîd'den Buhârî ve el-Muvaṭṭaʾ icâzeti alıp yaklaşık 820'de (1417) memleketine döndü ve Cezayir şehrindeki el-Câmiu'l-a'zam'da imam-hatip olarak göreve başladı. Bir süre kadılık görevini üstlendiyse de bu uzun sürmedi. Kendini telif, öğretim, vaaz ve irşad faaliyetlerine verdi. Talebeleri arasında Muhammed b. Merzûk el-Kefîf, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Ahmed b. Abdullah el-Cezâirî ez-Zevâvî ve Zerrûk gibi şahsiyetler bulunmaktadır. Seâlibî 23 Ramazan 875'te (15 Mart 1471) vefat etti. Bazı kaynaklarda bu tarih 876 olarak verilir. Büyük bir şöhrete sahip olan ve doğduğu yer kendisine

nisbetle Cezâirü Sîdî Abdurrahman diye anılan Seâlibî takvâ ve zühdü ile de tanınmıştır. Bilhassa yöneticilerle bir araya gelmemeye özen göstererek çok sayıda eser kaleme almış ve irşad faaliyetlerine önem vermiştir.

Eserleri. Kaynaklarda Seâlibî'nin doksan civarında eser yazdığı kaydedilmekte olup bunlardan bazıları şunlardır: 1. el-Cevâhirü'l-ḥisân fî tefsîri'l-Ḳurʾân. En meşhur eseri olup 833 (1429) yılında tamamlanmıştır. Rivayet tefsiri olan esere en güzel hikmetler ve hasen cinsinden sünen cevherleriyle dolu olduğu düşüncesiyle bu ad verilmiştir. İbn Atıyye el-Endelüsî'nin el-Muḥarrerü'l-vecîz'inin muhtasarı mahiyetindeki tefsirin hazırlanmasında yaklaşık 100 kaynaktan faydalanılmıştır. Çok defa senedleri zikredilmeksizin İbn Atıyye'nin tefsirindeki hadislere ve bunların kaynaklarına işaret edilmiş, İbn Atıyye'ye bazı eleştiriler yöneltildiği gibi mevcut görüşler arasında tercihler yapılmıştır. Seâlibî yaptığı nakillerde bunların kaynaklarını rumuzlarla göstermiştir. Nüzûl sebebiyle ilgili rivayetlere, kıraat vecihlerine ve lugat izahlarına yer verilen tefsirde ahkâm âyetleri daha çok Mâlikî mezhebine göre açıklanmıştır. Tefsirde nâdiren İsrâiliyat türü rivayetlere rastlanmakla birlikte bunların sahih olmadığı ya da sahih olsa bile te'vil edilmesi gerektiği belirtilmiştir (meselâ bk. Tefsîrü'ṡ-Ṡeʿâlibî, III, 102-103). Eser Muhammed b. Saîd ez-Zekerî (Cezayir 1323), Ammâr Tâlibî (Cezayir 1985), Ebû Muhammed el-Gumarî el-Hasenî (Beyrut 1996), Muhammed el-Fâzılî (Beyrut 1997) ve Ali Muhammed Muavvaz v.dğr. (Beyrut 1997) tarafından yayımlanmıştır. 2. el-ʿUlûmü'l-fâḫire fi'n-naẓar fî umûri'l-âḫire (Kahire 1317; Cezayir 1327). 3. ed-Dürerü'l-levâmiʿ fî ḳırâʾati Nâfiʿ. Abdullah b. Berrî el-Lugavî'nin kıraate dair manzumesinin şerhidir (Cezayir 1324). 4. Ravżatü'l-envâr ve nüzhetü'l-aḫyâr. Fıkha dair bir eserdir (Kahire 1329). 5. el-Envâr fî âyâti'n-nebiyyi'l-muḫtâr. Muhammed eş-Şerîf Kāhir mûcizelere dair olan bu eseri hazırladığı doktora tezinde tahkik etmiştir (bk. bibl.). 6. el-Merâʾî. Müellifin rüyalarının anlatıldığı eser Cezayir'de birçok defa basılmıştır. 7. el-Câmiʿu'l-kebîr (Cezayir 1329). 8. Şerḥu Muḫtaṣari İbni'l-Ḥâcib el-Ferʿî. İbn Hâcib'in Mâlikî fıkhına dair olan eseri üzerine yapılmış şerhin bir nüshası Cezayir'de Vezâretü'ş-şuûni'd-dîniyye'dedir (nr. 377). 9. İltiḳāṭü'd-dürer (Vezâretü'ş-şuûni'd-dîniyye, nr. 422). 10. ed-Dürrü'l-fâʾiḳ fi'l-eẕkâr ve'l-edʿiye ve'l-vaʿẓ (Vezâretü'ş-şuûni'd-dîniyye, nr. 434). 11. el-Envârü'l-muḍîʾe el-câmiʿa beyne'l-ḥaḳīḳa ve'ş-şerîʿa. Kırk hadis tarzındadır (el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 876). 12. Câmiʿu'l-ümmehât fî aḥkâmi'l-ʿibâdât

(el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 583). 13. Riyâżü'ṣ-ṣâliḥîn ve tuḥfetü'l-müttaḳīn (el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 883). 14. Nefâʾisü'l-mercân fî ḳıṣaṣi'l-Ḳurʾân (el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 319). 15. Ḥaḳāʾiḳu'l-ʿaḳīde. Bir nüshası Tinbüktü'de Merkezü Ahmed Bâbâ'dadır (nr. 4336). 16. Riyâżü'l-üns fî ʿilmi'r-reḳāʾiḳ ve siyeri ehli'l-ḥaḳāʾiḳ. Bir nüshası Rabat'ta el-Hizânetü'l-âmme'de kayıtlıdır (nr. D 1508). 17. Muḫtaṣaru Câmiʿ li-fevâʾide mine'l-ʿilmi yüntefaʿu bihâ ʿinde'l-ḥâce (el-Hizânetü'l-âmme, nr. D 1530). 18. Ġanîmetü'l-vâfid ve buġyetü'ṭ-ṭâlibi'l-mâcid. Otobiyografi niteliğindeki bu fihristte müellif ilim yolculuklarını, icâzet aldığı hocalarını ve isnadlarını zikretmektedir (nşr. Muhammed ez-Zâhî, el-Mecelletü'ṡ-ṡeḳāfiyye, VIII/25, Amman 1403/1983, s. 136-160; Muhammed Şâyib Şerîf, Beyrut 2005). 19. Muʿcem fî Şerḥi'l-elfâẓi'l-ġarîbe (nşr. Ammâr Tâlibî, Cezayir 1985). 20. Erbaʿûne ḥadîs̱en fî iṣṭınâʿi'l-maʿrûf. Zekiyyüddin Abdülazîm el-Münzîrî'nin derlediği kırk hadise Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim es-Sülemî'nin yazdığı şerhin telhisidir (nşr. Muhammed Tâvit Tancî, Rabat 1985).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Zeyd es-Seâlibî, Ġanîmetü'l-vâfid ve buġyetü'ṭ-ṭâlibi'l-mâcid (nşr. Muhammed ez-Zâhî, el-Mecelletü'ṡ-ṡeḳāfiyye, sy. 25, Amman 1403/1983 içinde), s. 140, 141, 152; a.mlf., Tefsîrü'ṡ-Ṡeʿâlibî el-müsemmâ bi'l-Cevâhiri'l-ḥisân fî tefsîri'l-Ḳurʾân

(nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1418/ 1997, I-V, tür.yer.; a.mlf., el-Envâr fî âyâti'n-nebiyyi'l-muḫtâr (nşr. Muhammed eş-Şerîf Kāhir), Cezayir-Beyrut 1426/2005, neşredenin girişi, I, 98-136; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 152; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/ 1989, s. 257-261; Muhammed b. Meymûn el-Cezâirî, et-Tuḥfetü'l-marżıyye fi'd-devleti'l-Bekdâşiyye fî bilâdi'l-Cezâʾiri'l-maḥmiyye (nşr. Muhammed b. Abdülkerîm), Cezayir 1981, neşredene ait el-mülhaku's-sâlis, s. 331-345; Brockelmann, GAL, II, 321-322; Suppl., II, 351; Y. S. Allûş - Abdullah er-Recrâvî, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyyeti'l-maḥfûẓa fi'l-Ḫizâneti'l-ʿâmme, Paris 1954, I, 37, 172, 187; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 732-

733; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 272; Fihrisü Maḫṭûṭâti merkezi Aḥmed Bâbâ li’t-tevs̱îḳ ve’l-buḥûs̱i’t-târîḫiyye bi-Tinbüktû (nşr. Abdülmuhsin Abbas), London 1418/1997, III, 566; Hilâl Nâcî, el-Maḫṭûṭâtü’l-ʿArabiyye fi’l-mektebeti’l-vaṭaniyye el-Cezâʾir-Tûnis, Beyrut 1420/1999, s. 17, 27, 40, 75.

Mehmet Suat Mertoğlu

SEÂLİBÎ, Hüseyin b. Muhammed

(الحسين بن محمّد الثعالبي)

Ebû Mansûr el-Hüseyn b. Muhammed el-Merganî es-Seâlibî (ö. 421/1030)

Gazneliler dönemi tarihçisi.

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Afganistan'ın Gûr bölgesindeki Mergan'a nisbetle Merganî nisbesiyle de bilinir. Bazı eserlerde Mar'aşî nisbesiyle kaydedilmekteyse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, IV, 319; Ziriklî, II, 277; Kehhâle, IV, 50, 58) bunun yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Seâlibî, umumi tarih mahiyetindeki dört ciltlik Ġurerü's-siyer (Târîḫu Ġureri's-siyer, el-Ġurer fî siyeri'l-mülûk ve aḫbârihim) adlı eserini Gazneli Mahmud'un kardeşi Horasan Valisi Nasr b. Sebük Tegin'in isteği üzerine kaleme almış ve ona ithaf etmiştir. Eserin ilk cildinde Hz. Âdem'den başlayarak Yezdicerd b. Behrâm'ın ölümüne, II. cildinde Yezdicerd b. Behrâm'ın ölümünden müslümanlar tarafından fethine kadar İran tarihi ele alınmış, bu arada yahudiler, İslâm'dan önce Araplar, Yemen, Suriye ve Irak hükümdarları, Roma ve Bizans tarihi, Hint, Çin ve Türk inanç ve âdetleriyle İslâm'ın doğuşundan bahsedilmiştir. III ve IV. ciltlerde Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Sâmânîler, Hamdânîler, Büveyhîler ve Gazneli Mahmûd'a kadar Gazneliler tarihine yer verilmiştir.

Ġurerü's-siyer'in Yetîmetü'd-dehr müellifi Ebû Mansûr es-Seâlibî'ye ait olduğuna dair görüşler de vardır. Ġurerü's-siyer'i neşreden H. Zotenberg eserin Ebû Mansûr es-Seâlibî tarafından telif edildiğini, Hüseyin b. Muhammed es-Seâlibî'nin VI. (XII.) yüzyıl sonlarında yaşadığını, Gurlu Hükümdarı Gıyâseddin'in kumandanlarından olduğunu ve eserin ona izâfe edilmesinin bu nüshaya sahip olmasından kaynaklanmış olabileceğini ileri sürmüştür. Franz Rosenthal, G. Gabrieli (bk. EI² [İng.], X, 425-426) ve Şâkir Mustafa da aynı görüştedir (et-Târîḫu'l-ʿArabî, II, 382). Bununla birlikte Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin eserlerini zikreden kaynaklarda Ġurerü's-siyer'e yer verilmediği görülmektedir (Safedî, XIX, 195-197;

ayrıca bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 625). Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin edebî yönü hakkında bir eser yazan Muhammed Abdullah el-Câdir bu hususu belirtmekle birlikte eseri ona izâfe eden araştırmacıların görüşlerine katılmaktadır (eṣ-Ṣeʿâlibî, s. 91, 93).

Ġurerü's-siyer'in ilk iki cildi ile İslâm döneminin 75-158 (694-775) yıllarını ihtiva eden kısmı günümüze ulaşmış olup 597 (1201) tarihli bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Damad İbrâhim Paşa, nr. 916). Eserin Paris Bibliothèque Nationale (nr. 1488, 5053) ve Oxford Bodleian Library'de de (Brockelmann, GAL, I, 342; İA, X, 266) nüshaları bulunmaktadır. Ġurerü's-siyer'in İran tarihini konu edinen ilk iki cildi H. Zotenberg tarafından bir giriş ve Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmış (Histoire des rois des Perse, Paris 1900), eser bu neşir esas alınarak İran'da yeniden basılmıştır (Tahran 1963). Kitabın mevcut kısmının tamamı Hidâyet Mahmûd tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (Şâhnâme-i Ṣeʿâlibî, Tahran 1369 hş.). Ġurerü's-siyer üzerinde yapılan araştırmalarda müellifin, Firdevsî'nin aynı dönemlerde kaleme aldığı Şâhnâme'sinde istifade ettiği kaynaklardan ve özellikle Ḫudâynâme'den büyük ölçüde yararlandığı tesbit edilmiştir (bk. Şâkir Mustafa, II, 383; İA, X, 266; EI² [İng.], X, 425).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, XIX, 195-197; Flügel, Keşfü'ẓ-ẓunûn İndeks, IV, 319; Brockelmann, GAL, I, 342; Suppl., I, 581-582; a.mlf., "Seâlibî", İA, X, 266; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 625; Ziriklî, el-Aʿlâm, II, 277; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 50, 58; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerrihûn, Beyrut 1980, II, 381-384; M. Abdullah el-Câder, eṣ-Ṣeʿâlibî nâḳıden ve edîben, Beyrut 1411/1991, s. 91-94; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 70; Franz Rosenthal, "From Arabic Books and Manuscripts; III. The Author of the Gurar as-Siyar", JAOS, LXX (1950), s. 181-182; C. E. Bosworth, "al-Thaʿālibī", EI² (İng.), X, 425-426.

Casim Avcı

SEB

(bk. SÖVME).

SEB‘A

(السبعة)

Yedi sayısı.

Sâmî ve Fars geleneğinde ruhanî ve kutsal sayılan üç ile cismanî sayılan dört sayısını birleştiren en önemli sayı kabul edilir. Bu düşüncenin eski Bâbil'de her yedi günde ayın dört safhasının gözlenmesi esasına dayandığı sanılmaktadır. Hint-Avrupa kavimleri arasında üç sayısı kutsal bir işe tahsis edilmiş sayıların en eskisi olarak görülürken Hint ve Fars Ârîleri arasında üç, beş ve yedi öncelikli çağrışımları olan sayılar olup Mecûsîler'de de kutsal kabul edilen sayılardı. Bunların içinde yedi sayısı, ruhanî ve cismanî kavramların meydana gelişiyle var oluş aralıkları ve kendi içinde bütünlük belirtmesi sebebiyle çeşitli milletlerce mistik bir nişan ve işaret çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yedi sayısının kutsallığı eski İranlılar'ın Mezopotamya kültürüyle temas kurması neticesinde artmış ve bu dönemlerde yedili gruplar hâkim rol oynamıştır. Kralın yedi danışmanı (Ezra, 7/16) Persler'de hukuk ve adaleti yürüten ve yönlendiren kraliyet hâkimleri sayılıyordu. Pers ordusu ondalık organizasyonda bulunmasına rağmen yedi saha kumandanı orduyu sevk ve idare etme görevini üstlenmişti. Yine onların eski zamanlardan beri taptıkları ilâhların sayısı da Ahura Mazda, güneş, ay, hava, ateş, su ve rüzgâr olmak üzere yediye ulaşıyordu.

Hem Tevrat'ta hem Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Yûsuf kıssasında Mısır hükümdarının gördüğü rüyada yedi zayıf ineğin yedi semiz ineği yediği, yedi başağın yeşil, diğerlerinin kuru olduğu, toprağın yedi yıl süreyle ekilmesinin ardından yedi kıtlık yılının geleceğine dair ifadeler (Tekvîn, 41/17-37; Yûsuf 12/43-48) incelendiğinde o bölgenin insanları arasında yedi sayısının önemi ortaya çıkar. Yedi sayısının Câhiliye Arapları arasında da özel bir yeri vardı. Bu dönemde Kâbe'yi yedi defa tavaf etme, Safâ ile Merve arasında yedi sa‘y, hac sırasında yedi defa tekrarlanan sembolik şeytan taşlaması daha sonra da sürdürülmüştür (Cevâd Ali, VI, 355-356). İslâm'ın gelişiyle birlikte Kur'an'da yedi sayısının sıkça geçtiği görülür.

Her namazda okunan Fâtiha sûresi kastedilerek Resûl-i Ekrem'e sıkça tekrarlanan yedi âyet (es-seb'u'l-mesânî) ve Kur'an'ın verildiği (el-Hicr 15/87),

Allah'ın yedi semayı ve arzdan bir o kadarını yarattığı (et-Talâk 65/12), yedi semayı kendi aralarında âhenkli kıldığı (el-Mülk 67/3; Nûh 71/15), yedi semanın iki günde yaratılıp her birine işinin bildirildiği (Fussılet 41/12), Allah'ın yedi semanın ve arşın rabbi olduğu (el-Mü'minûn 23/86), insanların üstünde yedi yol ve yedi sağlam gök yarattığı (el-Mü'minûn 23/17; en-Nebe' 78/12), cehennemin yedi kapısı bulunduğu ve her kapı için belli bir grubun ayrıldığı (el-Hicr 15/44), yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de arkasından yedi deniz daha katılarak mürekkep olsa Allah'ın kelimelerinin bitmeyeceği (Lokmân 31/27) vb. ifadeler bunu ortaya koymaktadır.

Yedi sayısı çeşitli hadis rivayetlerinde de yer almıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in yedi harf üzere nâzil olması, köpeğin içmesi sebebiyle kirlenen kabın yedi defa yıkanması, secdede vücudun yedi kısmının yere değdirilmesi, bir rivayette büyük günahların yedi sayısıyla sınırlandırılması, cehennemin yedi kapısında iki meleğin görevli olarak bulunması, kurbanlık sığır ve devenin en fazla yedi kimse adına kesilmesi, Allah'ın yedi kişiyi kıyamet gününün gölgesinde gölgelendireceği, Hz. Peygamber'in yedi şeyi emredip yedi şeyi yasakladığı ve helâk edici yedi büyük günahtan sakındırdığı, bazı dua, zikir ve niyaz metinlerinin yedi defa tekrar edilmesinin öğütlenmesi bunların bir kısmını teşkil eder (Wensinck, el-Muʿcem, "sbʿa" md.). Bu arada yedinin katları olan yetmiş, yedi yüz ve yetmiş bin sayılarının çokluk, tekit ve müjde ifadesi konumunda kullanıldığı görülmektedir. Peygamber yetmiş defa af dilese bile Allah'ın münafıkları affetmeyeceği (et-Tevbe 9/80), inkârcıların yetmiş arşın uzunluğunda bir zincire bağlı olarak cehenneme atılacağı (el-Hâkka 69/32), servetlerini Allah yolunda harcayanların durumunun her birinde yüz tane bulunan yedi başağa benzetilmesi (el-Bakara 2/261), Resûl-i Ekrem'in her gün yetmiş defa tövbe ettiğini belirtmesi (Buhârî, "Daʿavât", 3), ümmetinden yüzleri ay gibi parlayan yetmiş bin kişinin cennete gireceği (Buhârî, "Libâs", 18; Müslim, "Îmân", 369-372), Beytülma'mûr'e her gün yetmiş bin melek girdiği ve bunların bir daha geri dönmediği (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 42) şeklindeki ifadeler de bu konuyla ilgilidir.

İslâm tarihinde yedi sayısına özel bir önem veren, onu âlem ve imâmet anlayışlarında temel olarak kabul edip yedili bir sistem benimseyen ve devrî tarih düşüncesine yönelen İsmâiliyye fırkası her peygamberden (nâtık) sonra bir esas (vasî) ve altı imamla bir devrin tamamlandığını, yeni nâtıkla birlikte bir önceki şeriatın neshedilip yeni bir devrin başladığını, bu durumun dünya devam ettiği müddetçe süreceğini iddia etmiştir. İsmâiliyye yedi sayısına değer vermesi ve sistemini bunun üzerine kurması sebebiyle Seb'iyye diye anılmıştır (bk. DEVİR; İSMÂİLİYYE). Günümüzde İsmâiliyye bu isimle anılmasa da düşünce sistemlerinde yedili grup inancı sürmektedir. Batı İran'la Irak'ın bazı bölgelerinde yayılan, eski dinler ve aşırı Şiîlik'ten etkilenmiş bir fırka olan Ehl-i Hakk'ın hemen bütün kollarında yedi sayısına önem verilmekte, Tanrı'nın birbirini takip eden yedi kimseye hulûl ettiğine inanılmaktadır (bk. EHL-i HAK).

Yedi sayısını ve katlarını Ṭardü's-sebʿ ʿan serdi's-sebʿ adlı eserinde ele alan Safedî'nin çalışması yanında İslâmî dönem edebiyatı içinde genellikle Farsça yazılan çok sayıda eserin isminin yedi sayısı ile başladığı görülür. Nizâmî-i Gencevî'nin Heft Peyker'i, Molla Câmî'nin Heft Evreng'i, Hâce Abdullah-ı Ensârî'nin Heft Ḥiṣâr'ı, Hâtifî'nin Heft Manẓar'ı, Zülâlî-i Hânsârî'nin Heft Seyyâre ve Heft Âsiyâb diye de anılan Heft Genc'i, Âgā Ahmed Ali'nin Heft Âsumân'ı, Nev'izâde Atâî'nin Heft Hân'ı, Emîn-i Ahmed-i Râzî'nin Heft İḳlîm'i bu tür eserlerdendir. Ayrıca yedi sayısı halk dilinde birçok atasözü, teşbih ve mecaz ifadelerinde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "sbʿa" md.; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânih (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1938, tür.yer.; Safedî, Ṭardü's-sebʿ ʿan serdi's-sebʿ, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 984, tür.yer.; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 355-356; A. J. Wensinck, "Seb'a", İA, X, 266-267; Annemarie Schimmel, "Sabʿ, Sabʿa", EI² (İng.), VIII, 662-663; A. Shapur Shahbazi, "Haft", EIr., XI, 511-515.

Mustafa Öz

SEBBİH SÛRESİ

(bk. A‘LÂ SÛRESİ).

SEBE

(سبأ)

Yemen’de hüküm süren bir devlet (m.ö. X. yüzyıl öncesi [?]-115).

Adını devletin kurucusu olarak bilinen Sebe b. Yeşcüb b. Ya‘rub b. Kahtân’dan alır. Bu kişinin isminin Abdüşems olduğu, savaşlarda esir ele geçiren ilk Arap

hükümdarı olması ve Yemen’e çok sayıda esir (sebâyâ) getirmesi sebebiyle kendisine Sebe lakabının verildiği söylenir. Bâbil, Horasan ve Mısır’da büyük fetihler gerçekleştirdiği, esir ve ganimetleri bu ülkelerden getirdiği rivayetleri de vardır. Kur’ân-ı Kerîm’de ve Sebe kitâbelerinde Sebe bir toplum adı olarak geçer.

Sebe (Sabâ, Seba) Devleti’nin kuruluş tarihi bilinmemektedir. Bazı araştırmacılar, Sebe b. Yeşcüb’ün Kahtân’dan sonra Yemen Arapları’nın atası sayılmasını ve Kur’ân-ı Kerîm’de sadece onun adının geçmesini delil göstererek bölgede kurulan en eski devletin Sebe olduğunu ileri sürmüş, milâttan önce yaklaşık 2500 yıllarına ait Sumer kitâbelerinde geçen “sâbâ” ve “sâbâm” kelimeleriyle Sebe Devleti’nin kastedilme ihtimalinden hareketle Sebe’nin tarihinin milâttan önce üç binli yıllara uzandığı tahmininde bulunmuştur. Bazıları ise Kuzey Arabistan’dan geldikleri kabul edilen Sebeliler’in Yemen’e Maîn, Katabân ve Hadramut halkından üç yüzyıl sonra milâttan önce 1200 yıllarında göç ettikleri kanaatindedir. Hz. Süleyman’ın zamanını (m.ö. 972-932) dikkate alarak bu devletin milâttan önce X. yüzyıl öncesinde kurulduğunu ileri sürenlerin yanı sıra Sebe’den bahseden kitâbelerin en eskisinin milâttan önce VIII. yüzyıla ait olmasından hareketle kuruluşu IX. yüzyılın ortasına taşıyanlar da vardır. Öte yandan Sebe Devleti’nin komşuları Maîn, Katabân ve Hadramut devletlerinden önce veya sonra kurulduğu konusu hâlâ tartışmalıdır.

O dönemdeki bölge devletlerinden kalan eserler arasında Hz. Süleyman’la Sebe melikesi arasında geçen olaylardan bahseden bir kitâbeye

rastlanmamıştır. Ancak bir Amerika Birleşik Devletleri heyetinin yaptığı kazı çalışmaları sırasında Me'rib'in yaklaşık 40 mil doğusundaki Fâreh vadisinde milâttan önce X. yüzyıla ait kalıntılar bulunmuştur (Ahmed Hüseyin Şerefeddin, s. 72-73). Sebe Devleti'nden ilk defa VIII. yüzyılın ortalarına ait Asur kitâbelerinde açıkça söz edilmiştir. Bu hususta bilinen ilk kitâbede Sebe hükümdarının (mukarrib) Asur Kralı III. Tiglath-pileser'e (m.ö. 745-727) altın, deve, kıymetli taşlar ve baharat cinsinden vergi ödediği belirtilir. Daha sonraki kitâbelerde bu verginin II. Sargon'a (m.ö. 721-705) ve sonraki hükümdarlara verildiği zikredilir. Asur fetihleri Yemen'e ulaşmadığına göre bu verginin Sebe kervanlarının Akdeniz kıyılarındaki şehirlere ve özellikle zamanın önemli bir ticaret merkezi olan Gazze'ye geçmesine izin verilmesi için ödendiği düşünülmektedir. Yunan edebiyatında Yemen'e yapılan en eski atıf Theophrastos'un (ö. m.ö. 288) eserinde mevcut olup burada Yemen'deki üç devlet ve bölgedeki gelişmişlik hakkında bilgi verilmiştir. Onu Yemen'i dört topluma ayıran Eratosthenes (ö. m.ö. 196) takip eder. Strabon da Sebeliler'in sosyal ve ekonomik durumlarına dair bilgi aktarmış, başşehirlerinin Maryaba (Me'rib) olduğunu söylemiştir.

Ahd-i Atîk'te Sebe (Şeba) halkının kökeni hakkında bilgi verilmekte (Tekvîn, 9/7, 32), Sebe kraliçesinin Hz. Süleyman'ı görmek ve peygamber olup olmadığını anlamak için baharat, altın ve kıymetli taşlardan oluşan hediyelerle birlikte Kudüs'e geldiği, ziyareti sırasında ona iman ettiği ve kendisine verilen hediyelerle ülkesine döndüğü bildirilmektedir (I. Krallar, 10/1-13; II. Târihler, 9/1-9, 12). Ayrıca Sebe, Suriye ve Mısır'a güzel kokulu bitkiler satan, bilhassa günlük temin eden ve buralara altın ve kıymetli taşlar ihraç eden bir toplum olarak gösterilmektedir (Mezmurlar, 72/15; Hezekiel, 27/22-23, 38/13; Eremya, 6/20; Eyub, 6/19).

Kur'ân-ı Kerîm'de iki sûrede Sebe'den söz edilir. Neml sûresinde (27/20-44) danışma meclisi bulunan bir kadın hükümdarın yönettiği Sebe'nin zengin ve güçlü bir ülke olduğu, halkının güneşe taptığı, Hz. Süleyman'ın bu melikeye elçi göndererek onu ve halkını müslüman olmaya çağırdığı, meseleyi barış yoluyla halletmeye çalışan melikenin Kudüs'e gidip Süleyman'la bizzat görüştüğü ve bu görüşme sırasında onun cismanî ve ruhanî gücü karşısında gerçek bir peygamber olduğunu anlayıp kendisine iman ettiği ve hâkimiyetini tanıdığı anlatılır. Tarih ve tefsir kaynaklarında

Hz. Süleyman'ın onunla evlendiği veya Hemdân melikiyle evlendirip görevinde bıraktığına dair rivayetler yer alır (bk. BELKIS). Adını bu toplumdan alan Sebe' sûresinde ise (34/15-21) maddî refaha sahip güçlü Sebe toplumunun bunca nimete rağmen şeytana uyup Allah'a kulluktan yüz çevirdiği ve bu sebeple büyük bir sel felâketiyle (Arim seli) cezalandırıldığı, verimli arazilerinin çorak topraklara, türlü nimetlerin mahrumiyetlere dönüştüğü belirtilmektedir. Tarihçiler, seddin yıkıldığı zaman hususunda milâttan önce IV. yüzyıl ile milâdî VI. yüzyıl arasında değişen tarihler vermektedir. Bu farklılık felâketin muhtelif zamanlarda tekrarlanmış olmasıyla da açıklanabilir (bk. ARİM).

Tarihçiler Sebe Devleti'ni iki döneme ayırır. Mukarribler Dönemi (m.ö. ? - m.ö. 650). Hükümdarların "mukarrib" unvanı taşıdığı, Sebe'nin Maîn ile çağdaş olduğu bu dönemde ülkenin sınırları kuzeyde Maîn, güneyde ve güneybatıda Katabân, doğuda Hadramut topraklarına, doğuda ve güneyde ise denize ulaşıyordu. Mukarrib unvanının ilâhlara kurban takdim etmekle alâkalı olduğu, kralın ilâhenin mümessili veya onunla insanlar arasında vasıta sayıldığı kabul edilir. Buna göre Sebe meliki dinî ve siyasî erki birleştiren rahip-kraldır. Bu unvanla bilinen, ilk barajları yaptırarak ziraatı geliştiren ve Me'rib'in batısında bir günlük mesafedeki Sirvâh'ı başşehir edinen ilk hükümdarın milâttan önce X. yüzyılın son çeyreğinde hüküm sürdüğü tahmin edilir. Çok sayıdaki Sebe kitâbesinde Mukarribler döneminde hüküm süren yirmi civarında hükümdarın adı tesbit edilmiştir. Ancak kitâbelerde onların iktidar süreleri belirtilmediği için bu dönemin toplam süresi iki ile üç asır arasında tahmin edilir (Cevâd Ali, II, 269; birinci ve ikinci dönem Sebe hükümdarlarının isimleri ve saltanat süreleri hakkında Fritz Hommel, Rhodokanakis, Philby ve Rycmans tarafından hazırlanan farklı listeler için bk. a.g.e., II, 306-314, 347-352). İsimleri bilinen Sebe hükümdarlarının üçüncüsünün zamanında milâttan önce 740 yılı civarında komşularıyla başlayan savaşlar, "mukarribü Sebe" unvanı taşıyan hükümdarların sonuncusu ve melik unvanı taşıyanların birincisi olan Kariba-il Vitar zamanında şiddetlenmiş ve Sebe'nin üstünlüğüyle sona ermiştir. Me'rib'in batısında kalan harabeler arasındaki başşehir Sirvâh'ta hüküm sürdükleri bu dönemin en görkemli binası ay ilâhına ait Almakah Tapınağı'dır. Bu mâbedin Belkıs'ın köşkü olması ihtimali üzerinde durulduğu gibi Mukarribler döneminin ilk yıllarında yapıldığı da söylenir. Bir kitâbede mâbedin çevre duvarının en eski hükümdarlardan Yada'-il

tarafından inşa ettirildiği belirtilir. Günümüze ulaşan duvarlarında müsnet yazı kitâbeleri bulunan saray ve köşk kalıntıları ülkenin maddî refahını göstermektedir. Her yönden dağlarla kaplı Sirvâh vadisinde yapılan büyük baraj da önemlidir. Her yerleşim biriminin veya kabilenin, kendilerini koruduğuna ve birliklerini sağladığına inandıkları özel tanrısı vardı. Şehrin veya kabilenin büyüğü devlete ve tanrılara ait vergileri alır ve asker toplama görevini yürütürdü.

Melikler Dönemi (m.ö. 650-115). Mukarriblerin sonuncusu ve meliklerin ilki olan Kariba-il Vitar saltanatının ilk yıllarında komşuları Maîn, Katabân ve Hadramut hükümdarlarıyla şiddetli savaşlar yapmış ve onları itaat altına alıp ülkesinin sınırlarını genişleterek Yemen bölgesinin tamamına hâkim olmuştur. Bu zaferlerinin ardından ülkenin genişlediğini gösteren "melikü Sebe" unvanını alarak aynı zamanda devlet başkanının din adamlığı vasfından soyutlandığı Melikler dönemini başlatmıştır. Kariba-il Vitar, zafer kitâbesi olarak bilinen Sirvâh Mâbedi'nin cephe duvarındaki mermer kitâbesinde savaş ve zaferlerini, sulama işlerindeki hizmetlerini, yaptırdığı barajları, diktirdiği hurma bahçelerini anlatmış, itaat altına aldığı hükümdarların ve ele geçirdiği bölgelerin isimlerini yazdırmıştır. Diğer bir kitâbede de zaferlerin ardından gerçekleştirilen imar faaliyetleri, bazı şehirlerin surla çevrilmesi, Me'rib Seddi'nden dağılan kanalların tanzimi, yaptırılan saray ve köşkler tanıtılır. Onun oğlu Yeda el-Beyyin'in, devlete ödeyecekleri bir vergi ve askerî hizmet karşılığında toprakları kabilelere tahsis ederek vergi ve asker toplama işini kabile reislerine bıraktığı zikredilmektedir (a.g.e., II, 161, 166).

Milâttan önce V. yüzyıldan sonra Hemdân kabilesi etkili olmaya başlamış, ülkede çıkan karışıklıklar Reydânlılar, Hadramutlular, Katabânlılar ve Himyerîler'i harekete geçirmiştir. Hânedan mensupları arasındaki ihtilâflar yüzünden çıkan iç savaşlar sıkıntıları daha da arttırmıştır. Milâttan önce II. yüzyılın ortalarında iktidarı ele geçiren Hâşidîler çeyrek asır hüküm sürebilmiş, Sebeliler tahtlarını geri almayı başarmışlarsa da ancak on yıl daha dayanabilmişlerdir. Bu defa Sebeliler'in akrabalarından olan Himyerî kabilesinin lideri Yeşerha b. Yahdup Sebe'yi ele geçirmiş ve melikü Sebe ve Zû Reydân unvanıyla Himyerî Devleti'ni kurmuştur (m.ö. 115). Böylece yaklaşık beş yüzyıl devam eden Sebe Devleti Melikler dönemi de sona ermiştir.

Eski coğrafyacılar Sebeliler'in kalabalık bir toplum olduklarını, verimli topraklara sahip bulunduklarını, güzel kokulu bitkiler yetiştirdiklerini, ticarette ve ziraatta ilerlediklerini zikrederler. Mevsimlik rüzgârları iyi bilen Sebe ticaret filosu Hindistan'la ticareti tekeline almıştı. Hindistan, Çin, Somali ve Sumatra'dan getirilen mallar Uman sahilinde boşaltılıp Sebe kervanları tarafından Kızıldeniz'e, oradan Mısır, Suriye ve Filistin'e taşınırdı. Mısır piramitlerinin buhur ihtiyacı buradan karşılanırdı. Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edildiği gibi Sebe toplumu son derece gelişmişti. San'a'nın doğusunda geniş ve yüksek bir ova üzerinde ticaret yollarının kavşağında bulunan Me'rib, Arabistan'ın güneyinde ilk defa kurulan ve bölgenin tamamını egemenlik altına alan güçlü bir devletin başşehri olmanın yanı sıra Sebe medeniyetinin en önemli merkeziydi. Ülkelerarası ticaretteki başarıları ve meşhur barajları sayesinde geliştirdikleri ziraatçılıkla büyük servetler edinen Sebe hükümdarları başta Me'rib olmak üzere Necran, Gurâb ve Nakbülhucre gibi büyük şehirlerde kalıntıları günümüze ulaşan çok sayıda saray, köşk, mâbed ve kale inşa etmişler, şehirlerin etrafını surlarla çevirmişlerdir. Diğer mimari eserler yanında Me'rib Barajı mühendislik alanında gelişmişliğin bir sembolüdür. Sedden bahseden en eski kitâbeler 623 yılına aittir. Me'rib'de bulunan Evâm (Avvâm) Mâbedi halk tarafından Mahrem Belkıs adıyla bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekvaʿ el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 65, 220-221, 359-365; Mesʿûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 180, 183, 192; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, el-Yemen ʿabre't-târîḫ, Âbidîn 1384/1964, s. 67-80, 90-153; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 258-352; Neşet Çağatay, İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, Ankara 1971, s. 14-17; J. Ryckmans, "Some Remarks on the Late Sabaean Inscriptions", Sources for the History of Arabia (ed. Abdurrahman Tayyib el-Ensârî v.dğr.), Riyad 1399/1979, I, 57-68; A. F. L. Beeston, "Some Features of Social Structure in Saba", a.e., I, 115-124; a.mlf., "Women in Saba", Arabian and Islamic Studies (ed. R. Bidwell - G. R.

Simith), London 1983, I, 7-13; a.mlf., “Sabaʾ”, EI² (İng.), VIII, 663-664; Hitti, İslâm Tarihi, I, 79-87; M. Abdülkādir Bâfakīh, Târîḫu’l-Yemeni’l-ḳadîm, Beyrut 1985, s. 51-164; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, I, 42-46; M. Yahyâ el-Haddâd, et-Târîḫu’l-ʿâm li’l-Yemen, Beyrut 1407/1986, I, 217-251; Tevfîk Burrû, Târîḫu’l-ʿArabi’l-ḳadîm, Dımaşk 1988, s. 72-79; Cemâl Abdülhâdî M. Mes‘ûd - Vefâ M. Rif‘at Cum‘a, Cezîretü’l-ʿArab, Mansûre 1410/1990, I, 79-136; Adnan Tersîsî, Bilâdü Sebeʾ ve ḥaḍârâtü’l-ʿArabi’l-ûlâ, Beyrut 1410/ 1990, s. 68-76; M. Zebâre, el-Enbâʾ ʿan Devleti Belḳīs ve Sebeʾ, [baskı yeri yok] 1404/1984 (ed-Dârü’l-Yemeniyye), s. 9-16; Abdullah Hasan eş-Şeybe, Dirâsât fî târîḫi’l-Yemeni’l-ḳadîm, Tâiz 1999-2000, s. 12-23, 53-70, 96-100, 285-340; Hamîd b. İbrâhim el-Mezrû‘, “Naḳş teʾsîsî li’l-Meliki’s-Sebeʾî Kerib İl Vitâr Yühniʿm”, ed-Dâre, XXX/1, Riyad 1424/2004, s. 119-123; J. Tkatsch, “Seba”, İA, X, 267-288; Casim Avcı, “Me’rib”, DİA, XXIX, 187-188; Gus W. van Beek, “Marib”, The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, III, 417-419; Şükrân Harputlî, “Sebeʾ”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 646-648.

İsmail Yiğit

SEBE’ SÛRESİ

(سورة سبأ)

Kur’ân-ı Kerîm’in otuz dördüncü sûresi.

Mekke döneminde Lokmân sûresinden sonra nâzil olmuştur. 6. âyetinin Medine’de indiği görüşü taraftar bulmamıştır (Kurtubî, XIV, 166). Adını 15. âyette geçen Sebe’den alır. Elli dört âyet olup fâsılası “ب، د، ر، ظ، ل، م، ن” harfleridir. Nüzûl sebebi olarak Ebû Süfyân’ın ölümden sonraki ebedî hayatı ve kötülerin azaba mâruz kalacağı gerçeğini inkâr edişi zikredilirse de (Ebû Hayyân el-Endelüsî, VII, 256) bunun Ebû Süfyân’a has bir tavır olmadığı dikkate alındığında Hz. Peygamber’in muhataplarının Allah’ın birliğini ve âhiret hayatının varlığını inkâr konusunda katı bir tutum sergilemeleri şeklinde genel bir nüzûl sebebinden söz etmek daha uygun olur. Mekke döneminin ikinci yarısında indiği tahmin edilen Sebe’ sûresinin temel konusunun, Allah’ın birliğine ve âhiret inancına davetten ibaret olduğu söylenebilir. Sûrede tevhid ilkesini pekiştirmek için yer yer çok tanrı inancı eleştirilmekte ve Allah’ın dünya hayatında lutfettiği hükümranlık ve refah gibi nimetlerin geçiciliğine dikkat çekilmektedir.

Sûrenin muhtevasını dört bölüm halinde ele almak mümkündür. Bütün evrenin sahibi olup sözleri ve fiilleri yerli yerinde bulunan, her şeyin iç yüzünü bilen, merhametli ve bağışlayıcı Allah’a hamd ve senâyı içeren giriş niteliğindeki ilk iki âyetten sonra birinci bölümde inkârcılıkta direnenlerin âhiret hayatını kabullenemedikleri belirtilir. Onlara göre dünyanın düzeni bozulmayacak, çürüyüp parçalara ayrılan bedenin yeniden hayata kavuşturulması mümkün olmayacaktır. Bunun gerçekleşeceğini ileri süren kişi ya Allah adına yalan söylemekte veya cinnete yakalanmış bulunmaktadır. Buna karşılık âyetlerde kıyametin mutlaka kopacağı ve bu dünyada yapılanların karşılığının görüleceği âhiret hayatının başlayacağı haber verilmekte, aslında insanın evrene yönelik dikkatli bir bakışla bunu mümkün göreceği ifade edilmektedir (âyet: 3-9).

İkinci bölümde dünyada kendilerine egemenlik, üstünlük ve refah lutfedilen

iyi kullarla âsi kullardan bazı örnekler verilmiştir. Burada önce Hz. Dâvûd’a bağışlanan mânevî imtiyazlara, bunun yanında demirin onun elinde yumuşamasına, rüzgârın ve cinlerin Hz. Süleymanın emrine verilmesine, fakat bu fâni nimetlerin ölümle

son bulduğuna değinilmiştir. Ardından Arap yarımadasında meşhur olan Sebe (Krallığı) halkının müreffeh hayatı kısaca tasvir edilmiş, ancak gerçeğe boyun eğmekten yüz çevirmeleri üzerine sel felâketiyle helâk edilip efsane haline getirildiği belirtilmiştir (âyet: 10-21; ayrıca bk. SEBE).

Üçüncü bölümün girişinde tevhid inancının karşıtı olan şirk telakkisinin mâkul ve tutarlı bir dayanağının bulunmadığı, Resûlullah’ın bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı bir elçi olarak gönderildiği belirtilir (âyet: 21-28). Ardından tekrar âhiret hayatının varlığına geçilir. Kur’an’a da ondan önceki ilâhî kitaplara da inanmayan ve bu yolla hem kendilerine hem de etki alanları içinde bulunan insanlara zulmeden kişilerin âhiretteki acıklı halleri etkileyenler-etkilenenler (müstekbir-müstaz‘af) kavramları çerçevesinde tasvir edilir. Daha sonra iman ve makbul davranışların eşlik etmediği mal ve evlât zenginliğinin kişiyi kurtuluşa eriştirmeyeceği ve Allah’a yaklaştıramayacağı vurgulanır, ayrıca çok tanrı inancı bir defa daha eleştirilir (âyet: 29-42).

Sebe’ sûresinin son bölümünde bir anlamda önceki âyetlerde yer alan uyarıların ve ibret verici örneklerin hedefini teşkil eden Hz. Peygamber dönemi müşriklerine hitap edilmektedir. Bunlar Resûlullah’ı atalarının dinini bozmak isteyen, kendisinin düzenlediği bir metni Allah’a nisbet eden biri, Kur’an’ı da büyüleyici bir söz olarak nitelemiştir. Halbuki onlar daha önce ne ilâhî bir kitap okumuş ne de bir peygamberle karşılaşmışlardı. Bu Câhiliye zihniyetine karşı Resûl-i Ekrem’e şu cevabı vermesi emredilir: “Size tek bir öğüt vereceğim: İster başkalarıyla birlikte ister yalnız başınıza Allah’ın huzurunda bulunduğunuzun bilinci içinde derin derin düşünün, o zaman arkadaşınızda (Muhammed) hiçbir ruhî bozukluğun bulunmadığını anlayacaksınız” (âyet: 46). Hz. Peygamber’e ayrıca, risâlet görevine karşılık hiçbir bedel talep etmediğini ve hakkın eninde sonunda üstün geleceğini muhataplarına bildirmesi emredilmiştir (âyet: 43-50). Sûre, gerçeği inkâr edenlerin kıyamet gününde korku ve telâş içinde ilâhî vahye inandıklarını söyleyeceklerini, fakat bunun kendilerine bir fayda

sağlamayacağını belirten âyetlerle sona ermektedir.

Hz. Peygamber’in Sebe’ sûresinin de içinde yer aldığı otuz kadar sûre (mesânî) hakkında, “Bana İncil yerine bu sûreler verilmiştir” dediği nakledilmiştir (İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 224-227, 292). “Bütün resul ve nebîler Sebe’ sûresini okuyan kimsenin kıyamette dostu ve arkadaşı olacaktır” meâlinde Resûl-i Ekrem’e nisbet edilen hadisin (Zemahşerî, IV, 594; Beyzâvî, III, 415) mevzû olduğu belirtilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 720). Şerefeddin Ali er-Râcihî tarafından Sebe’ ve Fâtır sûrelerinin dil özellikleri üzerine bir çalışma yapılmıştır (ed-Dersü’l-luġavî fî sûretey Sebeʾ ve Fâṭır, İskenderiye 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 34/2; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 594; İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muḥarrerü’l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 404; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1408/1988, XIV, 166; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 415; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ, Kahire 1328-29/1910 → [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü’l-fikr), VII, 256, 257; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/ 1987, II, 720; Elmalılı, Hak Dini, V, 3937; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Fezâʾilü süveri’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 224-227, 292.

Bekir Topaloğlu

SEBEİYYE

(السبئيّة)

Abdullah b. Sebe'ye nisbet edilen ve Hz. Ali'nin ilâhlığı, ölümsüzlüğü, Hz. Peygamber tarafından vasî tayin edildiği, ölmeyip geri döneceği gibi düşünceler ileri süren aşırı bir fırka

(bk. ABDULLAH b. SEBE).

SEBEP

(السبب)

Aruz tef‘ilelerinde ikisi de harekeli veya ilki harekeli, ikincisi sâkin olan iki harften oluşan birim

(bk. ARÛZ).

SEBEP

(السبب)

Bir olayın gerçek sebebi; bir şeyi etkileyen, oluşturan, meydana getiren âmil, illet anlamında felsefe terimi

(bk. DETERMİNİZM; İLLİYYET).

SEBEP

(السبب)

Varlığı ve yokluğu şer‘î hükmün varlığına ve yokluğuna alâmet kılınan durum, nitelik anlamında fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “yol, ip, kendisiyle herhangi bir maksada ulaşılan vasıta; şefaatçi” anlamlarına gelen sebeb (çoğulu esbâb) (Lisânü’l-ʿArab, “sbb” md.; Tehânevî, I, 626), fıkıh usulü terimi olarak şâriin varlığını hükmün varlığına ve yokluğunu hükmün yokluğuna alâmet kıldığı durumu / niteliği ifade eder. Sebep kelimesi tekil ve çoğul olarak Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde sözlük anlamlarıyla geçer; bazı hadislerde “akrabalık bağı” mânasında kullanılır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “sbb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “sbb” md.).

Gazzâlî, sebebin illet ve şarta eklenecek müstakil bir cins (bunların paralelinde ayrı bir tümel kavram) olarak düşünülmemesi gerektiğini belirttikten sonra sebebin kök anlamıyla terim anlamı arasındaki bağı şöyle açıklar: Sebebin dildeki asıl anlamı “ip” ve “yol”dur. Kuyudan su ancak iple çekilebilir; fakat suyu elde etmeyi sağlayan ip değil su çekme fiilidir, bu fiil ise ancak ip sayesinde gerçekleşebilmektedir (krş. Debûsî, s. 371). Yine yol olmadan gidilmek istenen beldeye ulaşılamaz, fakat oraya ulaşma yolla değil yolda seyretme ile (yürüme vb. fiil) mümkündür, seyir ise ancak yol sayesinde gerçekleşmektedir. İp ve yolun ulaşılmak istenen hedefe / sonuca (maksûd) nisbeti budur ve maksûda nisbeti bu konumda olan her şeye sebep adı verilmiştir (Şifâʾü’l-ġalîl, s. 276).

Fıkıh usulünde vaz‘î hükmün kısımları arasında incelenen sebep için değişik tanımlar yapılmıştır. Yaygın biçimde zikredilen tanımlardan biri de şudur: “Şâriin hükme emâre kıldığı zâhir ve munzabıt mâna / vasıf”. Zâhir ile objektif, munzabıt ile olaydan olaya, kişiden kişiye değişmeyen bir vasıf olması kastedilir. Usul âlimlerinin sebebi illetle ilişkisine göre tanımlarken iki yöntem izledikleri görülür. Bunlardan birincisine göre, hükümle hükmün kendisine

bağlandığı vasıf arasında aklen bir uygunluk bağının (münâsebe) kurulup kurulamaması ölçü alınmaksızın hükmün varlığına ve yokluğuna alâmet kılınan durum / vasıf sebep adını alır ve illeti de kapsar. Diğer anlayışa göre, sebepte hükümle onun kendisine bağlandığı vasıf arasında aklın kavrayabileceği bir uygunluk bağı yoktur ve illeti kapsamaz. Birinci yaklaşıma göre her illet sebeptir, fakat her sebep illet değildir. Meselâ yolculuk hali (sefer), ramazanda oruçla yükümlü kişinin orucunu erteleyebilmesi hükmünün kendisine bağlandığı bir sebep olup bununla hüküm arasında aklın kavrayabileceği bir uygunluk bağı vardır; zira yolculuk durumunda genellikle meşakkat bulunur ve buna böyle bir kolaylık hükmü bağlanmasının uygun olduğu akılla kavranabilir. Şu halde buna hem sebep hem de illet denebilir. Aynı şekilde şarabın haram kılınmasının sebebi onun sarhoş edicilik özelliğine sahip olmasıdır; bu özelliğin kişinin zihin sağlığını olumsuz etkilediği ve birçok kötülüğe yol açtığı bilindiğinden bu vasıfla yasaklık hükmü arasında uygunluk bağı bulunduğu açıktır. Dolayısıyla buna sebep denebileceği gibi illet de denebilir. Halbuki orucun farz olmasına alâmet kılınan ramazan hilâlinin görülmesi sadece sebep olarak adlandırılabilir, buna illet denemez; zira akıl bu farîzanın niçin bu ayın görülmesine bağlandığını kavrayamaz. İkinci yaklaşıma göre sebep ve illet farklı içeriğe sahip kavramlar olup birbirinin yerine kullanılamaz. Buna göre yolculuk hali ve sarhoş etme özelliği yalnız illet, ramazan hilâlinin görülmesi yalnız sebep olarak adlandırılabilir.

Fıkıh usulünde sebep kavramı etrafındaki tartışmaların temelini hükümlerin baştan itibaren sebeplere bağlı olup olmadığı meselesi oluşturur. Her ne kadar bu tartışmalarda hükümlerin sebeplerinden söz edilirse de asıl kastedilen bizâtihi hükümler değil hükme konu olan fiillerdir (mahkûm bih). Dolayısıyla bu kullanımda bir mecaz veya örfî bir hakikatin söz konusu olduğu görülür. Hükümlerin sebepleri tamlamasında sebeple kastedilen de zâhiren hükmün kendisine bağlandığı durum / vasıf olup yukarıda sözü edilen uygunluk bağının kurulabildiği ve kurulamadığı, yani illet olarak nitelenebilecek ve nitelenemeyecek halleri kapsar. Usul âlimleri, bütün varlık ve olaylarda gerçek müessirin Allah Teâlâ olduğu noktasında fikir birliği içinde olmakla birlikte zâhirî bakımdan hükümlerin sebeplere nisbet edilip edilemeyeceği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konudaki görüşleri üç eğilim içinde birleştirmek mümkündür. a) Birinci eğilime göre ibadetler dahil olmak üzere bütün şer‘î hükümler sebeplere

bağlanmıştır. Hanefîler'in çoğunluğu ve bazı Şâfiîler ile kelâmcıların çoğunluğu bu kanaattedir. Ancak bu eğilime sahip usulcüler, hükümlerin sebeplere bağlanmış olmasıyla ne kastedildiği konusunda daha çok illet terimini esas alarak "te'sîr" kavramı etrafında değişik izahlar yaparlar. Bu konuda en belirgin yaklaşımlardan biri Mu'tezile usulcülerinin çoğunluğunca benimsenen, sebebin hüküm üzerinde bizâtihi müessir sayılması anlayışıdır. Fakat bu, Allah'ın onda yarattığı potansiyel güç vasıtasıyla etkili olması anlamında olup bağımsız müessir anlamında değildir. Bu izah ve tartışmalar üzerinde, fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü (hüsün ve kubuh) akılla idrak etmenin mümkün olup olmadığı ve bu idrake hüküm bağlanıp bağlanmayacağı meselesiyle ilgili yaklaşımların önemli bir etkiye sahip olduğu açıktır. Eş'arî çizgisinde bir âlim olan Gazzâlî'nin bu konuda orta bir yol önerdiği görülür. Ona göre akıl fiillerin iyiliğini veya kötülüğünü idrak edebilecek donanıma sahiptir, fakat bu idrake doğrudan hüküm bağlanamaz, hüküm mercii Allah olup onun muhtar iradesini sınırlandırıcı bir teori kabul edilemez; dolayısıyla sebebin bizâtihi hükme müessir olduğu, yani Allah'ın sebeplerde potansiyel güç yarattığı değil bu sebepler vasıtasıyla hükme müessir olduğu, evrende yarattığı normal akış içinde sebepleri sonuçlara bağladığı söylenmelidir. b) İkinci eğilim hükümlerin sebeplere bağlı sayılmasını temelden reddeder. Bu görüşte olanlara göre hükümler delillerinden elde edilir, hükümlerin meydana gelmesinde sebeplerin etkisi yoktur, müessir sadece Allah'tır; ancak "hükümlerin bilinmesini sağlayan alâmet / emâre" anlamında sebepten söz edilebilir. Ramazan hilâlinin görülmesinin orucun farziyetine, kasten adam öldürme fiilinin kātile ceza uygulanmasının gerekliliğine, başkasının malını haksız yere itlâf etme eyleminin eylem sahibini tazminle yükümlü tutmaya müessir olduğu değil, ancak Allah'ın bu durum ve eylemlere belirtilen hükümlerin verilmesini gerekli kıldığı, yani onları hükümlerin bilinmesine emâre yaptığı söylenebilir. Kelâmda Eş'ariyye çizgisini benimseyen birçok Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihi ile Zâhirîler bu görüştedir. c) Üçüncü eğilime göre ibadetler dışındaki şer'î hükümler sebeplere bağlanmış olup ibadetler ancak Allah Teâlâ'nın hitabına ve gerekli kılmasına izâfe edilebilir. Eş'arîler'in çoğunluğu bu görüştedir. Bu konudaki tartışmaların sonuçta, Allah'ın dünya hükümlerini kendi ilmine değil belirli sebeplere veya delillere bağladığı hususunu vurgulama amacı taşıdığı, sebeplere bağlılık fikrini vurgulayanların bunun kabul edilmemesinin dinî hükümleri ve sorumluluk ilkesini anlamsız hale getireceği endişesine ağırlık verdikleri

söylenebilir. Şâriin hükmün sebebini göstermiş olmasının şer‘î bir hüküm diye nitelenip nitelenmeyeceği “hıccü’l-beyt” (Beytullah’ı haccetme), “keffâretü’l-katl” (adam öldürme kefâreti) gibi anlatımlarda olduğu gibi hükmün sebebe izâfe edilmesinin sebebi bilmeyi sağlayan bir yol sayılıp sayılmayacağı gibi meseleler de genellikle bu bağlamda geniş biçimde tartışılmıştır. Tek tek ibadet hükümlerinin sebepleri incelenirken Hanefîler’in mütekaddimîn ve müteahhirîn âlimleri arasında şöyle bir yaklaşım farklılığının bulunduğu görülür: Mütekaddimîn âlimleri Allah’ın, kuluna hükme konu olan fiille ilgili nimetini veya nimete şükür görevinin bulunmasını sebep olarak nitelerken müteahhirîn âlimleri bunu temelde reddetmemekle birlikte her bir hükümle ilgili somut göstergeleri sebep olarak anma yolunu izlemişlerdir. Meselâ mütekaddimînin anlayışına göre zekâtın vücûb sebebi Allah’ın kuluna lutfettiği zenginlik nimeti (veya bu nimete şükür görevinin bulunması) iken müteahhirîne göre nisab miktarı mala sahip olmaktır (Serahsî, I, 100-110; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 284-292; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, I, 189-278). Hükümlerin sebeplere nisbeti çerçevesinde ele alınan konulardan biri de hükümlerde sebeplerin şeklinin mi (sûret) yoksa özünün mü (mâna) dikkate alınacağı meselesi olup Zencânî, Hanefîler’in birinci, İmam Şâfiî’nin ikinci bakış açısını esas aldığını ve bu husustaki anlayış farklılığının özellikle bu iki çevre arasındaki bir çok fürû-i fıkıh ihtilâfının usulî temelini oluşturduğunu söyler (örnekler için bk. Taḫrîcü’l-fürûʿ, s. 299-302).

Yakın / İlgili Kavramlarla Karşılaştırma. Usul âlimleri sebep konusunu ele alırken öncelikle fıkıh usulünde sebep kavramı ile şer‘î sebebin kastedildiğine, aklen sonucundan ayrı düşünülemeyen ve varlığı sonucunu gerekli kılan aklî sebeple tabiat kanunları gereği tekerrür ettikçe sonucu da tekerrür eden tabii sebepten farklı olduğuna dikkat çekerler. Sebeple bazı yakın kavramlar arasında yapılan mukayeseler şöylece özetlenebilir:
Hikmet. Bu konudaki mukayeseyi hikmetin iki farklı mânasına göre yapmak uygun olur. 1. “Hükmün konulma gerekçesi veya bununla

amaçlanan gaye” anlamı esas alınırsa hikmet şu noktalarda sebepten farklılık gösterir: a) Sebebin hükmün konmasına etkisi olmadığı gibi korunmak istenen menfaat anlamı da yoktur. Bu farkı belirtmek üzere Molla Fenârî sebebi “es-sebebü’l-fâilî”, hikmeti “es-sebebü’l-gāî” şeklinde isimlendirir. Meselâ adam öldürme fiilinin cezalandırılması hükmünün

sebebi kasten öldürme, hikmeti ise bununla elde edilecek yarar yani canın korunmasıdır. b) Hüküm sebepten sonradır, ona bağlanır; hikmet ise hükümden sonradır ve ona bağlanır, yani dolaylı biçimde hikmet sebebe bağlıdır. 2. Hükmün konmasına uygun düşen vasıf mânasıyla hikmet şu noktalarda sebepten farklılık gösterir: a) Sebebin objektif (zâhir) ve istikrarlı (munzabıt) bir vasıf olması gerekir; hikmet ise -bazı durumlarda bu özelliklerde olduğunu söyleyen görüş bir yana-böyle değildir; b) Hüküm varlık ve yokluk bakımından sebebe bağlıdır, oysa hikmet böyle değildir; bazan hikmet olmadığı halde hüküm vardır, bazan hikmet bulunduğu halde hüküm yoktur. c) Sebeple ona bağlanan hüküm arasında açık bir uygunluk bağı bulunabileceği gibi bazan bulunmayabilir. Fakat hikmetle hüküm arasında açık bir uygunluk bağının bulunması şarttır, zira bu mânadan / gayeden dolayı hüküm teşrî‘ kılınmıştır (Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, II, 7-24). Rükün. “Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan unsuru / unsurları “şeklinde tanımlanan rükünle fıkıh usulünde bir ibadet, hukukî fiil veya işlemin unsuru veya unsurlarının kastedildiği dikkate alındığında sebeple rükün arasında varlık ve yokluğu etkileme açısından benzerlik bulunduğu söylenebilirse de gerçekte birincisinde hükme konu fiilin kendisine bağlandığı durum / vasıf söz konusu iken ikincisinde bizâtihi o fiilin mahiyetinin teşekkülünden söz edilmektedir. Şart. “Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte onun yapısından bir parça teşkil etmeyen iş veya vasıf” anlamına gelen şart fıkıh usulünde bir ibadet, hukukî fiil veya işlemin gereklerini belirtme noktasında rükünle birleşirken hükme konu fiilin mahiyetinden bir parça teşkil etmeme yönüyle ondan ayrılır. Usul eserlerinde şart ile sebep arasında varlık ve yokluğu etkileme bakımından benzerlik bulunduğu düşünülebileceğinden hareketle bunların birçok noktada birbirinden ayrıldığına dair açıklamalar yapılır (Abdülazîz el-Buhârî, IV, 337-372); ancak -rükün-sebep mukayesesinde belirtildiği gibi- şartta da hükme konu olan fiilin şer‘an aranan gereklerinin söz konusu olduğu dikkate alınırsa “hükmün kendisine bağlandığı durum / vasıf” anlamındaki sebeple aralarında zaten temel bir fark olduğu açıktır. Mâni‘. “Varlığı sebebin gerçekleşmemesini veya sebebe hüküm bağlanmamasını gerektiren durum” anlamına geldiği göz önüne alınırsa mâni‘ ile sebep arasında yakın bir ilişkinin bulunduğu görülür. Şöyle ki, mâniin birinci türü bizâtihi sebebin varlığını olumsuz biçimde etkilemektedir. Meselâ kişinin nisab miktarı malı bulunsa da bunu nisabın altına düşürecek kadar borcunun olması zekâtın vücûb sebebi olan nisabı engellemektedir. İkinci türü ise

sebep bulunsa bile ilgili olay bakımından müsebbebini (hüküm) engellemektedir. Meselâ belirli düzeyde kan hısımlığı miras hükmünün sebebidir; ancak bu sebep ve miras için gereken şartlar bulunsa da eğer vâris mûrisini öldürmüşse mirasçı olamaz. Alâmet. “Hükmü gösteren, ancak hükmün varlığını veya vücûbunu gösterme ya da hükme ulaştırma özelliği olmayan emâre” şeklinde tanımlanır. Meselâ intikal tekbirleri bir rükünden diğerine geçişi, ezan cemaatle namazın kılınacağını gösterir; fakat bir hükme tesir etmesi, bir hükmün vücûbunu göstermesi veya ona ulaştırması söz konusu değildir. Ancak bu mukayeselerde sırf alâmetin incelendiğine, “şart” anlamında alâmet, “illet” anlamında alâmet kavramlarının ayrı düşünülmesi gerektiğine dikkat edilmelidir (Serahsî, II, 320-332; Molla Fenârî, I, 240-261).

Sebebin Kısımları. Fıkıh usulü eserlerinde sebep değişik açılardan ayırımlara tâbi tutulmuştur. Bunların başlıcaları şöylece özetlenebilir: 1. Kavramsal içeriği bakımından. Bu ayırım özellikle Hanefî usulcülerince geniş biçimde işlenmiştir. Hakiki sebep, illet anlamında sebep, mecazi sebep ve illet şüphesi taşıyan sebep şeklinde başlıca dört terimin kullanıldığı bu incelemeler sırasında, özellikle günümüz hukuk teorilerinde borçlar hukukunda haksız fiilin şartları ve ceza hukukunda suçun maddî unsuru ele alınırken üzerinde önemle durulan illiyet (sebebiyet) kavramı ile (aş.bk.) ilgili tahliller yapılmaktadır. Diğer mezheplere mensup bazı usul âlimlerince de bu konularda bazan aynı, bazan farklı terimler kullanıldığı görülür. 2. Belirleyen irade bakımından. Bu açıdan sebep şâri‘ tarafından belirlenen ve mükellef tarafından belirlenmesine izin verilen kısımlarına ayrılır. Birincisiyle dinen belirlenen sebepler, ikincisiyle, yemin veya nezir hükümlerinin belirli olaylara bağlanması örneğinde olduğu gibi mükellef tarafından tayin edilen sebepler kastedilmektedir. Birincisinde sebep ve sonucu şâriin iradesine bağlıdır, ikincisinde sebep veya hem sebep hem sonucu belirleme hususunda mükellefe seçim imkânı verilmiştir. 3. Mükellefin kudreti dahilinde olup olmaması açısından. Bu bakımdan sebep mükellefin gücü dahilinde olan ve olmayan kısımlarına ayrılır. Akşam namazının farziyet sebebi olan güneşin batması, mirasçılığın sebebi olan kan hısımlığı birinci, dört rek‘atlı farz namazları kısaltma ruhsatının sebebi olan sefere çıkma ve mülkiyeti kazanma sebebi olan satım sözleşmesi yapma ikinci kısma örnek teşkil eder. Mükellefin bilgisinin şart koşulup koşulmaması ve mükellefin fiili olup olmaması açısından yapılan ayırımlar

da bu ayırımla yakından ilgilidir. 4. Hükme terettüp eden maslahat ve mefsedetin akılla kavranıp kavranamaması bakımından. Bu ayırımın ölçütü, hükümle hükmün kendisine bağlandığı sebep arasındaki gāî bağın akılla kavranabilecek açıklıkta olup olmamasıdır. Fıkhî hükümlerin büyük çoğunluğuna ait sebepler birinci, taabbüdî hükümlerin sebepleri ikinci gruba girer. Birçok usulcü tarafından yapılan vaktî sebep ve mânevî sebep ayırımının -bazı yorum farkları olsa da-bir bakıma bu ayırımla kesiştiği görülmektedir. 5. Sübûtu ve hükmünün hangi yolla bilineceği açısından. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin zikrettiği bu ayırıma göre bazı sebeplerin gerek sübûtu gerekse hükmün sebebi olduğu dinî bildirim yoluyla bilinebilir; bazılarının ise sadece hükmün sebebi olduğu dinî bildirimle bilinir, sübûtu için dinî bildirim gerekmez. Meselâ gerek namazın nasıl bozulacağı gerekse bu sebeple yeniden kılınması (müellif "kazâ" kelimesini kullanır) gerektiği ancak dinî bildirim yoluyla bilinebilir; buna karşılık zekâta tâbi mal üzerinden bir yıl geçmesinin zekâtın vücûbu için sebep olduğu dinî bildirimle bilinirken bu sürenin dolmasının bilinmesi için böyle bir bildirim gerekmez (genellikle şart olarak kabul edilen "havelânü'l-havl"in burada sebep olarak nitelendiğine dikkat edilmelidir, bk. el-Muʿtemed, II, 1003). 6. Mükellefin fiilinin taalluk ettiği konu ile (mahal) birlikte varlığının zorunlu olup olmaması açısından. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın zikrettiği bu ayırıma göre meselâ evlenme yasağı hükmünün sebebi olan belli derecede kan hısımı olma bu yasağı gerektiren konunun ayrılmaz bir vasfıdır; kumar yasağında ise kumarda kazanılan veya kaybedilen mal bu özellikte değildir (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, II, 267-270). 7. Meşruiyet açısından. Özellikle

İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'nin konuya ilişkin ifadelerinden hareketle (el-Muvâfaḳāt, I, 237-241) bazı çağdaş usulcüler sebebi meşrû ve memnû kısımlarına ayırır. Esasen maslahata vasıta olup tebeî olarak bazı mefsedetlere yol açabilenler birinci, esasen mefsedete vasıta olup tebeî olarak bazı maslahatlar sağlayabilenler ikinci grupta yer alır. 8. Sonucunun kendisinden önce bulunup bulunmaması açısından. Genellikle sebeple sonucunun eş zamanlı olduğu veya sonucun sebepten sonra meydana geldiği bilinen bir husus olmakla birlikte bazı durumlarda sonucun sebepten sonra meydana geldiği ileri sürülmüştür. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre meselâ satım akdi öncesinde muhayyerlik hakkının veya şüf'a hakkının ıskatını câiz görenlerin görüşü esas alındığında müsebbeb (ıskat) sebepten (satım sözleşmesi) önce gerçekleşmektedir. Ancak -dikkatli bir inceleme

neticesinde-bu ve benzeri örneklerde gerçekte sonucun sebebe tekaddüm etmediğini savunanlar da vardır. 9. Yapısı bakımından. Bu açıdan sebep fiilî ve kavlî kısımlarına ayrılır. Meselâ mülkiyet sonucunu doğuran sebeplerden satım akdi kavlî, mubah mal üzerinde zilyetlik tesis etmek fiilî nitelikli sebeplerdir (başka ayırımlarla birlikte geniş bilgi için bk. Debûsî, s. 373-383; Serahsî, II, 301-320; Abdülazîz el-Buhârî, IV, 293-336; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, I, 281-413).

Sebep-Müsebbeb İlişkisi. Sebep meydana geldiğinde şer‘an buna bağlanan sonuç da (müsebbeb) kendiliğinden doğar. Bunda sebebin mükellefin gücü dahilinde olan, olmayan veya müsebbebi vaz‘î yahut teklifî hüküm olan ayırımı söz konusu değildir. Meselâ nisab miktarına mâlik olmak zekâtın vücûbu; ramazan ayının girmesi orucun vücûbu; nikâh akdi karı-koca hayatı yaşamanın helâl olması, taraflar arasında miras vb. hükümlerinin cereyan etmesi; müşterek mülkiyete konu gayri menkulde paydaş olma şüf‘a hakkına sahip olmak için birer sebep olup bunların varlığı belirtilen sonuçları doğurur. Aranan rükün ve şartlar varsa bunların yerine gelmiş olması ve mâniin de bulunmaması bu önermenin tabii bir gereğidir. Buna göre mükellef gücü dahilinde olan sebebi -rükünlerini ve şartlarını içerir biçimde yerine getirirse ve mâni de bulunmuyorsa-sonucunu kastetmese, hatta sonucun doğmamasını kastetse bile müsebbeb ona bağlanır. Meselâ karı-koca, aralarında mirasçılık cereyan etmeyeceği hususunda anlaşarak nikâh akdi yapmış olsalar bile birbirlerine mirasçı olur. Bazı usul, furûk ve kavâid eserlerinde sebep-müsebbeb irtibatı bağlamında başka birçok mesele ele alınır; ancak bunların bir kısmının lafzî bakıştan veya başka mesele ve kavramlarla tedahülden kaynaklandığı görülmektedir (Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, II, 173-392). Yine bazı usul, furûk ve kavâid eserlerinde -sebebin şüphe durumlarındaki etkisi, vaktin sebep olarak belirlenmesinin sonuçları, âm lafız-hususi sebep ilişkisi gibi-aralarında sebep kavramıyla dolaylı bağların kurulabileceği çok sayıda mesele yer almaktadır (a.g.e., III, 7-252).

Fürû-i Fıkıhta. Fıkıh literatüründe modern hukuk incelemelerinde olduğu gibi akid teorisi, haksız fiil teorisi, suç teorisi vb. teoriler özel bir yer tutmamakla birlikte usul ve fürû kitapları yanında furûk, kavâid, eşbâh ve nezâir gibi değişik türdeki eserlerde bir ölçüde bu ihtiyacı karşılamak üzere hukukî kavram ve ilişkileri belli bir fikrî örgü içinde ele alan bölümler ve

başlıklar bulunur. Sebep kavramıyla ilgili incelemeler sırasında fıkıh usulünde bilinen anlamıyla şer‘î amelî meselelerin ilgili delillerden hareketle soyut hükümlerinin belirlenmesiyle yetinilmeyip bu hükümlerin hayat olaylarına sağlıklı biçimde uygulanabilmesi için maddî olgu analizleri yapılarak bunlara dayalı teorik esaslar tesbit etme yönüne gidildiği görülmektedir. Gazzâlî'nin şu açıklaması bu duruma ışık tutucu niteliktedir: Fakihler tarafından sebep kelimesi dört farklı mânada kullanılır. 1. Mübâşeretin karşıtı anlamında. Bu anlamda kullanıldığında sırf şart kastedilmiş olur. Meselâ bir kimsenin kuyu kazıp başka birinin oraya hayvanı düşürmesi örneğinde, "Tazmin sorumluluğu mütesebbibin değil mübâşirindir" dendiğinde mübâşeretle illetin, tesebbüble şartın meydana getirilmesi kastedilir. Bu örnekte kuyu kazma fiili sebep, hayvanı itme fiili illettir. Sebep kelimesinin dildeki anlamına en yakın kullanım budur. 2. İlletin illeti anlamında. Meselâ atılan okun bir kimsenin ölmesi sonucunu doğurması olayında ölüm doğrudan ok atma fiiliyle değil okun vücuda girmesinin etkisiyle meydana gelmektedir. Şu halde ok atma fiili illet değil sebeptir, daha doğrusu illetin illetidir. Bu anlamıyla sebebe her bakımdan mübâşeretin hükümleri bağlanır. 3. Sıfatı kendisinden sonra gelmekle birlikte illetin kendisi anlamında. Meselâ henüz yemine aykırılık gerçekleşmeden yemini kefâret sebebi, henüz üzerinden bir yıl geçmeden nisab miktarı mala sahip olmayı zekâtın vücûb sebebi olarak adlandırma böyledir. 4. Hükmü gerektiren illet anlamında. Ceza, tazminat ve kefâret hükümlerinin illetlerinin sebep olarak, yine satım akdinin mülkiyet sebebi olarak adlandırılması buna örnek teşkil eder. Bu, sebep kelimesinin dildeki mânasına en uzak olan kullanımıdır (Şifâʾü'l-ġalîl, s. 276-277). Sonuç olarak fıkıh usulü eserlerinde yer alan sebep kavramı etrafındaki birçok açıklama ve tartışmanın esasen fürû-i fıkıh bakımından önem taşıyan fikrî malzeme niteliğinde olduğuna ve başka bazı kavramlar yanında özellikle illet kavramıyla iç içelikler taşıdığına dikkat edilmelidir. Bu arada kavramların inceltilmesinde özel bir konuma sahip olan Hanefî müelliflerinin bu konuda da belirgin bir yer tuttuklarını ve önemli tahliller ortaya koyduklarını belirtmek gerekir.

Fürû-i fıkıhta sebep kavramının özel bir önem taşıdığı konuları, günümüz hukuk incelemelerinin sistematiği esas alınarak üç noktada toplamak mümkündür: a) Borçlar hukukunda akid teorisinin bir parçası olarak kazandırıcı işlemlerin sebebi ve soyut borçlanma işlemleri veya soyut

borçlanma sözleşmeleri. b) Borçlar hukukunda haksız fiil sorumluluğunun bir şartı olarak illiyet bağı. c) Ceza hukukunda suçun maddî unsurunu belirlemede illiyet bağı.

Bir kazandırıcı işlem yapılırken işlemi yapan tarafın gözettiği hukuk bakımından önemli amaç ve menfaat, diğer bir ifadeyle başkası lehine yapılan kazandırmanın nedeni sebep olarak anılır. Borçlanma işlemlerinde eğer iki tarafın borç altına girdiği bir işlem söz konusu ise her birinin diğerinden karşılık elde etme amacı diğeri lehine yaptığı kazandırıcı işlemin sebebini oluşturur. Eğer sadece bir taraf borç altına giriyorsa diğer tarafa yapılan kazandırmanın sebebi ona karşılıksız bir menfaat sağlama amacıdır. Borçlanmaya ilişkin işlemde sebep gösterilmişse buna sebebe bağlı işlem, sebep gösterilmemişse soyut işlem denir; ancak soyut işlemle kastedilen, işlemin sebepsiz olması değil sebep gösterilmemiş olmasıdır. Öte yandan tasarruf işlemleri yoluyla yapılan kazandırmalarda kazandırma sebebi ve sebebe bağlılık kavramları hukukçuları çokça meşgul etmiş ve geniş tartışmalara yol açmıştır. Çağdaş İslâm hukuku araştırmalarında, klasik fıkıh ve usul kitaplarında bu eserlerin kendine özgü yöntem ve üslûbu içinde borçlandırıcı işlemlerde sebebin varlığı, geçerliliği ve hukuka uygunluğu konularının ele alındığına dikkat çekilerek bu hususlarda değişik fıkıh mezheplerine ait temel eğilimlerle ilgili tesbitlere Batı hukukundaki gelişmelerle karşılaştırmalı

olarak yer verilir (geniş bilgi için bk. Subhî Mahmesânî, II, 83-99; Senhûrî, IV, 5-80; fakihlerin hukukî muamelelerde iç veya dış iradenin esas alınmasıyla ilgili yaklaşımları için bk. AMEL; İRADE; İRADE BEYANI; konunun kişiyi hukukî işlem veya eyleme yönelten sâikle ilişkisi hakkında Batı hukukuyla mukayeseli bir çalışma için bk. Hammûdî, tür.yer.; ayrıca bk. NİYET).

Esasen hukukî sorumlulukta illiyet bağı gerek akid dışı gerekse akdî sorumlulukta, gerek kusur sorumluluğu gerekse kusursuz sorumlulukta büyük öneme sahiptir. Ancak kusursuz sorumlulukta kusur sorumluluğuna oranla daha fazla ön plana çıktığı, sorumluluk kusura değil sebep-sonuç bağına dayandığı için buna sebep sorumluluğu da denmektedir. Öte yandan günümüz ceza hukuku incelemelerinde suçun maddî unsuru ele alınırken hareketle netice arasındaki bağın (illiyet) belirlenmesi için çok sayıda sebep

teorisi geliştirilmiştir. Modern hukuk çalışmalarında suçun maddî unsuru, suça iştirak hali ve özellikle haksız fiil sorumluluğu bağlamında ele alınan illiyetle ilgili birçok meselenin fıkıh literatüründe usul eserleri yanında fürû-i fıkıh eserlerinin daha çok gasp, itlâf, diyât, cinâyât, kısas başlıklarında, mübâşeret-tesebbüb kavramları ekseninde geniş biçimde incelendiği görülür (toplu bir bakış için bk. Subhî Mahmesânî, I, 180-193; M. Ebû Zehre, s. 376-392; Karaman, II, 468-527; ayrıca bk. HAKSIZ FİİL; İŞTİRAK; İTLÂF; MÜBÂŞERET; SUÇ).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 626-629; Debûsî, Taḳvîmü'l-edille fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 371-387; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384-85/1964-65, I, 150-156, 302-306; II, 821-834, 1003; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire, ts. (Matbaatü'l-âsıme), II, 1110-1155; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde), IV, 283-379; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 100-110; II, 289-332; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 93-94; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl, Beyrut 1420/1999, s. 276-280; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/ 1968, I, 118-121; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1404/1984, s. 148-151, 299-302, 309-312, 351-355; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, II, 257-265, 267-270; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 61-79, 109-113, 196-200, 203-205, 209, 220-222, 225; II, 29-32, 137-139, 142-144; III, 94-97, 172-173, 218-225; IV, 37-38; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, Kahire 1306, s. 37-40; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 411-440; İbnü'ş-Şât, İdrârü'ş-şürûḳ ʿalâ envâʾi'l-furûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), III, 218-221; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, IV, 283-379; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, III, 128-134; İsnevî, Nihâyetü's-sûl, Beyrut 1403/ 1983, I, 40-42; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 188-290; Teftâzânî, et-Telvîḥ

(nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, II, 286-325; Molla Fenârî, Fuṣûlü’l-bedâyiʿ, İstanbul 1289, I, 240-261; II, 367-382; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), II, 76-78; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Beyrut 1403/1983, II, 76-78; Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade, Kazâ ve Kader, İstanbul 1338, s. 189-208; M. Ali b. Hüseyin, Tehẕîbü’l-Furûḳ ve’l-ḳavâʿidü’s-seniyye fi’l-esrâri’l-fıḳhiyye (Karâfî, el-Furûḳ içinde), I, 59-76; III, 235-236; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, I, 180-193; II, 83-99; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1967, IV, 5-80; M. Ebû Zehre, el-Cerîme, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 376-392; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul 1979, I, 537-606; Abdülazîz b. Abdurrahman er-Rebîa, es-Sebeb ʿinde’l-uṣûliyyîn, Riyad 1399/1980; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, II, 230-250, 468-527; M. Sellâm Medkûr, Naẓariyyetü’l-ibâḥa ʿinde’l-uṣûliyyîn ve’l-fuḳahâʾ, [baskı yeri yok] 1984 (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 135-154; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu’l-cinâʾiyyü’l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, I, 357-379; Abdülhakîm Abdurrahman Es‘ad es-Sa‘dî, Mebâḥiṡü’l-ʿille fi’l-ḳıyâs ʿinde’l-ʿuṣûliyyîn, Beyrut 1406/1986, s. 67-168; Halîme Âyet Hammûdî, Naẓariyyetü’l-bâʿiṡ fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye ve’l-ḳānûni’l-vażʿî, Beyrut 1986; Fikret Eren, Borçlar Hukuku, Ankara 1988, s. 8-20, 51-105; M. Ebü’n-Nûr Züheyr, Uṣûlü’l-fıḳh, Kahire 1412/ 1992, I, 64-69, 114-121; Selâhattin Sulhi Tekinay v.dğr., Borçlar Hukuku: Genel Hükümler, İstanbul 1993, s. 49-51, 137-142, 565-576; Kemal Yıldız, İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk, İstanbul 2005.

İbrahim Kâfi Dönmez

SEBET

(bk. FEHRESE).

SEBÎÎ, Ebû İshak

(bk. EBÛ İSHAK es-SEBÎÎ).

SEBÎÎ, Îsâ b. Yûnus

(عيسى بن يونس السبيعي)

Ebû Amr (Ebû Muhammed) Îsâ b. Yûnus b. Ebî İshâk Amr es-Sebîî (ö. 187/803)

Hadis hâfızı.

Kûfe'de doğdu. Süfyân b. Uyeyne'nin kendisine "fakih oğlu, fakih oğlu fakih" diye iltifat etmesi onun ve ailesinin ilim çevrelerindeki itibarını göstermektedir. Babası ile ağabeyi İsrâil'den hadis öğrenerek tahsiline başladı. Dedesi Ebû İshak es-Sebîî hayattayken küçük olduğu için ondan faydalanamadı. Süleyman b. Tarhân, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî, Hişâm b. Urve, A'meş, İbn Ebû Leylâ Muhammed b. Abdurrahman, Ma'mer b. Râşid, Mis'ar b. Kidâm, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Tahsil için uzun seyahatler yaptı ve geniş bilgisiyle tanınan ünlü bir âlim oldu. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Sebîî'den Velîd b. Müslim, İsmâil b. Ayyâş, Bakıyye b. Velîd, İbn Vehb, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Asbağ b. Ferec, Nuaym b. Hammâd, Bişr el-Hâfî, Müsedded b. Müserhed, Yahyâ b. Maîn, İbn Râhûye, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ali b. Hucr gibi muhaddisler rivayette bulundu. Kendisinden babası, oğlu Amr, hocası Hammâd b. Seleme, ayrıca Feth el-Mevsılî es-Sagīr de hadis rivayet etti.

Vekî' b. Cerrâh'ın "hadis ilmini avucunun içine almış adam" dediği Îsâ b. Yûnus'un rivayetleri Ali b. Medînî'ye sorulduğunda, "Çok mükemmel biridir, sikadır, me'mûndur" demiş, Ahmed b. Hanbel'e oğlu Abdullah, Îsâ b. Yûnus'un ne derece güvenilir olduğunu sorunca da, "Onun gibi biri nasıl diye hiç sorulur mu?" cevabını almıştır. Ebû Hâtim er-Râzî ve Nesâî gibi hadis münekkitleri de onu güvenilir kabul etmiştir. İbn Hanbel, Sebîî'nin rivayetlerinin babasının rivayetlerinden daha sahih olduğunu, kardeşi İsrâil ile de birbirine yakın seviyede bulunduklarını belirtmiştir. Zehebî ise onun ağabeyinden daha mütkın, daha âlim ve âbid sayıldığını ifade etmiştir (A'lâmü'n-nübelâ', VII, 359).

Îsâ b. Yûnus, Kûfe’den Suriye’deki Hades Kalesi’ne gidip oraya yerleşti ve Bizanslılar’la yapılan birçok savaşa katıldı. Onun kırk beş savaşta bulunduğu, bir yıl cihada, ertesi yıl hacca gittiği belirtilmekte, Yahyâ b. Maîn de kendisini asker kıyafetinde gördüğünü söylemektedir. Halife Me’mûn’un, dünya malına önem vermediği belirtilen Îsâ b. Yûnus’un bir dersini dinledikten sonra kendisine 10.000 dirhem / dinar vermek istediği, fakat onun bunu kabul etmediği belirtilmekte, bu olayın onun Bağdat’a gittiği ve orada hadis rivayet ettiği sırada meydana geldiği tahmin edilmektedir. Hocası A‘meş’in yanına gittiğinde hem A‘meş’in hem yanındakilerin kendisine hayranlıkla baktıkları, muhaddislerin onu talebelerine örnek gösterdikleri bildirilmektedir. Îsâ b. Yûnus 15 Şâban 187’de (8 Ağustos 803) Hades’te vefat etti. Bu tarih 181 (797), 188 ve 191 (807) olarak da zikredilmiş,

ölümünden sonra çocukları Hades’te yaşamaya devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 488; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VI, 406; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VI, 291; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XI, 152-156; İbnü’l-Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb (Zekkâr), I, 239; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXIII, 62-76; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 359; VIII, 489-494; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, I, 279-282; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 237-240.

M. Yaşar Kandemir

SEBÎÎ, İsrâil b. Yûnus

(إسرائيل بن يونس السبيعي)

Ebû Yûsuf İsrâîl b. Yûnus b. Ebî İshâk Amr es-Sebîî (ö. 160/777 [?])

Hadis hâfızı.

100 (718) yılında doğdu. Babası, dedesi ve kardeşi Îsâ b. Yûnus rivayetleri Kütüb-i Sitte'de bulunan meşhur birer hadis hâfızı idi (Zehebî, VII, 356). Hadis tahsiline başladıktan sonra dedesi Ebû İshak es-Sebîî başta olmak üzere rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Simâk b. Harb, Ziyâd b. İlâka, Âsım b. Behdele, Ebû Hasîn, Abdülazîz b. Rüfey', İbnü'l-Mu'temir, Âsım el-Ahvel, Hişâm b. Urve, A'meş ile tefsir âlimi Süddî'den hadis ve kıraat öğrendi. Ebû Hanîfe'den hadis rivayet etti. Kendisinden kardeşi Îsâ b. Yûnus ile Vekî' b. Cerrâh, Yahyâ b. Âdem, Tayâlisî, Şebâbe b. Sevvâr, Abdürrezzâk es-San'ânî, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn, Âdem b. Ebû İyâs, Tebûzekî, Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî ve Ali b. Ca'd gibi hadis hâfızları rivayette bulundu.

Sebîî, dedesinin rivayet ettiği hadislerin bir Kur'an sûresi gibi ezberinde olduğunu söylerdi. Kardeşinin haber verdiğine göre Süfyân es-Sevrî ve Şerîk b. Abdullah gibi tanınmış muhaddisler Ebû İshak es-Sebîî'nin rivayetleri hakkında anlaşmazlığa düşüp oğlu Yûnus b. Ebû İshak'a başvurduklarında o da kendi oğlu İsrâil'e gitmelerini tavsiye eder, onun bu konuda bilgisinin daha sağlam olduğunu söylerdi. Yine Yûnus, kendisinden babasının rivayet ettiği hadisleri yazdırmasını isteyen Şebâbe b. Sevvâr'a oğlu İsrâil'e gitmesini tavsiye ederek dedesinin kendi rivayetlerini ona imlâ ettiğini hatırlatmıştır. Ahmed b. Hanbel, İsrâil hakkında sika, sebt, sâlihu'l-hadîs terimlerini kullanarak rivayetlerinin sağlam olduğunu belirtir ve onun hâfıza kuvvetine hayret ettiğini söyler, yazdıklarını aynı zamanda ezberlediğini ve bunları rivayet ederken hiç hata etmediğini anlatırdı. Hadis münekkitleri Yahyâ b. Maîn, Ebü'l-Hasan el-İclî ve Ebû Hâtim er-Râzî de Sebîî'nin sika ve sadûk olduğundan söz eder, Nesâî onun güvenilirliğini "leyse bihî be's" tabiriyle ifade ederdi. İbn Adî de İsrâil'in hadisleri delil

olarak kullanılan bir muhaddis olduğunu söylemiştir. Talebesi Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'e, "Ebû Avâne el-Vâsıtî mi yoksa İsrâil b. Yûnus mu daha güvenilir sayılır?" diye sorduklarında İsrâil'in adını vermiştir.

Zehebî, İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun Sebîî'yi övdüğünü, Buhârî ile Müslim'in onun rivayetlerini delil olarak kullandığını, buna rağmen Ali b. Medînî'nin hocası Yahyâ b. Saîd el-Kattân gibi kendisini zayıf kabul ettiğini, İbn Hazm'ın da onlara uyarak Ṣaḥîḥayn'da bulunan hadislerini reddetmeye kalktığını belirtmiş, ardından bu iddianın bir değeri olmadığını söylemiş, Sebîî'nin, sağlamlık bakımından Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc seviyesinde olmasa da on yıl boyunca yanından hiç ayrılmadığı dedesinin rivayetleri konusunda bu iki muhaddise yakın bir mertebede bulunduğunu ifade etmiştir (a.g.e., VII, 358). Öte yandan İsrâil'in talebesi olan Abdurrahman b. Mehdî, dedesinin rivayetleri konusunda onun Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc'dan daha güvenilir olduğunu belirtmiş, Şu'be b. Haccâc da kendisinden Ebû İshak es-Sebîî'nin hadislerini rivayet etmesini isteyenlere İsrâil'i göstermiş ve onun bu konuda kendisinden daha güvenilir sayıldığını söylemiştir.

Dedesi Ebû İshak es-Sebîî İsrâil'in kitaba olan merakından bahsetmiş, evde kitapla doldurmadığı bir çuval bırakmadığını belirtmiştir. Meşhur mutasavvıf Şakīk-ı Belhî huşûu İsrâil'den öğrendiğini, zira onun âhireti tefekkürle meşgul olduğu için yanında kimlerin oturduğuna bile dikkat etmediğini, bu haline bakarak sâlih bir kimse olduğu sonucuna vardığını söylemiştir. Sebîî 160 (777) yılında vefat etmiş olup bu tarih 161 veya 162 (779) olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 374; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 330; İbn Adî, el-Kâmil fî duʿafâʾi'r-ricâl (nşr. Yahyâ Muhtâr Gazzâvî), Beyrut 1409/1988, I, 421-425; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VII, 20-25; Bâcî, et-Taʿdîl ve't-tecrîḥ li-men ḫarrece lehü'l-Buḫârî fi'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, I, 402-403; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl,

II, 515-524; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VII, 26-27, 355-361; VIII, 489-494; a.mlf., Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 208-210; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 159; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, I, 261-263; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, II, 164.

M. Yaşar Kandemir

SEBİL

(سبيل)

Büyük şehirlerin işlek caddeleri üzerinde ve genellikle cami yanlarında içme suyu dağıtılan özel mimari birim.

Sözlükte “yol” anlamına gelen sebîl kelimesinin terim anlamının “fî sebîli’llâh” (Allah yolunda, Allah rızası için) tabirinden geldiği belirtilmekte (EI2 [İng.], VII, s. 679), daha önceleri fazla yaygın olmamakla birlikte sebbâle adının kullanıldığı da bilinmektedir. Osmanlılar başlangıçta dağıtılan suya sebil ve dağıtıldığı yere sebîl-hâne demişlerse de zamanla “hâne” terkedilerek bugünkü şeklini almıştır. Günümüzde kalabalık insanların girip çıktığı binaların çeşitli yerlerine konulan, plastik bardaklarla soğutulmuş damacana suyu içilen elektrikli aletlere de sebil denilmektedir.

Hz. Peygamber’in sadaka-i câriye arasında en fazla, insanların su ihtiyaçlarını gidermeye yönelik havuz, sarnıç vb.

yaptırılmasını tavsiye eden hadisleri sebebiyle hayır sever müslümanlar sebil vakfetmeye büyük önem vermiştir. Günümüze ulaştığı bilinen en eski sebiller, Konya’daki Anadolu Selçukluları’na ait Sâhib Ata Camii’nin (1258) taçkapısının yanlarında yer alan iki sebildir. Bu sebiller mihrâbiye nişleri içine yerleştirilmiş, arkalarında birer oda bulunan sivri kemerli iki pencere şeklindedir. XI. yüzyıla ait bir sebilin varlığı Dımaşk’ta mevcut 470 (1077-78) tarihli kitâbesinden öğrenilmektedir (Saleh Lamei Mostafa, VI [1989], s. 38). Bugüne ulaşmış diğer Ortaçağ sebilleri Kahire’deki Memlükler dönemine ait Sultan Kalavun Medresesi’nin sebili (726/1326), el-Melikü’n-Nâsır Muhammed b. Kalavun Sebili (740/ 1340) ve Emîr Seyfeddin İlcây el-Yûsufî Camii’nin sebilidir (774/1373).

Sebillere en fazla önem verenlerin Türkler olduğu ve Selçuklular’la Memlükler’den sonra Osmanlılar’ın bu mimari birimi başlı başına bir sanat eseri halinde ele alıp geliştirdiği görülmektedir. Osmanlı sebillerinin hemen tamamı İstanbul, Kahire ve Kudüs’te bulunmaktadır. André Raymond,

1517-1798 yılları arasında Osmanlılar tarafından yapılan, 101'i Kahire'de olmak üzere 308 sebilden söz etmektedir (bk. bibl.). Bunlar arasında Kahire'deki "sebilküttâb" denilen ve alt katı sebil, üst katı Kur'an okulu işleviyle tasarlanmış müstakil yapılar ayrı bir önem taşır. Bu yapılardan Hüsnü Paşa (1535), Beşir Ağa (1719), Abdurrahman Kethüdâ (1744), Rukıyye Dudu (1761) ve Silâhdar Süleyman Ağa (1837-1839) sebilküttâbları günümüze ulaşan en güzel örnekler arasındadır. Kudüs'te de Osmanlı döneminden kalan, başlıcaları Harem-i şerif'teki Bâbü'l-Megāribe Sebili ile Harem-i şerif'in dışındaki Çorbacı Mustafa Ağa Sebili olan bazı sebiller bulunmaktadır (Tanman - Çobanoğlu, II, 520, 527). Kaynaklara göre 125-130 civarında olan İstanbul'daki sebillerden günümüze ulaşanların sayısı altmış yedidir. Bilinen ilk sebilin, 1496-1503 yılları arasında şeyhülislâmlık yapan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin inşa ettirdiği, zamanımıza intikal etmeyen sebil olduğu belirtilmektedir. Mevcut sebillerin en eskisi ise Vefa'daki 1565 tarihli Hüsrev Kethüdâ veya Ekmekçizâde Ahmed Paşa Sebili'dir.

Sebiller bulundukları yerlere ve biçimlerine göre müstakil yapı, köşe, cephe ve pencere sebilleri diye gruplandırılabilir. Bunlardan, halk arasında sebil denilince ilk akla gelenler müstakil yapı türünde olanlardır ve genellikle dörtgen, çokgen veya yuvarlak planlı tasarlanmış, etek denilen mermer alçak duvar üzerinde sütunlar, sütunlar arasında bronz yahut mermer şebekeler, kornişler, kitâbeler ve saçaklardan meydana gelmiştir. Klasik dönem sebilleri XVI ve XVII. yüzyıl mimarlığının bütün özelliklerini yansıtmaktadır; pencere aralarındaki sütunlar mermerden ve tunç bilezikli, başlıkları mukarnaslı veya baklava süslemelidir. XVII. yüzyılın sonlarına doğru değişen üslûpların etkisiyle kemer biçimlerinde bazı değişiklikler olmuşsa da sütun araları çoğunlukla klasik Osmanlı sivri kemeriyle geçilmiştir. Etek bölümleri genellikle süslemesizdir. Dökme demir veya tunçtan yapılan şebekelerin alt kısımlarında halka su ve mübarek günlerde şerbet dağıtılmasını sağlayacak açıklıklar yani maşrapalıklar yer almaktadır.

XVIII. yüzyılda ortaya çıkan meydan çeşmeleri genellikle sebillerle bir arada tasarlanmıştır (Ahmed III Çeşmesi, Azapkapı Çeşmesi ve Sebili). Batılılaşmanın etkisiyle bu dönemde sebiller daha çok yuvarlak ve çokgen planlıdır. Plana bir Batı etkisi olarak giren yuvarlaklık etek bölümlerinde saçaklara dalgalanmalar şeklinde yansımıştır (Hekimoğlu Ali Paşa Sebili,

1733; Hasan Paşa Sebili, 1745). Etek üzerinde yer alan sütunların başlıkları yine Batı etkisiyle değişmiş, sütun aralarındaki sivri kemerler fistolu / dilimli kemerlere dönüşmüştür. Döküm şebekelerde de dönemin karakterine uygun "S-C" kıvrımları göze çarpar (Azapkapı Çeşmesi ve Sebili, 1732). Süsleme açısından XVI-XVII. yüzyıllarda sade bir görünüm sergileyen sebillerde XVIII. yüzyılda özellikle kitâbe üstünde, saçak altında ve kemer aralarında "S" ve "C" kıvrımlarının egemen olduğu kıvrık dal ve çiçek gibi bitkisel motiflerin yer aldığı görülür (Kaptan İbrâhim Paşa Sebili, 1708; Nuruosmaniye Sebili, 1755). Bu yüzyıla ait sebillerin etek kısımları da artık öncekiler gibi sade değil bir çerçeveyle süslenmiş bölümler halindedir (Nuruosmaniye Sebili; Hamidiye Sebili, 1777). Yüzyılın ikinci yarısına doğru Mehmed Emin Ağa (1740), Üsküdar Sâdeddin Efendi (1741) ve Nuruosmaniye sebil ve çeşmelerinde olduğu gibi barok ve rokoko ayrıntılarının arttığı görülmektedir. Özellikle Mehmed Emin Ağa Sebili ve Çeşmesi tamamen rokoko üslûbuna uygun tasarlanmıştır.

XIX. yüzyıl sebillerinde, önceleri XVIII. yüzyıl sebillerinin devamı niteliğinde barok-rokoko öğe ve motiflerin klasik tezyinatla bir arada kullanılarak bir ara üslûp yakalanmaya çalışılırken sonraları empire üslûbu ağırlıklı bir mimari ortaya konmuştur (Nusretiye Sebili, 1826; Ârif Hikmet Bey Sebili, 1858). Genelde XIX. yüzyıl sebilleri dönemin mimari karakterine uygun olmakla birlikte öncekilere göre daha sadedir. Günümüzde müstakil yapı türündeki birkaç tanesi hariç sebillerin hiçbiri gerçek işlevini sürdürmemekte, bir kısmı boş dururken bir kısmı yanındaki caminin imam odası, abdest alma yeri, gasilhânesi, Kur'an kursu dersliği vb. şeklinde kullanılmakta,

bazıları da büfe, çayhane, kuruyemişçi dükkânı vb. olarak kiralanmış bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, tür.yer.; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), II, 492-514;

Ayhan Aytöre, “Türklerde Su Mimarisi”, Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19-24 Ekim 1959), Kongreye Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 45-69; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, II, 198-199; Affan Egemen, İstanbul’un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 848-860; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 10; A. Raymond, Osmanlı Döneminde Arap Kentleri (trc. Ali Berktay), İstanbul 1995, s. 107; a.mlf., “Les fontaines publiques (sabil) du Caire à l’époque ottomane (1517-1798)”, AIsl., XV (1979), s. 235-293; a.mlf., “Kahire”, DİA, XXIV, 178; Yılmaz Önge, Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara 1997, s. 18-26; Nur Urfalıoğlu, “Osmanlı Mimarlığında Sebiller”, Osmanlı, Ankara 1999, X, 464-469; M. Baha Tanman - Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Osmanlı Döneminde Kudüs: Kent Dokusu, Mimarlık ve Çini Sanatına İlişkin Bir Araştırmanın İlk Sonuçları-Mimarlık”, Ortadoğu’da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslar Arası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara 2001, II, 520-527; Mahmûd Hâmid Hüseynî, el-Esbiletü’l-ʿOs̱mâniyye bi-medîneti’l-Ḳāhire, 1517-1798, Kahire, ts. (Mektebetü Medbûlî); Tahsin Öz, “İstanbul Çeşmeleri ve Sebilleri”, TTOK Belleteni, sy. 68 (1947), s. 6-8; Sedat Çetintaş, “Türklerde Su, Çeşme ve Sebil”, Güzel Sanatlar, sy. 5, İstanbul 1944, s. 125-147; Behçet Ünsal, “Türk Sebil Anıtları Üzerinde Stil Araştırması”, İstanbul Devlet Mimarlık ve Mühendislik Akademisi Dergisi, sy. 7, İstanbul 1981, s. 17-56; a.mlf., “Stil Yönünden Klasik Sonrası Türk Mimarlığında Sebil Anıtları”, Taç, I/3, İstanbul 1986, s.16-25; a.mlf., “Türk Mimarlığında Klasik Sebil Anıtları”, a.e., II/6 (1987), s. 9-22; Saleh Lamei Mostafa, “The Cairene Sabil: Form and Meaning”, Muqarnas, VI, Leiden 1989, s. 33-42; Semavi Eyice, “İstanbul”, İA, V/2, s. 1214/85-1214/103; T. W. Haig, “Sebîl”, a.e., X, 292; C. E. Bosworth, “Sabīl (1.)”, EI² (İng.), VIII, 679; Doris Behrens-Abouseif, “Sabīl (2.)”, a.e., VIII, 679-683.

Nur Urfalıoğlu

SEBİLKÜTTÂB

(bk. SEBİL).

SEBÎLÜRREŞÂD

(سبيل الرشاد)

Mehmed Âkif'in desteği ve başyazarlığında Eşref Edip'in yayımladığı dergi.

14 Ağustos 1324'te (27 Ağustos 1908) Sırât-ı Müstakîm adıyla yayın hayatına başlamıştır. Kurucuları Ebül'ulâ Zeynelâbidin (Ebül'ulâ Mardin) ve H. Eşref Edip'tir (Fergan). 11 Temmuz 1324 olan tesis tarihi 43. sayıdan itibaren II. Meşrutiyet'in ilân tarihi olan 10 Temmuz 1324 (23 Temmuz 1908) şeklinde değiştirilmiştir. Başlık klişesinin altındaki, "Din, felsefe, edebiyat, hukuk ve ulûmdan bâhis haftalık gazetedir" ibaresine 50. sayıdan itibaren, "Siyasiyattan ve bilhassa gerek siyasî ve gerek içtimaî ve medenî ahval ve şuûn-i İslâmiyye'den bahseder" ifadesi eklenmiştir. Başlangıçta sorumlu müdürü görünen Ebül'ulâ Zeynelâbidin önce milletvekili, ardından müderris olunca I. cildin sonlarından itibaren dergiden ayrılmış, derginin teknik yükü ve sorumluluğu tamamen Eşref Edip'in üzerinde kalmıştır. Ispartalı Hakkı'nın "Âkif ve Safahat" başlıklı yazısındaki (nr. 140 [28 Nisan 1327 / 11 Mayıs 1911], s. 152-156) bir bölümün yanlış anlaşılmasıyla örfî idare tarafından süresiz kapatılma kararı verilmiş, ancak kısa sürede durum anlaşıldığından aksama olmadan yayımını sürdürmüştür (nr. 142 [12 Mayıs 1327 / 25 Mayıs 1911], s. 191-192).

Sırât-ı Müstakîm'in yazı kadrosunda Mehmed Âkif (Ersoy), Ebül'ulâ (Mardinîzâde), İsmâil Hakkı (Bereketzâde), İsmâil Hakkı (Manastırlı), İsmail Hakkı (İzmirli), Ahmed Naim (Babanzâde), Halim Sabit (Şibay), Mûsâ Kâzım, Mithat Cemal (Kuntay), Mehmed Tâhir (Bursalı), Ahmet Agayef (Ağaoğlu), Akçuraoğlu Yusuf, Ispartalı Hakkı, Ömer Ferit (Kam), Abdürreşid İbrahim, Tâhirülmevlevî (Olgun), Halil Hâlid (Çerkeşşeyhizâde), Mehmet Şemsettin (Günaltay), Edhem Nejat, Gıyaseddin Hüsnü (Nuralizâde), Şeyhülarap, Mehmed Fahreddin, Ahmed Hilmi (Hocazâde), Ömer Fevzi (Bursa mebusu), Ömer Lutfi (Ankara İstînaf reisi), Şerefettin (Yaltkaya), Ahmet Hamdi (Aksekili), Osman Fahri, İbrahim Alâeddin (Gövsa), Kazanlı Ayaz (Muhammed Ayaz İshakî İdilli),

Kâmil (Tepedelenlioğlu) gibi isimler bulunmaktadır. Mehmed Âkif, "Safahât-ı Hayattan" başlığıyla ilk Safahat'ta yer alacak olan şiirleri ve "Musâhabe-i Edebiyye"leri yanında M. Ferîd Vecdî ve Muhammed Abduh'tan yaptığı çevirilerle Sırât-ı Müstakîm'in en devamlı yazarı olmuştur.

Dergi, yedi cilt tutan ilk 182 sayıdan sonra 24 Şubat 1327'de (8 Mart 1912) çıkan 183. sayıdan itibaren formatını büyük oranda koruyarak Sebîlürreşâd adıyla yayımını sürdürmüştür. İsim değişikliğiyle ilgili 182. sayıda yer alan notta, "Aynı mesleği daha etraflı bir surette takip etmek üzere Sebîlürreşâd unvanı altında intişar edecektir" açıklaması yapılmıştır. Değişiklik, Kur'an'daki "İttebiûni ehdiküm sebîlerreşâd" (el-Mü'minûn 40/38) âyetinden ilhamla ve Said Halim Paşa'nın teklifiyle gerçekleşir. Ancak bu adın imtiyazını kendilerinden önce Tâhirülmevlevî almış olduğundan Mehmed Âkif'in ricasıyla ondan devralınır. Sebîlürreşâd âyetiyle beraber "vallāhü yehdî men yeşâü ilâ sırâtın müstakīm" âyetine (en-Nûr 24/46) ve "Dinî, ilmî, edebî, siyasî haftalık mecmûa-i İslâmiyye'dir" ifadesine başlık klişesinde yer verilir.

183. sayıda yayımlanan yeniden çıkış yazısında derginin İslâm âleminin uyanması ve yükselmesi için çalışmayı en mukaddes görev kabul ettiği belirtilmiştir. Bu amaçla İslâm ülkelerinin toplumsal hayatını yakından tanımak, onların birbirleriyle tanışmalarına vesile olmak istenmiştir. Okuyucu sayısının arttırılması için neşredilen beyannâme büyük ilgiye mazhar olmuş, bir ay içinde birçok abone yapılmıştır. Bunun üzerine derginin yazı kadrosuna ve içeriğine yönelik çalışmalar başlatılmış, "bunu haber alan büyük bir müslüman" derginin üzerine kol kanat germiştir. Kendilerine yazı için başvurulan yazarlardan yardım sözü alınmıştır. Üç buçuk yıl süren Sırât-ı Müstakîm döneminde dergi istikamet ve ciddiyetiyle bütün İslâm âlemine yayılmış, uyarıcı sesi Rusya, Çin, Hindistan ve Japonya'ya kadar ulaşmıştır. Çıkış yazısında ayrıca İslâm maarifinin terakkisine, İslâm kardeşliğinin teyidine hizmet edecek bir cemiyet kurmak

üzere program hazırlanıp Dahiliye Nezâreti'ne başvurulduğu, Heybeliada'da Heybeliada Sebîlürreşâd Mektebi İbtidâîsi adıyla bir okulun kurulduğu (nr. 263, 264, 268) ve kayıtlara başlandığı bildirilmiş, yönetmelik ve müfredat programı yayımlanmıştır. İlim ve fenle siyasiyat olmak üzere

iki temel kısımdan oluştuğu belirtilen derginin bu ana başlıkları altındaki konuları arasında tefsîr-i şerif, hadîs-i şerif, içtimâiyat, felsefe, fıkıh ve fetva, edebiyat, tarih, tâlim ve terbiye, hutbe ve mevâiz, makālât, harekât-ı ilmiyye ve fikriyye, mekâtip, matbuat, şuûn bulunacaktır. Ayrıca tenkit ve takrizle İslâm ticaretgâhları, âsâr ve erbâb-ı sanâyi bölümleri yer alacaktır.

Sırât-ı Müstakîm'in yazar kadrosu Sebîlürreşâd döneminde de büyük oranda dergide yer almıştır. Bunlara düzenli olarak yazmaya başlayan Ömer Rıza (Doğrul), Said Halim Paşa, S. M. Tevfik, Bergamalı Ahmed Cevdet, Elmalılı Hamdi (Yazır), Eşref Edip, Hasan Hikmet, Ali Ekrem (Bolayır) gibi isimler katılmıştır. Mehmed Âkif "Âsım" ve "Berlin Hâtıraları"nı yayımlamış, edebiyat yazıları ve çevirilerine devam etmiş, Kur'ân-ı Kerîm'den yaptığı meâl ve tefsir çalışmalarına yer vermiştir. Derginin fikir babası Mehmed Âkif'in adı 309. sayıdan itibaren (20 Ağustos 1330 / 2 Eylül 1914) önce "sermuharrir", ardından "başmuharrir" ifadeleriyle Sebîlürreşâd'ın logosunda yer almıştır. Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'da Mehmed Âkif'in dışında Bereketzâde İsmâil Hakkı tefsir; Babanzâde Ahmed Naim hadis; Ömer Ferit Kam felsefe; Mehmed Fahreddin, İzmirli İsmâil Hakkı, Aksekili Ahmet Hamdi fıkıh; Tâhirülmevlevî, Mithat Cemal, Edhem Nejat edebiyat; M. Şemsettin eğitim; Manastırlı İsmâil Hakkı hutbe ve vaaz; Bursalı Mehmed Tâhir hal tercümesi; Yusuf Akçura, Halil Hâlid ve Ahmet Ağaoğlu siyaset alanındaki yazılarıyla öne çıkan isimler olmuştur. İslâm Mecmuası ve Türk Yurdu'nun yayımlanmaya başlamasıyla Halim Sabit, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi yazarlar derginin yazı kadrosundan ayrılarak bu dergilerde yazmaya başlamışlardır. Derginin önemli özelliklerinden biri de İslâm coğrafyasının değişik bölgelerinde bulundurduğu yazarlar vasıtasıyla oralarla ilgili sağlıklı haber ve yorum yazılarına yer vermesi olmuştur. Mısır, Hindistan, Balkanlar, Kuzey Afrika, Rusya, Japonya, Çin, İngiltere derginin ilgi alanı içindedir ve dergi buralarda da okunmaktadır. Özellikle Mehmed Âkif'in yazılarına gösterilen alâka derginin Rusya'ya girişinde dönem dönem bazı zorluklar yaşanmasına yol açmıştır.

Sebîlürreşâd'ın 300 ve 301. sayıları (29 Mayıs - 5 Haziran 1330 / 11-18 Haziran 1914) kapatma cezası dolayısıyla Sebîlünnecât adıyla çıkar. Bazı sayılarında sansüre uğrayan yazıları olur. İttihad ve Terakkî yönetiminin siyasetine ters düştüğü için 360. sayıdan sonra örfî idare tarafından kapatılır

(13 Teşrînievvel 1332 / 26 Ekim 1916). 361. sayısı Sultan Vahdeddin'in cülûs günü olan 4 Temmuz 1918'de çıkabilir. Mütareke döneminde sansür dolayısıyla bazı sayfalarının boş çıktığı görülür. Savaş şartları derginin yayın periyodunda aksamalara yol açmış, haftalık normal periyodunun dışına çıkarak 308-354. sayılar arasında (31 Temmuz 1331 - 30 Haziran 1332 / 13 Ağustos 1915 - 13 Temmuz 1916) on beş günde bir yayımlanmıştır. İki sayısını birleştirdiği, bir ay, iki ay veya altı ay çıkamadığı zamanlar da olmuştur.

Baştan itibaren İstanbul'da yayımını sürdüren dergi, Mehmed Âkif'in Millî Mücadele'yi desteklemek üzere Anadolu'ya geçmesiyle 464-466. sayılar (25 Teşrînisâni [Kasım] 1336/1920 - 13 Kânunuevvel [Aralık] 1336/1920) Kastamonu'da, 467-527. sayılar (3 Şubat 1921 - 22 Nisan 1923) Ankara'da yayımlanmıştır. Bunlardan sadece 490. sayı (24 Eylül 1921) Kayseri'de çıkmış ve bu sayının tamamı Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey'in Kayseri Ulucamii'nde yaptığı konuşmaya ayrılmıştır. Dergi Millî Mücadele'ye büyük destek vermiş, Kastamonu ve Kayseri'de halkın mücadele azmini yükseltmek için birer sayfalık ekler dağıtmıştır. Başyazarı ve yayımcısı Mehmed Âkif ile Eşref Edip, Anadolu'nun değişik şehirlerine giderek millî şuuru uyandırmak için vaazlar vermişlerdir. Mehmed Âkif'in Kastamonu Nasrullah Camii'nde Sevr Antlaşması'nın nasıl bir felâket olduğunu anlatan vaazının yer aldığı 464. sayı vali, mutasarrıf ve müftülere gönderilmiştir. Vaaz metni oralarda hutbelerde okunduğu gibi matbaa veya teksir yoluyla on binlerce çoğaltılıp diğer vilâyet ve mutasarrıflıklara, bütün cephelere dağıtılmıştır. Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanıp Mehmed Âkif'in milletvekili olarak bulunduğu I. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin faaliyetlerini tamamlamasının ardından Mehmed Âkif ve Eşref Edip'in İstanbul'a dönmesiyle dergi birlikte çıkan 528-529. sayısından itibaren (16 Mayıs 1339/1923) yayımını tekrar bu şehirde sürdürmüştür. Doğu ayaklanmaları gerekçe gösterilerek çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu ile kapatılan dergiler arasında Sebîlürreşâd da yer almış, 5 Mart 1341'de (1925) 641. sayıdan sonra yayımına son vermiştir.

1908-1925 arasında, fikrî ve siyasî açıdan oldukça çalkantılı geçen on yedi yıllık süre içinde yayımını gerçekleştiren dergide meşrutiyet ve meşveret tartışmalarının sürdüğü bir ortamda meşrutiyet savunulmuş, âyet ve hadislerden nakillerle bu rejimin İslâmiyet'e uygunluğu açıklanmaya

çalışılmıştır. Derginin bir yelpaze oluşturan yazarlarının ortak paydası İslâm rasyonalizmi olmuştur. Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecine girdiği dönemde öncelikle Osmanlı memleketlerinin ve bütün müslümanların birliği üzerinde durulmuş, bu bağlamda müsâvat, uhuvvet ve kavmiyet temaları en temel konular arasında yer almıştır. Eşitlik, kardeşlik, birlik, kuvvet hazırlamak gibi hususlarda teşvik edici bir tutum söz konusuyken kavmiyetçilik düşüncesiyle mücadele edilmiştir.

Özellikle gazete, dergi ve kitaplardaki din ve ahlâka aykırı yayınlara kesin bir dille cephe alınıp başta Abdullah Cevdet olmak üzere asrîlik ve Batıcılık taraftarlarıyla mücadele edilmiş, Batı medeniyetini bütünüyle almayı tavsiye eden aydınlara karşı olumsuz bir tavır ortaya konmuştur. Batı'nın bilim ve teknoloji alanında üstün olduğu, bu alanlardaki kazanımlarının tereddütsüz alınabileceği savunulmuş, bunun yanında Türk toplum yapısının çağdaş milletler seviyesine çıkarken yabancı kültürler karşısında eriyip yok olmaması için millî şahsiyetini koruması gerektiği vurgulanmıştır. Dergi Avrupalılar'ın gelişme ve ilerleme sırlarını anlamak, Batı medeniyetinin hangi yönlerinin alınması gerektiğini belirlemek, İslâm ahlâkı dahilinde fikir, sanat, ticaret yönünden ilerlemek için gerekli olan esasları incelemek, Avrupa eğitim ve ilerlemesinden müslümanları haberdar ederek ufuklarını açmak üzere dil bilen bazı kişileri Avrupa'ya gönderme düşüncesini ileri sürmüştür. Bu düşünceden hareketle okuyucularına Avrupa'dan ve

dünyanın birçok yerinden haber ve fikirler aktarmıştır.

Derginde üzerinde en çok durulan konular arasında, "İslâm dünyası niçin geriledi, müslümanlar nasıl kalkınabilir, İslâm terakkiye mâni midir, müslümanları birleştirmek için ne yapılabilir, ilimle İslâm arasında çatışma var mıdır, İslâm toplumunun ilerlemesi için gerekli usul ve esaslar nelerdir, kadın hakları, din-dünya, din-devlet ilişkisi ve bunlar etrafındaki problemler nasıl çözülebilir, İslâmiyet ile Batı medeniyeti birleştirilebilir mi, ictihad gerekli mi değil mi" gibi başlıklar sayılabilir. Bu temel problemler etrafında fikir bildiren yazarlar İslâm'ı anlatma biçiminin, dinî ilimlerin modern çağın gelişme ve ihtiyaçlarına cevap verecek tarzda yeniden ele alınması gerektiği üzerinde durmuşlardır. Dergide Muhammed Abduh, Ferîd Vecdî ve Abdülaziz Çâvîş gibi çağdaş İslâm düşüncesinde bir hayli etkili olmuş,

aklı ön plana çıkaran ve dinî bir ıslahın yapılması gerektiğini vurgulayan yazarların fikirleri taraftar toplamıştır. Dinin bid‘at ve hurafelerden ayıklanarak aslına döndürülmesini, değişen dünya şartlarında İslâm'ın dinamizm ve otoritesini temsil eden ictihadın gerekliliğini savunan yazarlar olduğu gibi İslâm dininin yenilenmesine karşı çıkan yazarlar da vardır. İki taraf arasında zaman zaman tartışma ve polemiklerin yaşandığı görülmektedir.

Başlangıçta siyasî partiler karşısında tarafsız kalan dergi 1911'den sonra bu tavrını değiştirmiştir. Devlet mekanizmasıyla büyük oranda uyumlu bir yayın politikası sürdürmeye, savaş yıllarının nazik ortamı içinde bir fitne unsuru olmamaya dikkat eden dergi hilâfetin kaldırılması, medreselerin Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu çerçevesinde Maarif Vekâleti'ne bağlanmayıp kapatılması, Şer‘iyye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması sürecinde yönetimle ters düşmüş, ancak her hâlükârda devlete bağlılık, ülke-millet varlığı ve birliğini korumada titiz davranmıştır.

Normal şartlarda haftada bir ve on altı sayfa yayımlanan dergide altı sayı (113, 193, 213, 231, 244, 320) dışında fotoğraf, resim gibi görüntü malzemeleri kullanılmamıştır. İstanbul'da Matbaa-i Âmire, Hilâl, Matbaa-i Hayriyye, Mesâi, Tevsî-i Tıbâat, Âmedî, Hukuk, Necm-i İstikbâl, Evkāf-ı İslâmiyye, Kastamonu'da Vilâyet, Kayseri'de Kayseri Livâ, Ankara'da Matbuat ve İstihbarat, İkaz, Ali Şükrü matbaalarında basılmıştır.

Dergide Ali Haydar Efendi'nin Usûl-i Fıkıh Dersleri ve Abdürreşid İbrahim'in Âlem-i İslâm kitapları, ayrıca bazı Sebîlürreşâd yazarlarının ders notları Dârülfünûn öğrencileri için formalar halinde ek olarak verilmiştir. Kurulan Sebîlürreşâd Kütüphanesi tarafından dergide yayımlanan yazı dizilerini kitap haline getiren ve aralarında Safahat 2. Kitap Süleymaniye Kürsüsünde (İstanbul 1330), 3. Kitap Hakkın Sesleri (İstanbul 1331), Bereketzâde İsmâil Hakkı'nın Yâd-ı Mâzî (İstanbul 1332), Babanzâde Ahmed Naim'in İslâm'da Da‘vâ-yı Kavmiyyet (İstanbul 1332), Reşîd Rızâ'dan Ahmet Hamdi Akseki'nin çevirdiği Mezâhibin Telfiki ve İslâm'ın Bir Noktaya Cem‘i (İstanbul 1332) gibi eserlerin de bulunduğu elli kadar yayın gerçekleştirilmiştir.

Çok partili dönemin getirdiği nisbî bir serbestlik ortamında Eşref Edip,

Sebîlürreşâd'ı 1948-1966 yıllarında 362 sayı daha çıkarmıştır. Bu dönemin yazarları arasında kendisinden başka Ahmet Hamdi Akseki, Cevat Rifat Atilhan, Ali Fuat Başgil, Ömer Nasuhi Bilmen, Yusuf Ziya Çağlı, Kâmil Miras, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Tahir Harimi Balcıoğlu, Mehmet Râif Ogan, Kemal Kuşçu bulunmaktadır. Ayrıca Peyami Safa, Fethi Tevetoğlu, Mümtaz Turhan, Ali Nihad Tarlan, Nihad Sâmi Banarlı, Yusuf Ziya Yörükân ve Nurettin Topçu gibi isimler de yazılarıyla dergide görünmüştür. Derginin bu döneminde yayımlandığı yıllardaki dinî hayat, dinî eğitim konularıyla ilgili dikkate değer yazı ve yorumlara yer verilmiştir.

Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd üzerine Abdullah Ceyhan tarafından bir fihrist çalışması yapılmış (Sırât-ı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi, Ankara 1991), Muharrem Dayanç (Sırât-ı Müstakim Dergisindeki Dil, Edebiyat ve Sosyal Kavramların Sistematik İncelenmesi, İstanbul 1997) ve Suat Mertoğlu (Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı-Sırât-ı Müstakim Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908-1914, İstanbul 2001) tarafından doktora tezleri hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Emin Erişirgil, İslâmcı Bir Şairin Romanı, Ankara 1986, s. 120-123; İsmail Kara, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1986, I, tür.yer.; E. Debus, Sebilürreşâd: Eine vergleichende Untersuchung zur Islamischen Opposition der vor-und nachkemalistischen Ära, Frankfurt 1991; Adem Efe, II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslâmcılar ve Modernleşme: 1908'den 1924'e (doktora tezi, 2002), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 99-101; Caner Arabacı, "Eşref Edib Fergan ve Sebilürreşad Üzerine", Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık (haz. Yasin Aktay), İstanbul 2004, s. 96-128; M. Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar III, İstanbul 2006, s. 148-227; Eşref Edib, "Ebu'l-Ulâ Beyle Beraber Nasıl Çalıştık? Sırat-ı Müstakim'i Nasıl Çıkardık?", SR, X/238 (1957), s. 199-200; Hayreddin Karan, "Milli Mücadelede Sebilürreşad-13, 15, 19", a.e., X/246 (1957), s. 333-334; XI/252 (1957), s. 31; XI/257 (1957), s. 105-106; Nevzad

Ayazoğlu, “Sebilürreşad’ın Ellinci Yılı”, a.e., XII/278 (1958), s. 40-42; L. Bouvat, “Quelques revues ottomanes”, Revue du monde musulmane, XX, Liechtenstein 1974, s. 282-393; Hasan Duman, “Mehmet Akif ve Bir Mecmuanın Anatomisi”, MK, sy. 55 (1986), s. 78-95; Murat Sadullah Çebi, “Sebilürreşat: Türkiye’de İslâmcı Muhalefetin Sözcülüğünü Yapmış Bir Dergi”, Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 4, Ankara 1997, s. 231-246; Adnan Gül, “Batılılaşma Sürecinde Sebilürreşad Dergisi”, EKEV Akademi Dergisi, sy. 31, Erzurum 2007, s. 39-54; Yusuf Turan Günaydın, “Sırât-ı Müstakim ve Sebîlü’r-reşâd’da Mehmed Âkif’in Rolü ve İzleri”, Hece, sy. 133, Ankara 2008, s. 258-261; “Sırat-ı Müstakim”, TDEA, VIII, 6-9.

Adem Efe

SEB‘ÎNİYYE

(السبعينيّة)

İbn Seb‘în’e (ö. 669/1270) nisbet edilen bir tarikat

(bk. İBN SEB‘ÎN).

SEB‘İYYE

(السبعيّة)

Yedili devir inancını kabul eden eski İsmâilî doktrinini benimseyenlere verilen isim

(bk. BÂTINİYYE; DEVİR; İSMÂİLİYYE).

SEBK-i HİNDÎ

(سبك هندي)

Divan şiirinde sanat ve anlam derinliğine dayanan üslûp akımı.

Sözlükte “bir şeyi eritmek, kalıba dökmek; kalıp, tarz ve üslûp” anlamlarındaki sebk kelimesi terim olarak “ibarenin tarz ve tertibi” mânasına gelir. Sebk-i Hindî ise XVI-XVIII. yüzyıllarda Hindistan’da ve Hindistan dışında yaşayan, Hint felsefesi, edebî zevki ve şiirinin etkisinde kalan şairlerin oluşturduğu şiir anlayışını ifade eder. Terim ilk defa İranlı şair Muhammed Takī Bahâr (ö. 1951) tarafından kullanılmıştır. Hindistan’daki Bâbürlü Devleti döneminde hükümdarlar, devlet adamları ve diğer ileri gelenler, çoğu Safevî hânedanının dinî ve siyasî baskısından kaçan şair ve ediplere kapılarını açmış, yazdıkları şiirler

için ihsanda bulunmayı âdet edinmişti. Bu tutum o dönemin şairlerini bölgeye çekmiş, burada öncekinden farklı bir üslûpta ortaya çıkan şiir tarzına sebk-i Hindî denilmiştir. Çoğu İranlı olan şairlerin oluşturduğu sebk-i Hindî akımı İran, Hindistan, Afganistan, Irak, Tacikistan ve Osmanlı topraklarının yer aldığı geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Bu tarza onu temsil eden şairlerin birçoğunun İsfahan’da yetişmesi dolayısıyla “sebk-i İsfahânî”, başlıca temsilcilerinin Irak, Horasan ve Azerbaycan’da doğmuş olduğu göz önünde tutularak “sebk-i Horasânî”, “sebk-i Irâkī” ve “sebk-i Âzerbaycânî” denilmesi gerektiğini savunan araştırmacılar da vardır (Hüseyin Muhammedzâde-i Sadîk, s. 3-4). Bu üslûbun temsilcileri arasında Sâib-i Tebrîzî, Şevket-i Buhârî, Bîdil ve Gālib Mirza Esedullah gibi Türk asıllı şairlerin ekseriyet teşkil ettiği dikkate alınıp bu tarza “sebk-i Türkî” denilebileceği de ileri sürülmüştür (Toker, sy. 2 [1996], s. 143). Geçmiş dönem tezkirecilerinden hiçbirinin sebk-i Hindî ifadesini kullanmadığı muhakkaktır.

Hindistan’da Bâbürlü Devleti sultanlarından Ekber Şah’ın sarayda melikü’ş-şuarâ makamını tesis etmesinden itibaren hükümdarların bazı şairleri bu makama getirmesi bölgedeki diğer şairlerin de ilgisini çekmiş,

Safevî hükümdarlarından yakınlık göremeyen İranlı şairler biraz da bu sebeple Hindistan'a gelmeye başlamıştır. Unsûrî'nin bir beytine karşılık 100 köle veren Bâbürlü hükümdarının sanat zevki ve cömertliği yanında İran sarayının geride kalması maddî çıkar peşinde olan bazı şairler için de belirleyici olmuştur. XV. yüzyılın sonuna doğru İran'ın içtimaî durumu farklılaşmış ve edebiyat dünyasında gazel sahasında Abdurrahman-ı Câmî'nin ortaya çıkmasıyla büyük bir değişim meydana gelmiştir. Bu yeni asırda Bâbâ Figānî'nin geliştirdiği yeni üslûp sebk-i Hindî'nin çıkış noktası gibi değerlendirilirken (Raziyye Ekber, s. 133) bu gelişmeyi önemli saymayan ve bu üslûpta Bâbâ Figānî'nin fazla etkili olmadığını, asıl gelişmenin Hüseyin Baykara'nın Herat'taki sarayında Ali Şîr Nevâî ve Câmî gibi şairlerin eserlerinde ortaya konduğunu, oradan da Hindistan'a geçtiğini ileri süren araştırmacılar da vardır.

Sebk-i Hindî üslûbunun başlıca özellikleri belâgat ve fesahat kurallarından uzaklaşmadan yeni, orijinal ve girift mazmunlar, ince hayaller, anlam kapalılığı, az kelime ile çok şey ifade etme olarak belirtilebilir. Böylece mânanın söze hâkim olduğu, muhayyilenin ön plana çıktığı ve şiirin karmaşık çağrışımlara açıldığı görülmektedir. Aşırı dereceye varan mübalağa, irsâl-i mesel, istiare, teşhis, kinaye ve mecaz sanatları da bu tarz şiirde çok kullanılmış ve geliştirilmiştir. Bu özellikleriyle sebk-i Hindî ıstırap ifade eden karamsar bir felsefeyi terennüm etmiş ve daha çok gazel tarzında kendini göstermiştir. Bu üslûbun öncüsü olarak bilinen Kemâleddîn-i İsfahânî bulduğu orijinal mâna ve mazmunlardan dolayı "hallâku'l-meânî" unvanıyla anılmıştır. Aşırı süs ve tasannu anlayışının Herat okuluna ait bir miras olduğunu ileri süren edebiyat tarihçileri sebk-i Hindî'ye karşı tenkitçi bir yaklaşım gösterir. Hintli şairlerin bu üslûbu gereksiz ve külfetli ifadelerle içinden çıkılmaz mâna ve hayallere boğduğunu öne sürerek zamanla bu akıma karşı çıkanlar olmuşsa da bu muhalefet Hint, Afgan, İran ve Türk şairlerini etkisi altına alan sebk-i Hindî tarzında latif ve ince bir zevkin ürünü eserlerin devamını engellememiştir.

Fars edebiyatında Örfî-i Şîrâzî, Feyzî-i Hindî, Zülâlî-i Hansârî, Tâlib-i Âmülî, Kelîm-i Kâşânî, Mirza Celâl Esîr, Sâib-i Tebrîzî, Şevket-i Buhârî ve Bîdil gibi şairler sebk-i Hindî'nin önde gelen temsilcilerindendir. Daha sonraki kuşaklar arasında Ganî-i Keşmîrî, Nâsır Alî-i Sirhindî, Cûyâyî-i Tebrîzî, Âferîn-i Lâhûrî, Girâmî-i Keşmîrî ve Ganîmet-i Keşmîrî (ö.

1158/1745) gibi şairler öncekileri taklit ederek şiirler yazmışsa da bunlar ilk dönem sebk-i Hindî ustaları ölçüsünde başarılı örnekler verememiştir. Sâib'den sonra zevksizleşen ve bir süre sonra da terkedilen sebk-i Hindî'nin son şairi Hindistan'da yaşayan Türk asıllı Mirza Gālib Esedullah olmuştur (ö. 1869). Sebk-i Hindî'ye tepkilerin artması üzerine XVIII. yüzyıldan itibaren İranlı bazı şairler "bâzgeşt-i edebî" (geriye dönüş edebiyatı) hareketini başlatarak eski şiir anlayışına geri dönmüştür. Sebk-i Hindî'nin klasik Fars edebiyatının zayıfladığı bir dönemde yeni bir tarz ve yeni bir nefes olarak ortaya çıkması ve bu tarzın Bâbürlü sarayı tarafından desteklenmesi, siyasî bir rekabet hissiyle İranlı araştırmacılar tarafından hemen daima bu üslûba karşı müdafaa tarzında değerlendirmeye sebep olmuştur.

Türk edebiyatında sebk-i Hindî XVII ve XVIII. yüzyıllarda Nef'î, Fehîm-i Kadîm, Şehrî, İsmetî, Nâilî, Nedîm-i Kadîm, Neşâtî, Râsih, Nâbî ve Şeyh Galib gibi şairler üzerinde etkili olmuştur. Bunların çoğu Sâib-i Tebrîzî'nin tesirinde kalmış ve onun tarzını benimsemiştir. Özellikle irsâl-i meselde farklı ve orijinal bir üslûbun doğmasında ve gelişmesinde büyük rol oynayan Sâib, edebiyatı fikrî ve hakîmâne bir sahaya sevketmek suretiyle Türk edebiyatında bir devir açmıştır (Tarlan, LVIII/43 [1925], s. 266). Sâib'in önemli ölçüde etkilediği Nâbî'nin dilinde çokça örneği bulunan veciz ifadeler ve nükteler sebk-i Hindî şiirinin karakteristik yönünü teşkil etmektedir. Hint üslûbu Nâbî, Nef'î ve Nâilî'nin şiirlerinde bütün özellikleriyle bir arada değil ayrı ayrı özellikleriyle ortaya çıkmaktadır. Meselâ Nâbî'de hikemî ve söylenmemiş yeni mânalar şeklinde görülen bu etki Nef'î'de mübalağa sanatının çok fazla yer almasıyla belirginleşmektedir. Nâilî ve Şeyh Galib'de ise anlam derinliği ve orijinal mazmunlar ön plandadır.

Sebk-i Hindî şairleri kendilerinden öncekilerin kelime ve tabirlerini kullanmakla beraber onlara farklı ve şahsî mânalar yüklemiştir. Bu şekilde ortaya çıkan ferdîlik bu şiir tarzının önemli yeniliklerindendir. Önceki şiirde nesne ve olaylar geleneksel kalıplar ve kabuller çerçevesinde ele alınırken sebk-i Hindî'de şahsî intibaya daha çok meyledilmiştir. Böylece şiir ferdiyetin şeklini alır; mitolojik unsurlar, alışılagelmiş hikâyeler ve kalıplaşmış mecaz ve istiareler bile yeniden yorumlanarak şiirde yer bulur. Sebk-i Hindî şiirinde tasavvuf teması yoğun biçimde işlenmiştir. Bu konuda

da orijinal hayal ve anlam unsurlarını ifade edebilmek için yeni bir dil kullanılmış ve yeni kelimelerle süslü bir üslûp meydana getirilmiştir.

Sebk-i Hindî Urdu edebiyatında da etkili olmuştur. Özellikle Evrengzîb Âlemgîr'in Dekken'i fethinden sonra siyasî ve edebî merkez o dönemde Farsça'nın Hindistan'daki merkezi olan Delhi'ye kayınca Urdu edebiyatında sebk-i Hindî akımı başlamış ve beğenilerek kullanılmıştır. Bu anlayışla şiir yazan şairler arasında Necmeddin Şah Mübârek Âbrû (ö. 1094/1683), Şah Hâtim, Şerefeddin Mazmûn, Muhammed Şâkir Nâcî, Hâce Mîr Derd, Sevdâ-yı Dihlevî, Mîr Seyyid Muhammed Sûz, İnşâullah Han İnşâ, Mîr Muhammed Takī, Cür'et, Mushafî, Rengîn ve Mü'min (ö. 1267/1851) gibi isimler sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâib-i Tebrîzî, Külliyyât-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî (nşr. Emîrî Hüsrev Fîrûzkûhî), Tahran 1336 hş., s. 2-47; Safâ, Edebiyyât, V/1, s. 522-523; Hüseyin Muhammedzâde-i Sadîk, Şerḥ-i Ġazelhâ-yi Ṣâʾib-i Tebrîzî, Tahran 1333 hş., s. 3-4; Abdülvehhâb Nûrânî Visâl, "Sebk-i Hindî ve Vech-i Tesmiye-i Ân", Ṣâʾib ve Sebk-i Hindî (nşr. M. Resûl Deryâgeşt), Tahran 1345 hş., s. 212-225; Aziz Ahmad, "The Formation of Sabk-i Hindî", Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky

(ed. C. E. Bosworth), Edinburgh 1971, s. 1-9; Raziyye Ekber, Şerḥ-i Aḥvâl ve Sebk-i Eşʿâr-ı Bâbâ Fiġānî-i Şîrâzî, Haydarâbâd 1974; Abdülbâkī Nevvâb, Sebk-i İṣfahânî ve Vijegîhâ-yi Ân: Ṣâʾib ve Sebk-i Hindî, Tahran 1354 hş., s. 207-225; W. Kirmani, "The Nature and Dimensions of Sabk-i Hindi", Indo-Iranian Studies (ed. Fathullah Mujtabai), New Delhi 1977, s. 206-221; Ehsan Yarshater, "The Indian or Safevid Style: Progress or Decline", Persian Literature (ed. Ehsan Yarshater), New York 1988, s. 249-289; Hasan Hüseynî, Bîdil, Sipihrî ve Sebk-i Hindî, Tahran 1367 hş., s. 69, 116-129; Haluk İpekten, "Sebk-i Hindî", Şeyh Galib Kitabı (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1995, s. 239-242; Sebahat Deniz, "Türk Edebiyatında Hind Üslûbu (Sebk-i Hindî)", Osmanlı, Ankara 1999, IX, 639-648; Fatma

Tulga Ocak, “XVII. Yüzyılın İlk Yarısında Divan Edebiyatı ve Sebk-i Hindî”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 733-741; Cafer Mum, “Sebk-i Hindî”, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 2006, II, 369-392; Halil Toker, “Sebk-i Hindî: Hint Düşünce Tarzının Edebiyata Yansıması ve Urdu Dilindeki Sebk-i Hindî”, Sözde ve Anlamda Farklılaşma Sebk-i Hindî, 25 Nisan 2005: Bildiriler (haz. Hatice Aynur v.dğr.), İstanbul 2006, s. 155-171; a.mlf., “Sebk-i Hindî (Hind Üslûbu)”, İlmî Araştırmalar, sy. 2, İstanbul 1996, s. 141-150; Ali Nihad Tarlan, “Sâib-i Tebrizî”, SF, LVIII/43 (1925), s. 266-271; LVIII/44, s. 274-279; LVIII/ 46, s. 310-314; LVIII/47 (1925), s. 330-332; Ömer Okumuş, “Hind Üslûbu (Sebk-i Hindî)”, EFAD, sy. 17 (1989), s. 107-116; Şadi Aydın, “Sebk-i Hindî”, Türk Edebiyatı, XXVIII/319 (2000), s. 25-28; Ali Fuat Bilkan, “Sebk-i Hindî”, Hindistan Türk Tarihi Araştırmaları, I/1, Malatya 2001, s. 161-169; Şemsur Rahman Faruqi, “A Stranger in the City: The Poetics of Sabk-e Hindi”, The Annual of Urdu Studies: Sâlnâme-i Dirâsât-ı Urdû, XIX, Chicago 2004, s. 1-93; Ozan Yılmaz, “Sebk-i Hindî mi, Sebk-i Türkî mi”, Türk Edebiyatı, XXXIV/ 397 (2006), s. 22-25; J. T. P. de Bruijn, “Sabk-i Hindī”, EI^{2} (İng.), VIII, 683-685.

Ali Fuat Bilkan

SEBR ve TAKSİM

(السبر والتقسيم)

Kelâm ve fıkıh usulü terimi.

Sözlükte “incelemek, denemek, tahmin etmek, ölçüp takdir etmek” anlamındaki sebr ile “parçalara, kısımlara ayırmak” mânasına gelen taksîm kelimelerinden oluşan sebr ve taksim, terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder. Aynı anlamda olmak üzere bazan bu kelimelerden birinin tek başına kullanıldığı da olur. Bir akıl yürütme türü olarak sebr ve taksimin kullanımı kelâm, cedel, fıkıh usulü ve fürû-i fıkıhla sınırlı kalmamış, hemen bütün ilimlerde bu yöntemden yararlanılmıştır. Ancak İslâmî ilimler tarihi açısından bu metodun önce kelâm ve cedel eserlerinde iddiayı delillendirme ve aklî illeti belirlemede kullanıldığı ve daha sonra fıkıh usulüne girdiği söylenebilir. Bazı âlimler, “Acaba onlar herhangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar yoksa kendileri mi yaratıcıdır?” meâlindeki âyeti (et-Tûr 52/35) bu akıl yürütme türünün Kur’an’daki kullanımlarına örnek olarak gösterirler. Burada insanın var oluşuyla ilgili ihtimaller sıralanıp Allah’ın yaratması dışındakilerin geçersiz olduğu ortaya konmuştur. Kur’an’dan gösterilen bir başka misal, Câhiliye döneminde haram sayılan sekiz çift hayvanın helâlliğini ifade eden âyetlerdir (el-En‘âm 6/143-145). Bu âyetlerde haram kılınabilecek cinsler tek tek sıralanarak her biri hakkında delil istenmiş ve haramlık iddiası reddedilmiştir.

Sebr ve taksimin hâsır / münhasır ve münteşir olmak üzere iki türü vardır. İlkinde dışarıda hiçbir seçenek bırakılmaz; ikincisinde belirlenenler dışında seçeneklerin bulunması ihtimal dahilindedir. Kelâm ilminde kullanılan sebr ve taksim metodu daha çok birinci türle ilişkilendirilmiştir. Meselâ, “Âlem ya hâdis veya kadîmdir; kadîm olmadığı ispat edildiğinde zorunlu olarak hâdis olduğu anlaşılır” denilir. Fıkıh usulünde illetin tesbiti metotlarından biri olan sebr ve taksim, aslın illet olması muhtemel vasıflarının tamamının belirlenmesinden sonra bunların birer birer elenerek tek bir vasfın

bırakılması ve kalan vasfın illet olduğunun kabul edilmesi işlemidir. Meselâ şarabın haramlık hükmünün illeti belirlenirken sıvılık, kırmızılık, köpük atma, sarhoş edicilik gibi vasıfların her biri ele alınmakta, ardından sarhoş edicilik dışındaki vasıfların illet olamayacağı tesbit edilmektedir. Usulcülerin bir kısmı sebri ilgili vasıfları belirlemek, taksimi de bunları elemeye tâbi tutmak şeklinde tanımlarken diğer bir kısmı her iki işlemi sebr ve taksim terkibiyle ifade etmektedir.

Sebr ve taksim terimlerini kullanmamakla birlikte muhteva açısından bu metottan ilk söz eden usulcünün Cessâs olduğu görülmektedir (el-Fuṣûl, IV, 158-159). Cessâs, Bâkıllânî, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi usulcülere göre aslın muallel olduğunda ittifak bulunuyorsa sebr ve taksim isabetli bir metottur; hatta bu durumda Bâkıllânî onu en isabetli metot sayar. Gazzâlî'ye göre asıl hakkında böyle bir ittifak bulunmasa da sebr ve taksim isabetli bir metottur. Fakihlerin akıl yürütme faaliyetlerinin çok defa sebr ve taksim metoduyla yapıldığını ve fıkhî meselelerde sebrin hasr bakımından zan ifade etmesinin yeterli olacağını söyleyen Gazzâlî buna ilâveten sebr ve taksimin illetin belirlenmesinde tek başına yeterli delil sayılacağını, vasıfta ayrıca "münâsebe"nin şart olmadığını ifade ederek ribâ illetinin tesbitini örnek göstermektedir. Gazzâlî'ye göre illetin belirlenmesinde sebrin netice vermesi için üç şeyin ispat edilmesi gerekmektedir: Alâmete ihtiyaç bulunması (hükmün muallel olması), sebrin hasredici olması, yani illet olabilecekleri kuşatması, diğer illetlerin (vasıfların) geçersiz kılınması (Miʿyârü'l-ʿilm, s. 145; el-Müstaṣfâ, II, 295-296). Fahreddin er-Râzî de buna yakın bir görüşü savunur ve kural olarak hükümlerin muallel olduğu kabulünden yola çıkarak hasredici olsun olmasın sebrin isabetli bir metot olduğunu söyler. Usulcülerin bir kısmı sebr ve taksimin hasredici olmasını şart koşmakla birlikte çoğunlukla fıkhî meselelerde farklı bir ihtimalin bulunmadığını kesin biçimde söylemek mümkün olmadığından müctehidin gücü yettiği kadarıyla bütün ihtimalleri incelemesi şart koşulmuş ve hasredicilik vasfının zannî olması yeterli görülmüştür. Fahreddin er-Razî'den ve ona benzer şekilde Cüveynî ve İbn Berhân gibi bazı usulcülerden rivayet edilen, amelî hükümlerle ilgili ictihadlarda münteşir sebr ve taksimin de hüccet sayıldığı yolundaki görüş bu şekilde (müctehid nazarında bütün ihtimallerin tüketilmesi, fakat hakikatte başka bir ihtimalin olabileceği şeklinde) anlaşılmalıdır. Sebr ve taksimin illetin belirlenmesinde izlenecek

metotlardan biri olarak görülemeyeceğini benimseyen bir grup usulcü ise bu faaliyetin sadece münâsebe veya şebeh metotlarına eklenen bir şart yahut bu vasıfları tesbite yarayan bir işlem niteliğinde değerlendirilebileceğini düşünür.

V. (XI.) yüzyıldan itibaren mütekellimîn usulcüleri genellikle sebr ve taksimi illetin belirlenmesinde izlenen metotlardan biri diye kabul ederken Hanefîler farklı bir yol tutmuşlardır. Cessâs'tan farklı olarak Serahsî ve Pezdevî döneminden itibaren Hanefî usulcülerin istinbat yolu ile illetin tesbitinde sadece te'sîr metodunu kabul ettikleri görülür (el-Uṣûl, II, 231-232; Sem'ânî, II, 159). Onlar sebr ve taksimi ya Serahsî ve Pezdevî'de görüldüğü gibi mutlak şekilde reddetmişler veya müteahhirîn Hanefî usulcülerinde olduğu gibi, aslın muallel olduğunun bilinmesi, illet olabilecek vasıflardan bir kısmının mülga oluşunun nas veya icmâ ile bilinmesi (diğer bir ifadeyle illetin mücmel olarak bilinmesi) ve sebrin de hasredici olması gibi bazı şartlar dahilinde kabul edileceğini, ancak bu

durumda illetin tesbitinin nas, icmâ veya te'sîr gibi Hanefîler'ce makbul olan illeti belirleme yollarından birine râci olacağını söylemişlerdir. Müteahhirîn Hanefîleri müstakil bir metot olarak düşünmedikleri sebr ve taksimle tenkīhu'l-menât yöntemi arasında paralellik kurmaktadır (Molla Fenârî, II, 303-304; ayrıca bk. MENÂT).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "sbr" md.; et-Taʿrîfât, "sebr ve't-taḳsîm" md.; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), İstanbul 1414/1994, IV, 158-159; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1385/1965, II, 784-785; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ş-şerʿî (a.e. içinde), II, 1037; Bâcî, el-Minhâc (nşr. Abdülmecîd Türkî), Paris 1987, s. 210; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb), Mansûre 1997, I, 104, 106-107; II, 534-536; a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 394 vd.; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ

el-Efgānî), İstanbul 1990, II, 231-232; Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Ḳavâṭıᶜu'l-edille fi'l-uṣûl (nşr. M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1997, II, 159; Gazzâlî, Miᶜyârü'l-ᶜilm (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1410/1990, s. 145; a.mlf., el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 233-234, 295-296; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kübeysî), Bağdad 1390/1971, s. 450-455; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1400, V, 299-304; Teftâzânî, et-Telvîḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 173-174; a.mlf., Ḥâşiye ᶜalâ Şerḥi'l-Îcî li-Muḫtaṣari'l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 236-238; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, IV, 200-207; Molla Fenârî, Fuṣûlü'l-bedâyiᶜ, İstanbul 1289, II, 303-304; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût (Gazzâlî, Müstaṣfâ içinde), II, 299-300; Abdülvehhâb Hallâf, ᶜİlmü uṣûli'l-fıḳh, İstanbul 1991, s. 77-79; Tuncay Başoğlu, Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 226-228.

Tuncay Başoğlu

SEBT

(bk. SÂBİT).

SEBT

(السبت)

İsrâiloğulları’na bazı işleri yapmanın yasaklandığı gün, yahudi kutsal günü.

Arapça’da cumartesi günü için kullanılan sebt kelimesine sözlüklerde “sakin olma, dinlenme, ara verme” gibi anlamlar verilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “sbt” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “sbt” md.). Anılan günün sebt olarak adlandırılması, Allah’ın bu günde yaratma işine başlayıp yine bu günde yaratmaya son verdiği ve İsrâiloğulları’na bu günde işe ara vermelerini emrettiği şeklinde açıklanmıştır. Bir hadiste şöyle denilmiştir: “Allah toprağı cumartesi, dağları pazar, ağaçları pazartesi, mekruh şeyleri salı, nuru çarşamba günü yaratmış, binek hayvanlarını perşembe günü yaymış ve Âdem’i cuma günü ikindi vaktinden sonra gündüzün en son saatinde en son mahlûk olarak yaratmıştır” (Müslim, “Ṣıfâtü’l-münâfiḳīn”, 27). Farklı bir rivayete göre yaratma işi haftanın ilk günü olan pazar günü başlayıp cuma gününe kadar sürmüş, Allah yeri pazar ve pazartesi, gökleri salı ve çarşamba, ikisi arasında bulunanları perşembe ve cuma günleri yaratmış, yedinci güne denk gelen cumartesi günü yaratma olmayıp bu günde yaratılışın tamamlanmasıyla yaratma işine son verilmiştir. Bir görüşe göre bu güne sebt denilmesinin sebebi onun haftanın yedinci ve son günü olmasıdır. Sebtin günlerin ilki olduğunu söyleyenler de vardır (Tâcü’l-ʿarûs, “sbt” md.).

Tevrat’ta yer alan, Allah’ın yeri ve gökleri -pazar ile cuma arasına denk gelen-altı günde yarattığı, sonra işi bırakıp istirahate çekildiği (Tekvîn, 2/1-2), İsrâiloğulları’na da bu günde işe ara verip dinlenmelerini emrettiği (Çıkış, 20/8-11), bu sebeple yedinci günün sebt olarak isimlendirildiği yolundaki kayıt İslâm âlimlerince kabul görmemiştir. Zira yorulmaktan münezzeh olan Allah’ın istirahate ihtiyacı bulunmayacağı açıktır (Lisânü’l-ʿArab, “sbt” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “sbt” md.). Nitekim, “Andolsun ki biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık; bize hiçbir yorgunluk değmedi” meâlindeki âyette (Kāf 50/38) bu husus açıkça ifade edilmektedir. Geç dönemlere ait sözlüklerde sebt kelimesine “istirahat”

anlamı verilmekle birlikte Râgıb el-İsfahânî “sebete” fiilinin mânasını “durdurmak, işe ara vermek” şeklinde açıklamış ve sebt gününde Allah’ın yaratma işini bitirmesinden bahsetmiştir (el-Müfredât, “sbt” md.). Aynı şekilde Mâtürîdî ve Zemahşerî de sebti “İsrâiloğulları’nın işi terkedip ibadetle meşgul olmaları gereken gün” diye açıklamış, böylece dinlenmeden ziyade işi durdurma mânasına vurgu yapmıştır (Teʾvîlât, I, 150-151; el-Keşşâf, II, 164). Kur’an’da yaratılışla bağlantılı olarak geçen “altı gün” ifadesi (el-Aʿrâf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/ 7; Kāf 50/38) İslâm âlimleri tarafından farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Bazı âlimler bunu pazarla cuma arasındaki günler biçiminde anlarken diğer bir kısım âlimler gün kelimesinin gerek Arapça’da gerekse Kur’an ve hadislerde farklı anlamlarda kullanımından hareketle (el-Hac 22/47; es-Secde 32/5; er-Rahmân 55/29; el-Meâric 70/4) buradaki günü âhiret ölçeğinde bin veya elli bin yıla denk gelen gün ya da süresi belli olmayıp yeryüzü ölçeğindeki güne eşit, daha kısa veya daha uzun zaman dilimi, devir ya da aşama olarak kabul etmiştir (Fahreddin er-Râzî, XIV, 100; Kurtubî, IV, 219; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, II, 229; Elmalılı, III, 2172-2173).

Sebt kelimesinin İbrânîce’deki karşılığı şabattır (şabbat). Şabat, yahudilerin cuma gün batımından cumartesi gün batımına kadar süren haftalık dinlenme gününü ifade eder. Kelimenin fiil biçimi olan şavat “ara vermek, durdurmak; sona ermek, dinlenmek; kutlamak” gibi mânalara gelir. Şabat kalıbının kökeni açık değildir. Arapça “sebete” fiilinin şavata dayandığı kabul edilirken fiilin kökeninin Arapça’daki “bette” (kesmek) fiilinin karşılığı olan İbrânîce batattan geldiği de ileri sürülmüştür (Koehler - Baumgartner, IV, 1407). Şabatın kökeniyle ilgili ortaya atılan teoriler içinde en güçlü olanı bunun Bâbil geleneğindeki dolunay kültüyle bağlantılı olduğu görüşüdür. Buna göre İbrânî şabatı, Bâbil dilinde ayın on beşinci günü için kullanılan ve köken olarak “tamamlama” anlamına gelen şapattu(m) veya şabattu(m)dan gelmiştir. Ayın tamamlanıp dinlendiği dolunay gününü ifade eden şapattu(m)un kökeninin de “kalp dinlenmesi” veya “ara dinlenme” mânasındaki Sumerce şa-bata dayandığı kabul edilir. Yedinci günle ve işe ara vermeyle ilgisi bulunmayan Bâbil şabatı daha ziyade tanrıların yatıştırılması ve kefâret vurgusuna sahip bir gün olarak bilinir. Buna karşılık Bâbil geleneğinde ayın yedinci gününün (aynı zamanda 14, 21, 28 ve 19. günlerin) uğursuz kabul edildiği ve bu günde yönetici konumundaki kişilerin belli işleri yapmaktan uzak durduğu

kaydedilmiştir (Clay, s. 55-57; ERE, X, 890).

Sebt kelimesi Kur'an'da İsrâiloğulları'na atıfla beş âyette geçer. Bunlardan dördünde "es-sebt" (el-Bakara 2/65; en-Nisâ 4/154; el-A'râf 7/163; en-Nahl 16/124), birinde "ashâbü's-sebt" (en-Nisâ 4/47) ibareleri yer alır. Ayrıca bir âyette (el-A'râf 7/ 163) fiil şekliyle (yevme lâ yesbitûn) kullanılmıştır. Bu âyetlerde daha ziyade iş yapma ve bilhassa avlanma yasağıyla bağlantılı olarak zikredilen sebt gününe saygı Hz. Mûsâ döneminden itibaren İsrâiloğulları'na farz kılınmış bir emir diye gösterilir. Deniz kıyısında yaşayan kavme mensup bir grubun yasağa karşı gelerek bu

günde balık avlamaları sebebiyle lânetlendikleri ve maymuna çevrildikleri (mesh) zikredilir.

Tefsirlerde yer alan açıklamalara göre Allah, Mûsâ aracılığıyla İsrâiloğulları'na kendilerinden önceki kavimlere olduğu gibi sırf ibadete adanmış bir günü farz kılmayı murat etti; bu gün de cuma günü idi. Fakat İsrâiloğulları, Allah'ın gökleri ve yeri altı günde yaratıp yedinci günde (sebt) yaratmaya son verdiğini, bu günde her yaratılmışın O'na boyun eğdiğini ileri sürerek içlerinden az bir kısmı hariç cuma yerine sebt gününü ibadet günü olarak belirlemek istedi. Bunun üzerine Allah, İsrâiloğulları'nın sebt gününü benimsemelerine izin vermiş, ancak imtihan maksadıyla bu günde avlanmayı ve iş yapmayı yasaklayarak bu günü onlara zorlaştırmıştır (Taberî, I, 330; Zemahşerî, II, 618-619; Fahreddin er-Râzî, XV, 37; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, I, 110). Fahreddin er-Râzî'ye göre Kur'an'da geçen, "Sebti aşmayın" (en-Nisâ 4/154) emrinden maksat bu günde çalışma ve kazancın haram kılınmasıdır. Böylece onlara âdeta, "Bu günde işten uzak durun, yerlerinizde oturun, muhakkak Allah çok rızık verendir" denilmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, XI, 96).

Yasağa uymadıklarından içlerinden bir grubun maymuna (ve domuza) dönüştürüldüğü belirtilen kavmin (el-A'râf 7/163-166; ayrıca bk. el-Mâide 5/60) yaşadığı yer konusunda tefsirlerde Eyle, Medyen, Taberiye ve Şam bölgesinin sahil kesimi gibi yerler zikredilmekle birlikte çoğunluk, bunların Eyle ile Tûr (Mısır) arasındaki Medyen'de muhtemelen Hz. Dâvûd zamanında yaşamış bir topluluk olduğunu ileri sürmüştür (Taberî, I, 330; VI, 90-91; Fahreddin er-Râzî, III, 109; XV, 36; Kurtubî, IV, 305; Ebü'l-Fidâ

İbn Kesîr, I, 110). Allah'ın deniz kıyısında yaşayan bu kavme takdir ettiği bir imtihan olarak balıklar sebt günü denizde görünürken diğer günlerde kayboluyordu. Bu durum karşısında kavim iki gruba ayrılmış, bir grup sebte hürmet için avlanmaktan uzak dururken diğer grup deniz kenarına havuzlar açıp bunları kanallarla denize bağlamış, balıklar cumartesi günü havuzlara girince pazar günü onları avlamıştır. Yasağa riayet edenlere gelince, onların bir kısmı yasağa uymayanları uyarırken bir kısmı da yasağı ihlâl edenleri uyarmadığı gibi onlarla görüşmeye devam etmiştir. Bunun üzerine Allah yasağa uymayanları ve bir yoruma göre onlarla birlikte uyarıda bulunmayanları maymuna çevirmek suretiyle helâk etmiştir (Şevkânî, I, 79-80).

İslâm âlimlerinin bir kısmı, meshin söz konusu kişilerin tabiat ve huy bakımından maymuna benzer hale getirilmeleri biçiminde mânen vuku bulduğunu söylerken âlimlerin çoğu, bunun gerçek bir değişim olup bu insanların sûret ve görünüş itibariyle maymuna çevrildiğini ileri sürmüştür (Fahreddin er-Râzî, III, 111-112; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, I, 109; krş. Mâtürîdî, I, 151; Elmalılı, I, 378-379). Şeklen meshi savunanlara göre aksi takdirde bu cezanın ibret olma vasfından bahsetmek imkânsız olurdu (Taberî, I, 332-333). Maymuna çevrilen topluluğun üç gün bu şekilde yaşadıktan sonra helâk olduğu ve bu süre zarfında bir şey yiyip içmediği rivayet edilmiştir. Mesihle bağlantılı bir hadiste, "Allah'ın azaba uğratıp helâk ettiği her topluluk yok olup gitti, soyları kalmadı" denilmiştir (Müslim, "Ḳader", 33; Taberî, I, 330-331; ayrıca bk. MESH).

Nahl sûresinde sebt gününün kısıtlama ve yükümlülüklerinin ancak bu konuda ihtilâf edenlere farz kılındığı şeklinde bir ifade yer alır (16/124). İhtilâftan maksat, Allah'ın İsrâiloğulları'na avlanmaktan uzak durup bu güne saygı göstermelerini bildirmesinden sonra onların bu konuda ittifak etmeleri gerekirken bu günde avlanmayı bazan helâl, bazan haram saymalarıdır (Zemahşerî, II, 618). Diğer bir yoruma göre söz konusu ihtilâf İsrâiloğulları'nın cuma gününe itirazda bulunması, bir kısmı cumayı kabul ederken diğer bir kısmının sebtte ısrar etmesi ve daha sonra ona da uymamasıdır (Mâtürîdî, I, 151). Fahreddin er-Râzî tarafından da benimsenen görüş ise bu ihtilâfın, gerek yahudilerin gerekse daha sonra hıristiyanların kutsal gün konusunda peygamberlerine muhalefet etmelerinden ibaret olduğu şeklindedir. Buna göre İsrâiloğulları'nın cuma

gününe yönelik itirazları ve sebti kutsal gün kılmak istemeleri neticesinde sebt onlara farz kılınmış ve Hz. Îsâ dönemine kadar yahudiler bunu kutsal gün olarak benimsemiştir. Îsâ geldiğinde o da cumayı emretmiş, fakat bu defa hıristiyanlar, "Biz yahudilerin bayramının bizimkinden sonra olmasını istemiyoruz, yaratılışın başladığı gün pazardır" diyerek pazarı seçmiştir (Fahreddin er-Râzî, XX, 137). Öte yandan ilgili âyette geçen ihtilâfı kutsal gün konusunda yahudilerle hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlık biçiminde yorumlayanlar da vardır (Elmalılı, V, 3138). Konuyla ilgili olarak nakledilen bir hadisin meâli şöyledir: "Sonuncu ümmet olan bizler kıyamet gününde öncü olacağız. Halbuki diğer ümmetlere bizden önce kitap verilmiştir. Bir de cuma günü aslında onlara aitti. Fakat onlar bu konuda ihtilâfa düşmüştür. Allah artık bu günü bize vermiş, diğer ümmetler de bize tâbi olmuştur. Yahudilerin günü yarın (cumartesi), hıristiyanlarınki bir sonraki gündür" (Buhârî, "Cumʿa", l; Müslim, "Cumʿa", 21).

İslâm âlimleri, her dinde inananların ibadet maksadıyla bir araya gelmeleri için belli bir günün tahsis edildiği, bunun da aslen cuma olduğu noktasında birleşmiştir. Cuma gününün fazileti hususunda Allah'ın bu günde yaratılışı kemale erdirmesine ve kulları üzerindeki nimetini tamamlamasına atıf yapılmıştır. Bu doğrultuda sebtin Hz. İbrâhim dininin bir parçası olmadığı, bu konuda peygamberlerine muhalefet eden İsrâiloğulları'na farz kılındığı, daha sonra gelen hıristiyanların da cumayı benimsemedikleri gibi kendilerini yahudilerden ayırmak için Bizans döneminde sebt yerine pazar gününü kutsal gün edindikleri ileri sürülmüştür (Fahreddin er-Râzî, XX, 137-138; Kurtubî, V, 199; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, II, 613).

Tevrat'ta sebt günü ilk defa Mûsâ peygambere Sînâ'da verilen on emir içerisinde zikredilir. Bu günün kutsallığı noktasında iki farklı gerekçeden bahsedilmiştir. Birincisi Allah'ın dünyayı altı günde yaratıp yedinci günde dinlenmesi (Çıkış, 20/8-11), ikincisi İsrâiloğulları'nı Mısır'daki kölelik evinden kurtarmasıdır (Tesniye, 5/12-15). Tevrat'ta sebt günü yasakları olarak pişirme, men toplama, seyahat etme, ekip biçme, ateş yakma (Çıkış, 16/23, 26, 29; 34/21; 35/2-3) ve odun toplama (Sayılar, 15/32-36) fiilleri zikredilmiş, yasağın ihlâli durumunda ölüm cezası öngörülmüştür. Eski Ahid'de ayrıca yük taşıma (Yeremya, 17/ 21-22), üzüm sıkma, yükleme ve ticaret yapmaktan (Nehemya, 13/15) bahsedilmiştir. Rabbânî otoriteler, söz konusu yasakları genişleterek -çoğunlukla "toplanma çadırı" yapımında

kullanılan-otuz dokuz sınıf işi sebt günü yapılması yasaklanan işler olarak göstermiş (Shabbath, 7/1), sebtin ihlâli durumunda ise genellikle para ve kırbaç cezası uygulanmıştır. Başlangıçta daha ziyade takdime ve adakların sunulduğu, iş yasağı vurgusuna sahip toplu ibadet günlerinden biri olan sebt Eski Ahid'de sıkça, benzer özellikler taşıyan yeni ay ve kefâret günleriyle birlikte zikredilmiştir (Levililer, 16/29-31; Sayılar, 28/9-11; İşaya, 66/23; Hezekiel, 46/4-6). Zamanla bu günün muhtevasına kutlama ve neşe unsurları ile (bk. İşaya, 58/13) mânevî

yenilenme vurgusu ilâve edilmiş, ayrıca mistik ve eskatolojik bir boyut kazandırılmıştır. Günümüzde uygulandığı şekliyle sebt sinagog ibadeti ve evde sofra etrafında kutlama ve kutsama şeklinde gerçekleştirilir. İş yasağının muhtevası ve sınırları yahudi mezhepleri tarafından değişik biçimlerde yorumlanmıştır.

Hz. Îsâ'nın sebti reddetmemekle birlikte zorunluluk ve yardım gerekçesiyle sebt yasaklarına riayet etmediğine, bu konuda Ferîsî ve yazıcıların katı uygulamasını eleştirdiğine dair ifadeler İnciller'de mevcuttur (Matta, 12/1-12; Markos, 2/27; Luka, 14/1-6). Pavlus sebtin Mûsâ şeriatına tâbi olan yahudilere farz kılındığını, diğer şeriat kuralları gibi bunun da hıristiyanlar için gerekli olmadığını belirtmiştir (Koloseliler, 2/16; Galatyalılar, 4/9-10; Romalılar, 14/5-6). Sebt günü uygulaması en azından yahudi hıristiyanlar tarafından sürdürülse de yahudi soyundan olmayan yeni hıristiyanlar ilk dönemlerden itibaren pazar günü komünyon için bir araya gelmiş ve Îsâ Mesîh'in dirildiği bu günü "Rabbin günü" şeklinde isimlendirmiştir (Resullerin İşleri, 20/7; I. Korintoslular, 16/2; Vahiy, 1/10). Sonraki asırlarda devam eden pazar günü ibadeti 321 yılında resmî hüviyet kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, I, 330-333; VI, 90-91, 101; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 150-152; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, II, 164,

618-619; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 109-112; XI, 96; XIV, 100; XV, 36-37, 40; XX, 137-138; Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Riyad 1423/2003, IV, 219, 305; V, 199; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, I, 109-110; II, 229, 613; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, Kahire 1349/1930, I, 79-80; A. T. Clay, Amurru: The Home of Northern Semites, Philadelphia 1909, s. 55-62; Elmalılı, Hak Dini, I, 378-379; III, 2172-2173; V, 3138; Sh. Finkelman, Shabbos: Its Esence and Significance, New York 1994; Salime Leyla Gürkan, Yahudilik'te Şabbat (Sebt): Kökeni, İlgili İnanç ve Uygulamalar (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (trc. M. E. J. Richardson), Leiden 1999, IV, 1407; Adem Özen, Yahudilik'te İbadet, İstanbul 2001, s. 193-201; D. R. Burkett, An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity, Cambridge 2002, s. 91, 381, 385, 400, 482; Nuh Arslantaş, Abbâsîler ve Fâtımîler Döneminde Yahudiler (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 442-447; E. G. Kraeling, "The Present Status of the Sabbath Question", The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XLIX/3, Chicago 1933, s. 218-228; J. L. Paloche, "Sebt", İA, X, 295; A. Rippin, "Sabt", EI^{2} (İng.), VIII, 689; T. G. Pinches, "Sabbath (Babylonian)", ERE, X, 890.

Salime Leyla Gürkan

SEBTE

(سبتة)

Fas'ın kuzeyinde Cebelitârık Boğazı'nın Akdeniz'e açılan kesiminde İspanya hâkimiyetinde şehir.

Batı-doğu istikametinde kayalık bir yarımadanın kıstağı üzerinde kurulan Sebte'nin (Ceuta), adını kurulduğu yerdeki tepeler dolayısıyla Latince "yedi tepe" anlamındaki Sebtem Fratres'ten aldığı söylenir; müslüman coğrafyacılar ise Hz. Nûh'un torunu Sebt b. Yâfes'e nisbetle adlandırıldığını rivayet ederler. Şehir Fenikeliler'in ticaret merkezlerinden olup daha sonra Kartacalılar ve Romalılar'ın eline geçti. V. yüzyılda İspanya'dan sürülen Vandallar, VI. yüzyılda Bizanslılar Sebte'ye hâkim oldu. Müslümanlar bölgeye ulaştıklarında Sebte, Bizans Valisi Julianos'un yönetimindeydi. Sebte dışında bütün Mağrib'i fetheden Mûsâ b. Nusayr, Julianos ile ittifak kurdu; bu ittifakın ardından Târık b. Ziyâd, İspanya'ya geçmek için Sebte Limanı'nı kullandı (92/711). Julianos'un ölümünden sonra barış yoluyla müslümanların eline geçen Sebte stratejik konumuyla Kuzey Afrika, Endülüs ve Batı Akdeniz tarihinde önemli rol oynadı. İlk yıllardan itibaren İslâm ordularının Endülüs'e geçişinde kullanılan ana üs olması dolayısıyla "cihad kapısı" diye anıldı.

Emevîler döneminde 122 (740) yılında Tanca'da Meysere el-Medgarî liderliğinde ayaklanan Sufriyye Hâricîleri, Sebte'yi de hâkimiyetleri altına alıp uzun süre ellerinde tuttular. Bu dönemin sonlarında şehrin idaresine el koyan Gumâre kabilesi liderlerinden Macakis (Maksen-Mahkes), İdrîsîler'e itaat ettiğini açıkladı. Fâtımîler'in Mağrib'in büyük kısmını alarak Sebte'ye yöneldikleri bir sırada III. Abdurrahman tarafından gönderilen Endülüs Emevî donanması Sebte'yi ele geçirdi (319/931). Sebte bu tarihten itibaren Endülüs Emevîleri ile Fâtımîler arasında mücadele alanı haline geldi. Fâtımî ve Zîrî saldırıları başarıyla püskürtüldü. Bu mücadele, Endülüs'e geçen Sebte Valisi Ali b. Hammûd'un Endülüs Emevî Halifesi Süleyman b. Hakem'i idam ettirip Hammûdîler'i kurmasına kadar sürdü (Muharrem 407 / Haziran 1016).

Hammûdîler'i tasfiye ederek Sebte'nin idaresini eline geçiren Sükût el-Bergavâtî, Abbâsîler'e bağlılığını bildirdi (453/1061). Sükût ve oğlu İzz döneminde Sebte'de siyasî, iktisadî ve kültürel alanda bir canlanma yaşandı. Şehir 477'de (1084) Murâbıtlar'ın eline geçti. Yûsuf b. Tâşfîn ve daha sonraki sultanlar Endülüs'e geçişlerinde Sebte Limanı'nı üs olarak kullandılar. Bu önemi dolayısıyla şehrin surlarını onarıp boğaza hâkim bir gözetleme kulesi inşa ettiler, ayrıca gemi yapımı için tersaneler yaptırdılar, burada en yetkin valilerini görevlendirdiler. Bu dönemde büyük gelişme gösteren Sebte aynı zamanda Mağrib'in en önemli ilim ve kültür merkezi haline geldi. Murâbıtlar'ın son yıllarında Muvahhid birlikleri karşısında zor duruma düşen şehrin savunmasını ünlü âlim Kādî İyâz üstlendi ve Sebte üzerine yürüyen Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'yi geri çekilmek zorunda bıraktı (535/1140). Fakat daha fazla direnemeyen ve Kādî İyâz'ı Abdülmü'min'e göndererek bağlılıklarını bildiren Sebteliler (541/1146-47) bir yıl sonra tekrar isyan ettiler. Kādî İyâz'ı bu defa İbn Gāniye'ye yollayıp Murâbıt hânedanından Yahyâ b. Yûsuf b. Tâşfîn'in Sebte'ye vali tayin edilmesini sağladılar. Ancak Abdülmü'min'in 543 (1148) yılında Sebte'ye girmesiyle şehir kalıcı bir şekilde Muvahhidler'in hâkimiyetine geçti. Muvahhid hükümdarları da oraya en seçkin yöneticileri vali tayin ettiler. Şehir geliştirilen tersanesiyle donanmanın ana üssü haline getirildi ve Sebte donanması Portekizliler'e karşı verilen mücadelede önemli rol oynadı.

Sebte, Muvahhidler'in yıkılışının ardından 1232'den itibaren kısa bir süre Endülüs'ün büyük bölümünü hâkimiyeti altına alan Muhammed b. Yûsuf b. Hûd'un egemenliğinde kaldı. Daha sonra Sebteliler saygın bir tüccar olan Yâneştî'yi başlarına geçirerek bağımsızlıklarını ilân ettiler. Sebte'yi başarıyla yöneten Yâneştî şehri Ceneviz saldırılarına karşı savundu (632/1234-35). Sebteliler iki yıl sonra yeniden Muvahhidler'e bağlılıklarını bildirdiler. Şehrin valisi İbn Halâs el-Belensî'nin Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'ya itaatini bildirmesiyle Sebte bu defa Hafsîler'in nüfuz alanına girdi (640/1242-43). Hafsî valisinin halka kötü davranması üzerine fakih Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed el-Azefî, donanma kumandanı Ebü'l-Abbas er-Rendâhî ve şehir halkının desteğiyle yönetime el koydu ve yaklaşık otuz yıl bağımsız olarak hüküm sürdü. Bu sırada Mağrib'in liman ve tersane şehirleri Tanca ile Sebte'yi almaya karar veren Merînî Sultanı Ebû Yûsuf

Ya‘kūb, 672’de (1273-74) Sebte’yi ele geçirdi. İki yıl sonra da Sebte Limanı’ndan Endülüs’e

geçip İsticce (Ecija) civarında yapılan savaşta Kastilya ordusunu mağlûp etti. 705’te (1306) Nasrîler’in eline geçen Sebte geri alındı (709/1309) ve Mûsâ b. Ebû İnân’ın, şehri hâmisi Gırnata Nasrî sultanının egemenliğine vermesine kadar (786/1384) Merînîler’in elinde kaldı. Bu dönemde Mağrib’de müslüman devletler güçlerini kaybetmiş, sultanlar ülkelerini yönetmekten âciz kalmıştı. Bu durum altın, köle ve baharat yolu ticaretini ele geçirmeyi hedefleyen Portekiz Kralı I. Jean’ın işine yaradı ve 818’de (1415) Sebte’yi işgal etti. Merînî Sultanı Ebû Saîd’in Sebte’yi geri alma teşebbüsü sonuç vermedi (1419). Bu tarihten itibaren Portekizli tüccarlar Avrupa, Mağrib ve Sudan’la olan ihracat ve ithalâtlarını bu liman üzerinden gerçekleştirmeye başladılar.

Sa‘dîler döneminde, tahtını bırakıp kendisine sığınmak zorunda kalan ve yardımı karşılığında Mağrib sahillerini ona devredeceğini açıklayan Muhammed el-Mütevekkil’e destek bahanesiyle Mağrib’e geçen Portekiz Kralı Sebastian, Vâdilmehâzin savaşında Sa‘dîler karşısında ağır bir yenilgiye uğradı (986/1578). Savaş meydanından kaçarken ölen kralın yerine tahta çıkarılan kardinal Henri’nin ölümünün ardından İspanya, Portekiz topraklarını ilhak etti (1581). Böylece Sebte için başlayan yeni dönem, İspanya’nın 1668’de Portekiz’in bağımsızlığını kabul ederken Sebte’nin kendisine bırakılmasını şart koşmasıyla günümüze kadar devam eden bir sürece dönüştü. Bu dönemin ilk safhasında sık sık müslümanlar tarafından kuşatılan Sebte kurtarılamadı. Filâlî Sultanı Mevlây İsmâil, Mağrib sahillerinde Portekiz’in ve İspanya’nın kontrolünde olan birçok şehri geri almasına rağmen yirmi yedi yıl boyunca vazgeçmeden kuşattığı Sebte’yi ele geçiremedi. Bu arada 1702’de Sebte’ye saldıran İngilizler de başarısız oldular. Filâlî sultanlarından III. Mevlây Muhammed’in 1769, Mevlây Yezîd’in 1792’deki teşebbüsleri de sonuçsuz kaldı. XIX. yüzyılın başından itibaren büyük devletlerin Kuzey Afrika’ya sahip olma mücadelesi hızlanınca İngilizler, Sebte yakınındaki Pergil adlı küçük bir adayı askerî üs olarak kullandılar. Kuzey Afrika’ya büyük önem veren Napolyon Bonapart da bölgeyi ülkesine katmak istiyordu. Öte yandan 1859’da Tetuan’ı (Tıtvân) işgal eden İspanya sınırlarını Melîle’ye (Melilla) kadar genişletti (1860).

1912’de Fas’ın Fransa tarafından işgali ve Fas üzerinde Fransız himaye döneminin başlaması, ayrı bir antlaşma ile İspanya himayesinde bırakılan Sebte’nin de içinde bulunduğu Rif bölgesinde şiddetli tepkiye yol açtı. 1921’de Abdülkerîm el-Hattâbî, İspanyol ordusunu yenerek Rif bölgesinde bağımsızlığını ilân etti. Ancak müttefik kuvvetler beş yıl sonra Abdülkerîm’i esir alıp devletine son verdiler (25 Mayıs 1926). 1956’da Fas’ın bağımsızlığını kazanmasının ardından İfni, Sebte ve Melîle dışında himayesini kaldıran İspanya 1969’da İfni’yi Fas’a devretti. Fakat Sebte ve Melîle’yi hâlâ yönetimi altında tutmaktadır. 1995’te şehre özerklik tanınmış olsa da halkının büyük çoğunluğu müslüman olan Sebte, İspanya’nın işgali altındadır. Fas’ın Sebte’yi ve İspanyol işgalindeki diğer topraklarını geri almak için yürüttüğü siyasî mücadele sürmekte, Afrika Birliği, İslâm Konferansı Teşkilâtı ve Arap Birliği, Fas’ın bu taleplerini desteklemektedir. Nüfusu 2006 yılı itibariyle 76.000’in üzerinde olan Sebte, camileri ve camilerden dönüştürülen kiliseleriyle İspanya’nın diğer kıyı şehirlerinden farklı bir yapıya sahiptir. Şehirdeki müslümanlar yoğun misyonerlik faaliyetine rağmen kendi değerlerini ve kimliğini korumaktadır.

Sebte’de İslâmî dönemle birlikte ilmî, fikrî ve ticarî hayat canlanmış, bu hususta özellikle İyâz, Yerbu‘ ve Azefî aileleri önemli rol oynamıştır. Sebte’de on altı yıl kadılık yapan Kādî İyâz, Ebü’l-Kāsım el-Azefî, Ahmed b. Ca‘fer es-Sebtî, Şerîf el-İdrîsî, İbn Abdülmün‘im el-Himyerî, İbnü’ş-Şât, Muhammed b. Kāsım el-Ensârî burada yetişen âlimlerin en meşhurlarıdır. İlmî harekette özellikle Mâlikî fakihlerinin etkili olduğu Sebte’de öğrenim görenler bütün Mağrib’de takdir edilirdi. Sebte, Mağrib’de ilk defa düzenlenen mevlid merasimleri, dinî ilimlerle birlikte tıp, astronomi, matematik gibi ilimlerin öğretildiği, Mağrib’de kurulan ilk medrese olan medresesi ve hıristiyanlara karşı verdiği mücadele ile öncülük eden bir şehirdi. Ebü’l-Hasan eş-Şârrî el-Gāfikī Sebte’de yaptırdığı medreseye hayatı boyunca topladığı zengin kitap koleksiyonunu vakfetmiştir. Lisânüddin İbnü’l-Hatîb bu kütüphaneden “Hizânetü kütübi’l-ulûm” şeklinde bahseder. İslâmî dönemde inşa edilen pek çok eser işgal zamanında büyük zarar görmüştür. Camiler kiliseye, medreseler kışlaya dönüştürülmüş, yüz binlerce cilt eser tahrip edilmiştir. Şehirde ticaretle birlikte denizcilik de gelişmişti. İdrîsî’nin bildirdiğine göre rüzgârlara karşı korunaklı, mükemmel bir limana sahip olan Sebte’nin mercan ve 100’den fazla balık türünü avlayan balıkçıları meşhurdur. Ayrıca yüksek kalitede

dinar kullanan Merînîler döneminde Sebte'de darphâneler mevcuttu.

Sebteli Muhammed b. Kāsım el-Ensârî, 1422'de tamamladığı İḫtiṣârü'l-aḫbâr adlı eserinde şehirde, -muhtemelen cami sayısının fazlalığını belirtmek amacıyla-1000 civarında caminin varlığından bahseder. Onun verdiği bilgilere göre Câmi-i Kebîr, minaresi ve görkemli yapısıyla diğer Mağrib camilerinden farklıydı. Merînî Sultanı Ebü'l-Hasan el-Mansûr tarafından inşa edilen el-Medresetü'l-cedîde önemli bir eserdi. Sebte'de yirmi iki hamam, birçoğu tanınmış ailelere ve şahıslara ait altmış iki kütüphane mevcuttu. 360 otelin (funduk) bulunduğu şehirde elli iki dükkâna sahip el-Funduk el-Kebîr mimari yapısı ve büyüklüğüyle en muhteşem eserlerden biriydi. İki medrese, kırk yedi zâviye ve ribât, 250 sokak, 360 fırın, 174 çarşı, çok sayıda han, yirmi beş çeşme, altı musallâ, 103 değirmen, kıyı boyunca sıralanmış otuz iskele ve elli kapı vardı. Şehri çevreleyen surun kalıntıları günümüze kadar ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib, s. 103-104; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, II, 4-5; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 203, 222; II, 6-8, 38, 55, 204, 246, 278-279, 347; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 14, 84, 116-120, 141, 157, 169, 185; VI, 156, 211, 217, 280; VII, 29; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 316-318; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriyye (haz. Yavuz Senemoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), II, 146-147; İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî bi-aḫbârî mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî (nşr. O. Houdas), Paris 1888, s. 73-79, 305-307; Selâvî, el-İstiḳṣâ, II, 34, 240; V, 69, 82-83; VI, 65-69; VIII, 38-40, 81; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1950, s. 186-189, 224; M. Lombard, l'Islam dans sa première grandeur, Paris 1971, s. 56, 61, 67, 82; Ch. A. Julien, le Maroc face aux impérialismes (1415-1956), Paris 1978, s. 19-22, 26-30, 122-124; Muhammed b. Tâvît, Târîḫu Sebte, Dârülbeyzâ 1402/1982; a.mlf., "Sebtetü'l-müslime", el-Menâhil, sy. 23, Rabat 1402/1982, s. 82-90; Sebte ve devrühâ fî isrâʾi'l-fikri'l-İslâmî, Tıtvân 1984; İsmâil el-Hatîb, el-Ḥareketü'l-ʿilmiyye fî Sebte ḫilâle'l-ḳarni's-sâbiʿi'l-hicrî, Rabat 1985; F.

Braudel, la Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II, Paris 1990, I, 142; II, 126, 611; Halima Ferhat, Sabta des origines au XIVèm siècle, Rabat 1993; a.mlf., “Sabta, etat bibliographique”, Hespéris Tamuda, XXVIII, Rabat 1990, s. 163-181; a.mlf., “Sabta”, EI^{2} (İng.), VIII, 689-691; Muhammed eş-Şerîf, Sebte el-İslâmiyye, Tıtvân 1995; Abdel Magid Turki, “La physionomie monumentale de Ceuta”, Hespéris Tamuda, XX (1982-83), s. 113-162; M. el-Arabî el-Hattâbî, “Sebte ricâlühâ ve mekânetühâ ve ṣılâtühe’l-ʿilmiyye bi-muḫtelifi’l-ḥavâżıri’l-İslâmiyye”, el-Menâhil, sy. 23 (1402/1982), s. 9-81; M. Züneybir, “Sebte medîne râʾide fî târîḫi’ş-şeḳāfeti’l-Maġribiyye”, a.e., sy. 23 (1402/1982), s. 191-223; Rıdvân el-Bârûdî, “et-Târîḫu’s-siyâsî li-medîneti Sebte münẕü’l-ḳarni’r-râbiʿi’l-hicrî ḥattâ müntaṣıfi’l-ḳarni’s-sâbiʿi’l-hicrî”, el-Mecelletü’t-târîḫiyyetü’l-Mıṣriyye, sy. 36, Kahire 1989, s. 35-88; G. Yver - [Besim Darkot], “Sebte”, İA, X, 295-298.

İsmail Ceran

SEBTÎ, Ahmed b. Ca‘fer

(أحمد بن جعفر السبتي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ca‘fer el-Hazrecî es-Sebtî (ö. 601/1205)

Medyeniyye tarikatının Sebtiyye kolunu kuran şeyh ve âlim.

524 (1130) yılında Fas'ın Sebte (Ceuta) şehrinde doğdu. Ensarın mensup olduğu iki büyük Arap kabilesinden biri olan Hazrec kabilesindendir. On yaşında iken babasını kaybetti. Annesi geçimini temin için kendisini bir işte çalıştırmak istediyse de o gönderildiği işten kaçıp Kādî İyâz'ın talebelerinden Şeyh Ebû Abdullah el-Fehhâr'ın derslerine katılmaya başladı. Ebû Abdullah'ın yanında on altı yaşına kadar Kur'an'ı ezberleyip Arap dili ve edebiyatıyla ilgili temel dersleri ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Mâlikî fıkhına dair er-Risâle'sini okudu, ayrıca ondan tasavvuf eğitimi aldı. Hocasının izniyle öğrenimini sürdürmek için 540 (1145-46) yılında Merakeş'e gitti. Bu sırada Merakeş, Murâbıtlar'a üstünlük sağlayan Muvahhidler tarafından kuşatılmış olduğundan zâhidlerin meskeni kabul edilen, dinî-tasavvufî eğitim veren kurumların yer aldığı Igilliz (Gılliz, Ciliz, Îcillîn) dağına yerleşti. Kırk yıla yakın bir süre ikamet ettiği bu dağda muhtelif âlim ve şeyhlerin yanında zâhir ve bâtın ilimlerini tahsil etti. Onun burada kimlerden faydalandığı kaynaklarda belirtilmemekle birlikte bağlı bulunduğu tarikat silsilelerinde yer alan Ebû Medyen el-Mağribî ile Ebû Muhammed Sâlih ve zaman zaman tekkesinde ziyaret ettiği Ebû Abdullah Emgâr'dan yararlandığı söylenebilir. Sebtî'nin kerametlerinden ötürü şöhreti yayılınca başta ileri gelen yöneticiler olmak üzere birçok kimse ziyaretine gitmeye başladı. Muvahhidî Sultanı Ebû Yûsuf el-Mansûr 580'de (1184-85) onun adına Merakeş'te bir medrese ile zâviye yaptırdı, bir de ev tahsis ederek onu şehre davet etti. Sebtî bu tarihten sonra medrese ve zâviyede ders okutmaya ve mürid yetiştirmeye başladı. Sultan Ebû Yûsuf el-Mansûr'un tahtı oğluna bırakıp Sebtî'ye mürid olduğu belirtilmektedir (Abbas b. İbrâhim, I, 276-277).

Merakeş'e yerleştikten sonra evlenen ve pek çok çocuğu olan Sebtî 3

Cemâziyelâhir 601'de (26 Ocak 1205) burada vefat etti ve Tâğzut Kapısı yakınında defnedildi. Halifesi Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Ahmed el-Ensârî'nin onun hakkında yazdığı yirmi beş beyitlik "Kasîde-i Lâmiyye" İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî tarafından kaydedilmiştir (Aḫbâru Ebi'l-ʿAbbâs es-Sebtî, s. 462-463). XVII. yüzyılın başlarında Sa'dî Sultanı Ebû Fâris b. Ahmed el-Mansûr, Sebtî'nin türbesini yeniletmiş, yanına bir medrese ile cami yaptırmıştır. Daha sonra kabrinin üzerine Filâlî (Alevî) sultanlarından Muhammed b. Abdullah el-Alevî (III. Muhammed) bir türbe inşa ettirmiş, bu türbe 1906 yılında Sultan Abdülazîz b. Hasan tarafından yenilenmiştir. Kabrinin yanında oğlu Ebû Muhammed Abdullah ile torunu Ebû Zekeriyyâ Yahyâ'nın mezarları vardır (İbnü'l-Muvakkit, es-Saʿâdetü'l-ebediyye, II, 294-295). Merakeş'in yedi büyük velîsinden biri olarak kabul edilen Sebtî'nin kabri bölgenin önemli ziyaret mahallerinden biri haline gelmiştir. Dualarının kabulü için müslümanların yanı sıra yahudi ve hıristiyanların da kabri başında kendisiyle tevessülde bulunduğu, kuraklık zamanlarında dua için halkın Igilliz dağına çıkarak Sebtî'nin kaldığı mağaranın yanında merasim düzenlediği belirtilmektedir. Fas ve Cezayir'de değişik iş ve meslek gruplarının işlerinin rast gitmesi için Ebü'l-Abbas es-Sebtî

hürmetine dua ettikleri, çiftçilerin kaldırdıkları buğdayın ilk ölçeğini onun adına fakirlere verdikleri, ihtiyaç sahiplerine dağıtılan hububat, meyve, et, balık gibi ürünlere "abbâsiyye" denildiği, Cezayir'de muhtaçlara verilmek üzere köylülerden hububat, yağ, kurutulmuş meyve toplama işinin "abbas" diye anıldığı kaydedilmektedir.

Sebtî âyet ve hadislere dayanarak dünya ve âhirette hayra ulaşmanın sebebinin ihsan, şerrin sebebinin de cimrilik olduğunu söylemiş, insanın arzuladığı bir şeye ulaşması için önce sadaka vermesi gerektiğini vurgulamıştır. Bir organı rahatsızlanan kimsenin sıhhat bulması için o organa bedel olarak sadaka vermesini tavsiye eden Sebtî yağmur duasına çıkmadan önce insanlardan mutlaka sadaka dağıtmalarını ister, kuraklığın cimrilikten ileri geldiğini belirtirdi. Sebtî'ye göre, "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik de onlar bunu yüklenmekten kaçındılar, ondan korktular; onu insan yüklendi; cidden o çok zalim ve çok cahildir" meâlindeki âyette (el-Ahzâb 33/72) ifade edilen emanet rızıktır; gökler yağmur, yeryüzü bitkiler, dağlar kaynak suları ile bu rızkı insanoğluna cömertçe sunmuş, insan ise kendisine verilen rızkı ihtiyaç sahiplerinden

esirgeyerek zalim ve cahil durumuna düşmüştür. Sebtî’nin, fakir olan güzel kadınlara kötülüğe düşmeleri tehlikesinden dolayı sadaka vermenin vâcip olduğunu söylediği belirtilmektedir. Sebtî ile Merakeş’te görüşen Muhyiddin İbnü’l-Arabî cömertliğine işaret ederek onu “sâhibü’s-sadaka” diye nitelemektedir (el-Fütûḥât, III, 292). Sebtî’nin cömertliğini duyan filozof İbn Rüşd, Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. İbrâhim el-Hazrecî’yi görevlendirerek onu takip ettirmiş ve cömertlik anlayışının, “Varlık cömertliğin etkisi altındadır” görüşünden kaynaklandığını ve bunu aynı anlayışa sahip olan bir Grek filozofundan almış olabileceğini ileri sürmüştür (İbnü’z-Zeyyât, s. 453-454). Halbuki Sebtî’nin bu uygulaması II. (VIII.) yüzyıldan itibaren devam etmekte olan tasavvuftaki fütüvvet anlayışına daha uygundur. Nitekim onun, kazancının onda dokuzunu dağıttığı belirtilen mutasavvıf Sîdî Ebû Yaizzâ’dan etkilendiği kabul edilmektedir. Zaman zaman sihirbazlık, bid‘atçılık, hatta zındıklıkla itham edilen Sebtî’nin çok etkileyici bir konuşma kabiliyetine sahip olduğu, kendisine muhalefet etmek için gelenlerin bile ondan etkilenerek tavırlarını değiştirdiği belirtilmekte, sohbetlerinde özellikle ibadetlerin hikmetleri, cihadın sırrı, tevhidin mânası üzerinde durduğu nakledilmektedir.

Tasavvufta Melâmetiyye anlayışını benimseyen ve müridlerine kutub olduğunu söyleyen Sebtî’nin (a.g.e., s. 465) üç farklı tarikat silsilesi vardır. Bunlardan biri Ebû Abdullah el-Fehhâr, Kādî İyâz, Ebû Bekir İbnü’l-Arabî vasıtasıyla Ebû Yaizzâ’ya ve İmam Gazzâlî’ye, diğeri Ebû Abdullah el-Fehhâr, Kādî İyâz, Ebû Ali es-Sadefî vasıtasıyla Abdülkādir-i Geylânî’ye, üçüncüsü Ebû Muhammed Sâlih vasıtasıyla Ebû Medyen el-Mağribî’ye ulaşır. Ebû Medyen’in kurucusu olduğu Medyeniyye tarikatında Sebtî ile birlikte Sebtiyye kolu meydana gelmiş, Sebtî’den sonra bu kolda şeyhliği İbnü’l-Hakîm diye bilinen halifesi Ebû Ya‘kūb Yûsuf b. Muhammed el-Ensârî üstlenmiştir. Ayrıca Sebtî’nin ardından Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî ile devam eden bu silsile Şâzeliyye tarikatının kurucusu Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’ye ulaşmaktadır.

Sebtî’nin sohbetlerine katılan İbnü’z-Zeyyât’ın ondan “fakih şeyh” diye söz etmesi (Aḫbâru Ebi’l-ʿAbbâs es-Sebtî, s. 451, 454, 472, 477) onun fıkha vukufunu göstermektedir. Ayrıca Sebtî’nin Arap dili ve edebiyatı, hesap, kimya, simya gibi ilimlere vâkıf olduğu, talebelerine okuttuğu dersler arasında hesap ilminin de bulunduğu belirtilmektedir. İbn Haldûn, Sebtî’nin

hazırladığı “zâyirçe-i (zâyiçe) âlem” ve 115 beyitlik manzum açıklamasını kaydetmiştir (Muḳaddime, III, 1165-1176). Sebtî’nin kimya ile ilgili otuz dokuz beyitlik bir manzumesinin olduğu belirtilmektedir. İbnü’z-Zeyyât, Sebtî’nin sözleri ve hallerinin müridleri tarafından derlenerek yazıldığını belirtmekteyse de (Aḫbâru Ebi’l-ʿAbbâs es-Sebtî, s. 470) bu derleme zamanımıza ulaşmamıştır. Okuduğu duaların bir kısmı günümüze kadar gelmiştir (Abbas b. İbrâhim, I, 320-322). Sebtî ile ilgili ilk risâle olan Aḫbâru Ebi’l-ʿAbbâs es-Sebtî zaman zaman sohbetlerine katılan İbnü’z-Zeyyât tarafından hazırlanmıştır. Bu risâleden başka onun hakkında anonim bir menâkıbnâme ile (Menâḳıbu Sîdî Ebi’l-ʿAbbâs es-Sebtî) İbnü’l-Muvakkit’in hazırladığı Taʿṭîrü’l-enfâs fi’t-taʿrîf bi’ş-şeyḫ Ebi’l-ʿAbbâs isimli bir çalışma bulunmaktadır (bk. bibl.). Ayrıca Sebtî’yi övmek ya da ruhaniyetiyle tevessül etmekle ilgili birçok şiir yazılmıştır (a.g.e., I, 305, 312-318, 323).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’z-Zeyyât et-Tâdilî, Aḫbâru Ebi’l-ʿAbbâs es-Sebtî (a.mlf., et-Teşevvüf ilâ ricâli’t-taṣavvuf [nşr. Ahmed et-Tevfîk] içinde), Rabat 1404/1984, s. 451-477; Menâḳıbü Sîdî Ebi’l-ʿAbbâs es-Sebtî (Şemseddin es-Sehâvî, el-Menhelü’l-ʿaẕbü’r-revî fî tercemeti ḳuṭbi’l-evliyâʾ en-Nevevî [nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî] içinde), Beyrut 1426/2005, s. 119-142; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Kahire, ts., III, 292; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 431, 434; III, 1165-1176; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü’l-ibtihâc (İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb içinde), Beyrut, ts., s. 59-63; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, VII, 266-279; İfrenî, Dürerü’l-ḥicâl fî menâḳıbi sebʿati ricâl (nşr. Hasan Cellâb), Merakeş 1421/2000, s. 65, 89-90, 98; Nebhânî, Kerâmâtü’l-evliyâʾ, I, 503-507; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 278; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, I, 234-325; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1399/1979, II, 55-58; M. Azîmân, “Ebü’l-ʿAbbâs es-Sebtî”, Sebte ve devrühâ fî is̱râʾi’l-fikri’l-İslâmî, Tıtvân 1984, s. 247-274; M. Râbıtatüddin, “Ebü’l-ʿAbbâs es-Sebtî ve mecâlü Merâkeş: Mülâḥaẓât ve tesâʾülât”, er-Ribâṭât ve’z-zevâyâ fî târîḫi’l-Maġrib, Rabat 1997, s. 58-72; V. J. Cornell, Realm of the Saint: Power and

Authority in Moroccan Sufism, Austin 1998, s. 79-92; Abdullah b. Abdülkādir et-Telîdî, el-Muṭrib bi-meşâhîri evliyâʾi'l-Maġrib, Rabat 1421/ 2000, s. 82-89; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü't-taṣavvufi'l-İslâmî, Rabat 2001, II, 51-52; İbnü'l-Muvakkit, es-Saʿâdetü'l-ebediyye fi't-taʿrîf bi-meşâhîri'l-ḥażreti'l-Merrâküşiyye (nşr. Hasan Cellâb - Ahmed Mütefekkir), Merakeş 1423/2002, II, 281-299; a.mlf., Taʿṭîrü'l-enfâs fi't-taʿrîf bi'ş-şeyḫ Ebi'l-ʿAbbâs (nşr. Ahmed Mütefekkir), Merakeş 2003, tür.yer.; Hasan Cellâb, "Ebü'l-ʿAbbâs es-Sebtî ve meẕhebüh fi't-tekâfüli'l-ictimâʿî", Daʿvetü'l-ḥaḳ, sy. 361, Rabat 2001, s. 160-167, 170, 173; Kadir Özköse, "Mağribli Müslümanlar Arasında Cömertliğin Pîri Olarak Tanınan Ebü'l-Abbâs es-Sebtî ve Tasavvuf Düşüncesi", EKEV Akademi Dergisi, XI/30, Erzurum 2007, s. 141-160; Moh. Ben Cheneb, "Sebtî", İA, X, 298-299; H. Bencheneb, "al-Sabtī", EI² (İng.), VIII, 691-693.

Reşat Öngören

SEBTİYYE

(السبتيّة)

Medyeniyye tarikatının Ahmed b. Ca‘fer es-Sebtî’ye (ö. 601/1205) nisbet edilen bir kolu

(bk. SEBTÎ, Ahmed b. Ca‘fer).

es-SEB‘U’l-MESÂNÎ

(السبع المثاني)

Naslarda Kur’an ve Fâtiha sûresi için kullanılan bir terkip.

Sözlükte “yedi” anlamındaki seb‘ kelimesiyle “katlamak, bükmek; iki katını almak” mânasındaki seny kökünden mesnânın (bir şeyin katı) çoğulu mesânîden oluşur ve “tekrarlanan, iki kattan ibaret olan yedi” anlamına gelir (Lisânü’l-ʿArab, “şny” md.; Kāmus Tercümesi, IV, 893-894). Terkip bu

şekliyle Kur’an’da geçmemekte, “Şu bir gerçek ki biz sana ‘tekrarlanan yedi’yi ve yüce Kur’an’ı verdik” (el-Hicr 15/87) meâlindeki âyette “seb‘an mine’l-mes̱ânî” ifadesi ve “Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve ‘bıkılmadan tekrar tekrar okunan bir kitap’ olarak indirdi” (ez-Zümer 39/ 23) meâlindeki âyette kitabın (Kur’ân-ı Kerîm) sıfatı olarak “mes̱ânî” kelimesi yer almaktadır. Râgıb el-İsfahânî, mesânî kelimesinin Kur’an sûreleri için kullanıldığını belirttikten sonra Hicr ve Zümer sûrelerinde geçen bu kelimenin “zamanın geçmesiyle değerini yitiren şeylere benzemeksizin tekrar tekrar okunan ve yeniliğini koruyan” mânasına geldiğini söyler (el-Müfredât, “şny” md.). es-Seb‘u’l-mesânî terkibi hadislerde de yer almaktadır. Hz. Peygamber, Fâtiha’yı “Kur’an’ın en büyük sûresi” diye niteledikten sonra onun es-seb‘u’l-mesânî ve kendisine verilen yüce Kur’an olduğunu söylemiştir (Müsned, IV, 211; V, 114; Buhârî, “Tefsîr”, 1/1, 15/3, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 9; Tirmizî, “Şevâbü’l-Ḳurʾân”, 1). Nitekim bu terkip, namazların her rek‘atında okunması sebebiyle Fâtiha sûresinin isimleri arasında yer alır (bk. FÂTİHA SÛRESİ). Resûlullah, bir başka hadiste de İncil’e karşılık kendisine mesânînin verildiğini belirtmiştir (Müsned, IV, 107).

Müfessirler, söz konusu iki âyetin yorumu ve birbiriyle ilişkisi hususunda farklı kanaatlere sahip olmuştur. Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas gibi sahâbîlerle bazı tâbiîn âlimlere göre Resûlullah’a verilen es-seb‘u’l-mesânî, Bakara-A‘râf arasındaki altı sûre ile Yûnus

sûresinden (veya Enfâl ve Tevbe'nin birleştirilmiş şeklinden) oluşan yedi uzun sûredir (seb'-i tıvâl). Çünkü bu sûrelerde farzlar ve dinî hükümler ya da ibret veren haber ve kıssalar tekrarlanmaktadır. Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mes'ûd ile İbn Abbas'tan nakledilen diğer bir rivayete göre es-seb'u'l-mesânî Fâtiha sûresidir, zira Fâtiha her namazda ve her Kur'an okuyuşta başlangıç sûresi olarak tekrarlanmaktadır. Üçüncü bir yorum ise bununla Kur'an'ın tamamının kastedildiği yönündedir. Bu anlayış değişik bir tarikle İbn Abbas'a ve tâbiînden itibaren bazı âlimlere nisbet edilmiştir. Bu yorumları nakleden Taberî, sıhhatlerine kanaat getirdiği hadislere dayanarak es-seb'u'l-mesânî ile Fâtiha sûresinin kastedildiği yorumunun isabetli olduğunu söylemiştir (Câmiʿu'l-beyân, XIV, 69-80). Konuyla ilgili olarak ileri sürülen birinci görüş, ikisi hariç seb'-i tıvâlin Medine'de nâzil olması dolayısıyla kronolojik açıdan problemli görünmektedir. Zira Mekkî olan Hicr sûresinde (15/87) "verdik" anlamında mâzi sîgası kullanılmaktadır. Zemahşerî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Âlûsî ve Elmalılı Muhammed Hamdi gibi müfessirler, terkipte yer alan mesânî kelimesinin içerdiği ikili sistem muhtevasından hareketle Kur'an'ın nazmında bulunan birbirine zıt, fakat edebî kuruluş içinde konuya açıklık getiren anlatımlara dikkat çekmişlerse de sistemin içinde yer alan yedi sayısının konumunu ve inceliğini açıklığa kavuşturamamışlardır.

Çağdaş müfessirlerden Emîn Ahsen Islâhî, Kur'an'da ikili ve bundan oluşan yedili bir yapı bulunduğu görüşünü savunur. Ona göre Hicr ve Zümer sûrelerindeki âyetler bunun açık delilidir. Islâhî Kur'an'ın, kendi içinde bütünlük arzeden en önemli yapı olarak tek tek sûreleri kabul etmekle birlikte sûrelerin bir araya gelerek teşkil ettiği bütünün tek bir sûrenin içerdiği anlamdan daha güçlü olduğunu söyler. Islâhî, Kur'an sûrelerinin birbiriyle eşleşerek ikili grupları oluşturduğunu, ikili grupların da belli bir düzen içinde birleşerek yedi grubu meydana getirdiğini belirtir. Fâtiha, Nûr, Ahzâb ve Hucurât sûreleri ise yedili gruptan hiçbirine girmez. Çünkü Fâtiha, Kur'an için bir önsöz mahiyetinde iken diğerleri öteki grup ve sûrelerin tamamlayıcısı durumundadır (Birışık, Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 11 [2001], s. 70-77).

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, IV, 893-894; Müsned, IV, 107, 211; V, 114; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XIV, 69-80; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/1998, III, 416; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1401/1981, XIX, 213; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1413/1993, V, 452; VII, 406; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. Mustafa Seyyid M. Fazl el-Acmâvî v.dğr.), Kahire 1421/2000, I, 151-159, 245-247; III, 9; VII, 135; VIII, 274-276; XI, 123-124; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XIV, 78-79; XXIII, 258-259; Elmalılı, Hak Dini, V, 3074-3075; Abdülhamit Birışık, "Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 11, İstanbul 2001, s. 70-77; a.mlf., "Islâhî, Emîn Ahsen", DİA, XIX, 192.

Abdülhamit Birışık

es-SEB‘U’t-TIVÂL

(السبع الطوال)

İmruülkays b. Hucr, Tarafe b. Abd, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Lebîd b. Rebîa, Amr b. Külsûm, Antere ve Hâris b. Hillize’nin muallakalarına verilen yedi uzun kaside anlamında isim

(bk. MUALLAKĀT).

es-SEB‘U’t-TUVEL

(السبع الطول)

Kur’ân-ı Kerîm’in uzun sûrelerinden Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En‘âm, A‘râf ve Tevbe’nin (veya Yûnus) ortak adı

(bk. SÛRE).

SEBÜK TEGİN

(سبكتكين)

Ebû Mansûr Nâsırü'd-dîn ve'd-devle Sebük Tegin b. Kara Beckem (ö. 387/997)

Gazneliler hânedanının gerçek kurucusu ve ilk hükümdarı (977-997).

Bugün Kırgızistan sınırları içinde yer alan Isık Göl civarındaki Barshân (Barsgan) bölgesinden veya Barshân adlı Türk boyundan olduğuna dair iki görüş bulunmaktadır. Bir akın sırasında komşu kabilelerden Tuhsılar'a esir düştü ve Sâmânî Emîri I. Nûh zamanında (943-954) Buhara'ya getirildi. Burada Sâmânî kumandanlarından Alp Tegin tarafından satın alındı (348/959). Sebük Tegin, Alp Tegin'in himayesiyle Sâmânî sarayında hızla yükseldi ve önemli görevlere tayin edildi. Alp Tegin onu kızıyla evlendirdi. Maiyetindeki Türk kumandanlarıyla Gazne'yi ele geçirip Türk hâkimiyetinin temellerini atan Alp Tegin'in ölümünden (352/963) sonra Sebük Tegin onun yerine geçen oğlu Ebû İshak İbrâhim'in en güvenilir adamı oldu. Ebû İshak İbrâhim'in oğlu olmadığı için yerine Türk asıllı kumandanlardan Bilge Tegin ve onun ölümünün ardından Böri Tegin geçti. Böri Tegin'in başarısız olması sebebiyle görevden uzaklaştırılması üzerine Sebük Tegin emîrler tarafından devletin başına getirildi (366/ 977). Görünürde Sâmânîler'in bir valisi gibi hareket etse de bağımsız Gazneliler Devleti'nin gerçek kurucusu Sebük Tegin'dir.

Sebük Tegin, devletin başına geçtikten kısa bir süre sonra Türk hâkimiyetini Gazne'den Doğu Afganistan'daki Zâbülistan bölgesine kadar genişletti. Zâbülistan asillerinden birinin kızıyla evlenerek bölge halkını kazanmaya çalıştı. Büst üzerine yürüyüp buranın hâkimi Togan Tegin'i mağlûp ederek şehre hâkim oldu (366/977 veya 367/978). Ardından Tohâristan'ı ele geçirdi. Zemindâver, Doğu Gur ve Kusdar bölgelerine kadar ulaştı. Askerî açıdan stratejik öneme sahip Leşker-i Bâzâr şehrini kurdu. Daha sonra Hindistan'a akınlara

başladı. Ancak merkezi Kâbil vadisi olan Vayhand Hindûşâhî hânedanı Gazneliler'in Kuzey Hindistan'da yayılmasına bir engel teşkil ediyordu. Sebük Tegin, Gazneli akınlarını durdurmak için harekete geçen Hindûşâhî hükümdarı Caypal'i iki defa yenilgiye uğrattı. 1 milyon dirhem para ile elli fil vermesi ve sınır bölgesindeki bazı kale ve kasabaları Gazneliler'e terketmesi şartıyla Caypal ile bir anlaşma yapıldı. Ancak Caypal anlaşmaya uymayıp Kuzey Hindistan'daki diğer Hint racalarıyla bir ittifak oluşturdu ve fillerle takviyeli büyük bir ordunun başında Gazne'ye doğru yürüdü, ancak yenilgiye uğramaktan kurtulamadı (376/986). Sebük Tegin, bu galibiyetten sonra Lâmgân ve Peşâver arasındaki toprakları hâkimiyet alanına kattı. Bu bölgede oturan Halaç Türkleri ve Afganlar da onun emrine girdi. Seferler sonunda adı geçen yerlerde hutbe Sebük Tegin adına okunmaya başlandı ve adına sikke basıldı.

Sebük Tegin'in ülkesini genişlettiği bu dönemde Sâmânî Devleti çökmeye ve dağılmaya yüz tutmuştu. Bu durumda Sâmânîler'in son dayanağı kendilerine tâbi olmayı sürdüren Sebük Tegin idi. Sebük Tegin, Keş şehri civarında yapılan görüşmede Sâmânî Emîri II. Nûh'a sadakat yemini etmiş ve düşmanlarına karşı ona yardımcı olmaya söz vermişti. Bu sırada Sâmânî Devleti'nin Türk kumandanlarından Horasan Sipehsâlârı Ebû Ali es-Simcûrî ve Fâik el-Hâssa, II. Nûh'a karşı birleşerek Buhara'ya hâkim olmak istediler. Zor durumda kalan II. Nûh, Sebük Tegin'i yardımına çağırdı. Oğlu Mahmud ile birlikte harekete geçen Sebük Tegin, Herat yakınındaki savaşta (384/994) Ebû Ali ve Fâik el-Hâssa'yı mağlûp etti. Tahtını Sebük Tegin'e ve oğluna borçlu olan II. Nûh, Sebük Tegin'i Belh valiliğine, Mahmud'u Horasan sipehsâlârlığına tayin etti.

Mahmud, Horasan'da Ebû Ali ve Fâik el-Hâssa'nın hücumuna uğrayıp Herat'a sığınmak zorunda kalınca Sebük Tegin, Tûs'a doğru ilerledi ve şehir civarında Ebû Ali ile tekrar karşılaştı (385/995), Ebû Ali bu defa da mağlûp oldu. Savaşın ardından Fâik yardım istemek için Karahanlılar'ın yanına gitti, Ebû Ali ise af dilemek için gittiği Buhara'da tutuklandı (386/996). Karahanlı hükümdarlarından Nasr b. Ali, Fâik'in kışkırtmasıyla Buhara'ya hücum etmek üzere hazırlık yapmaya başlayınca II. Nûh yine Sebük Tegin'den yardım istedi. Sebük Tegin ordusunu Ceyhun'un kuzeyine geçirdikten sonra II. Nûh'u ordugâhına çağırdı. Ancak Vezir Abdullah b. Üzeyr, II. Nûh'u Sebük Tegin aleyhine yönlendirip bu çağrıya uymasını

engelledi. Gazneli kuvvetlerinin Buhara'ya yürümesi üzerine II. Nûh kendisini yanıltan vezirini hapsetti. Sebük Tegin savaş yapmadan Sâmânîler adına Karahanlılar ile antlaşma imzaladı. Buna göre Sâmânîler, Siriderya (Seyhun) sahasını Katvân çölüne kadar Karahanlılar'a bırakıyordu.

Karahanlılar ile anlaştıktan sonra Belh'e dönen Sebük Tegin burada hastalandı ve Gazne'ye giderken Belh yakınlarındaki Madru Mûy köyünde vefat etti (Şâban 387 / Ağustos 997). Cenazesi Gazne'ye götürülerek orada toprağa verildi. Yerine veliaht tayin ettiği küçük oğlu İsmâil geçti. Sebük Tegin askerleri tarafından çok sevilmiş, ölümünden sonra Gazneliler arasında "Emîr-i Âdil" lakabıyla anılmıştır. Çocuklarının yetişmesi için özel bir dikkat göstermiş ve başarılı birer hükümdar olmalarını sağlamak maksadıyla onlar için Pendnâme adıyla bir eser kaleme almıştır. Başta Ebü'l-Feth el-Büstî olmak üzere dönemin tanınmış şairleri onun için mersiyeler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., tür.yer.; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 166, 169-171; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 95, 99, 111, 200-207, 256, 450; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 683-687; IX, 102-103, 107-108, 130; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1328 hş., I, 266-269; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 175-176; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1957, II/4, s. 3, 5-16, 63, 157; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 31-36, 41-45, 48; Muhammad Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Gazna, Cambridge 1931, s. 28-33; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburg 1963, s. 36-37, 39-45, 101, 120-121, 124-125, 272; a.mlf., "Sebüktigin", EI² (İng.), IX, 121; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, I, 127-135; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 280-

281, 283-284; Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilatı, Ankara 2002, tür.yer.; Nûşâbâdî, “Sebüktegîn-i Ġaznevî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381, III, 499-503; Aydın Usta, Sâmânîler Devleti’nin Siyasî ve Kültürel Tarihi: 943-1005 (doktora tezi, 2003), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 2007, tür.yer.; a.mlf., “Sebüktegin’in Pendnâmesi”, İTED, V/1-2 (1975), s. 206-211; a.mlf., “Gazneliler”, DİA, XIII, 480-481; İbrahim Kafesoğlu, “Mahmud Gaznevî”, İA, VII, 173-175.

Erdoğan Merçil

SEBZEVÂR

(bk. BEYHAK).

SEBZEVÂRÎ, Muhammed Bâkır

(محمّد باقر السبزوارى)

Muhammed Bâkır b. Muhammed Mü'min es-Sebzevârî el-Horasânî (ö. 1090/1679)

Usûliyye ekolü mensubu İranlı Şiî âlimi.

1017'de (1608-1609) İran'ın Horasan eyaletine bağlı Sebzevâr'ın (Beyhak) Nâmin köyünde doğdu. Temel eğitimini memleketinde aldı. Babasının ölümü üzerine ilk gençlik yıllarında Sebzevâr'dan ayrılarak önce Irak'a, ardından Safevîler döneminde Şiî düşüncesinin merkezi haline gelen İsfahan'a gitti. Dinî ilimlerde Bahâeddin Âmilî, Muhammed Takī el-Meclisî, Hasan Ali b. Abdullah et-Tüsterî (eş-Şüşterî) ve Haydar Ali el-İsfahânî gibi âlimlerin öğrencisi oldu. Aklî ilimlerde daha ziyade Kādî Muizzüddin Muhammed b. Ca'fer ve Findiriskî'den yararlandı; kısa zamanda İsfahan'ın tanınmış âlimleri arasına girdi. Elde ettiği ilmî otoritenin yanında Safevî yönetimiyle yakın ilişkileri sayesinde önemli dinî makamlara getirildi. Küçük yaşta tahta çıkan Safevî Sultanı Şah II. Abbas döneminin (1642-1666) nüfuzlu veziri Hüseyin b. Refîüddin el-Mar'aşî'nin İsfahan ulemâsı içinde en çok itibar ettiği kişi olan Sebzevârî, Şiî ulemâsı ile iyi ilişkiler kurmaya çalışan şahın en yakınındaki âlimlerden biri oldu. Usûliyye ekolü mensubu bir âlim olan ve "sultânülulemâ, halife sultan" lakaplarıyla tanınan vezir, İsfahan'daki en önemli Şiî eğitim kurumu Abdullah et-Tüsterî Medresesi'nin müderrisliğini Hasan Ali b. Abdullah et-Tüsterî'den alarak onun öğrencisi Sebzevârî'ye verdi. Yine bu dönemde kendisine İsfahan cuma ve cemaat imamlığı yanında İsfahan şeyhülislâmı unvanı verilen Sebzevârî muhtemelen Ali Nakī el-Kemereî'den (ö. 1060/1650) sonra şeyhülislâmlık makamına getirildi ve bu makam yaklaşık üç yüz yıl boyunca onun ailesinden gelenlerin elinde kaldı (Hânsârî, II, 68). 1062'de (1652) hacca gitti ve bir yıl Mekke'de kaldı. Hastalandıktan sonra Damgan'a yerleşip orada vefat eden Şah II. Abbas'ın son günlerinde yanında bulundu (Kemal Seyyid, s. 226). Onun ardından tahta geçen oğlu

Safî için iki yıl sonra İsfahan’da düzenlenen, isminin Şah Süleyman olarak değiştirildiği ikinci cülûs

merasimine başkanlık etti (Said Amir Arjomand, s. 311; EI² [İng.], VIII, 779). 1090’da (1679) ölen ve kabri Meşhed’de bulunan Sebzevârî’nin son on yılını nerede geçirdiği ve nerede vefat ettiği konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Öğrencisi Abdullah Efendi el-İsfahânî (Riyâżü’l-ʿulemâʾ, V, 45) ve diğer bazı tabakat yazarları İsfahan’da öldüğünü ve naaşının Meşhed’e taşındığını belirtir (Hânsârî, II, 70; Tebrizî, V, 244; Abbas el-Kummî, III, 160). Bazı kaynaklarda ise hayatının son döneminde İmam Rızâ’ya yakın olma arzusuyla Meşhed’e yerleştiği, el-Medresetü’s-semîiyye adlı eski bir medreseyi tamir ettirerek orada dersler verdiği ve bu medresenin el-Medresetü’l-Bâkırıyye veya Medresetü Molla Muhammed Bâkır es-Sebzevârî adıyla anıldığı kaydedilir (M. Hasan Han, I-II, 678; Mirza Abdurrahman eş-Şîrâzî, s. 33-34; Âgā Büzürg-i Tahrânî, XIII, 318; XX, 110). Mirza Abdurrahman eş-Şîrâzî ayrıca medresenin kitâbesinde yer alan 1083 (1672) yılında tamir edildiğine dair kayda dikkat çeker.

Şiî-İmâmî ulemâsı arasında Usûliyye ekolünün hâkim olduğu ve Şiî ulemâsının siyasî otoritesinin giderek güç kazandığı Safevîler döneminde yetişen Sebzevârî, bu ekol içerisinde haber-i vâhide ve geçmiş ulemânın ictihadlarına karşı tenkitçi yaklaşımıyla ve aşırı re’yci, mutlak ictihad yanlısı fıkıh anlayışıyla tanınan Mukaddes (Muhakkik) el-Erdebîlî çizgisindedir (Hossein Modarressi Tabâtabâî, s. 51-52; M. Ali el-Ensârî, I, 51). Öte yandan XI. (XVII.) yüzyılda İsfahan’da ortaya çıkan ilk nesil İranlı Şiî ulemâsından sayılır. Bahâeddin Âmilî’nin öğrencisi olan bu âlimler, bir önceki yüzyılda Usûliyye ekolünden Muhakkık el-Kerekî tarafından savunulan Safevî Devleti’yle uyumlu ilişkiler kurma anlayışını devam ettirmişlerdir. Şiî ulemâsı arasında yoğun tartışmalara sebep olan, Kerekî ile İbrâhim b. Süleyman el-Katîfî’nin iki aşırı ucu temsil ettiği bu konuda Sebzevârî orta yolu benimseyenlerdendir (Calder, XXV [1987], s. 96). Gaybet döneminde kamu otoritesini ilgilendiren dinî vecîbelerin yerine getirilmesinin meşrû olduğu ve gāib imamın bu konudaki yetkilerinin müctehid fakihler tarafından onun adına kullanılabileceği kanaatinde olan Sebzevârî’ye göre devletin görevlendirdiği fakihler tarafından davalara bakılması, had cezalarının uygulanması, humus ve zekâtın toplanması

meşrûdur. Gāib imamın cihad ilân etme yetkisi ise ancak İslâm ülkesinin ciddi bir savaş tehdidi altında bulunması halinde fakihlere devredilebilir. Gaybette cuma namazının farziyyeti düşmediği ve bu ibadetin yerine getirilmesi tercihe bırakılmış değil mutlaka yerine getirilmesi gereken bir vecîbe (vâcib-i aynî) olduğu gibi namazın geçerliliği için fakihin varlığı da şart olmayıp ehil ve âdil bir imamın kıldırması yeterlidir (a.g.e., XXV [1987], s. 92-102; cuma namazı konusundaki görüşleri için bk. Ẕaḫîretü'l-meʿâd, II, 307-310; İbn Usfûr el-Bahrânî, IX, 372, 404; Hânsârî, II, 72-74). Cuma namazı dışındaki dinî vecîbelerin yerine getirilmesinde gāib imamın yetkilerinin ancak müctehid (mutlak ya da mütecezzî) fakihler tarafından kullanılabileceğini düşünen Sebzevârî, bu yetkiyi fakih olmayan devlet görevlilerinin kullanmasına kesinlikle cevaz vermez. Fakih olmadıkları halde devlet tarafından tayin edilmiş kadılar (kudâtü'l-cevr) âdil olamazlar ve bir müminin onlara başvurması câiz değildir. Fıkıh eserlerinde velâyet-i fakīh otoritesini siyasî otoriteyle paylaşmama konusunda açık bir tavır sergileyen Sebzevârî, Şah II. Abbas'a ithafen kaleme aldığı ve bir fıkıh kitabı niteliği taşımayan Ravżatü'l-envâr-ı ʿAbbâsî adlı eserinde âdil ve hikmet sahibi bir sultanın iktidarda olması ve dünyevî işleri idare etmesine duyulan ihtiyacı dile getirir ve âdeta siyasî iktidarın meşruiyeti konusunda bir fıkıh kitabı kalıpları içerisinde ifade edilemeyecek yeni ve uzlaşmacı bir yaklaşım ortaya koyar (Hamid Enayat, s. 173; Calder, XXV [1987], s. 102-103). Sebzevârî'nin bunun dışındaki altı eserini daha Şah II. Abbas'a ithafen yazmış olması da onun bu uzlaşmacı yaklaşımının ve şahın Safevî Devleti'ni şer'î esaslara oturtma yolundaki gayretlerine verdiği desteğin bir ifadesidir.

Fıkhın yanında felsefeyle de meşgul olan ve İsfahan ekolünden sayılan Sebzevârî, sûfîlerin bid'atları aleyhinde fetvaları bulunmakla birlikte (Âgā Büzürg-i Tahrânî, X, 209; XII, 224; XVI, 122) hocaları Bahâeddin Âmilî, Muhammed Takī el-Meclisî ve Mîr Findiriskî gibi tasavvufa ılımlı yaklaşanlardandı (EI2 [İng.], VIII, 780-781). Sûfîmeşrep âlim Feyz-i Kâşânî ile yakın münasebetleri ve mûsiki konusundaki görüşleri Sebzevârî'nin bu yaklaşımıyla irtibatlıdır. Döneminde mûsikinin dinî ve dünyevî her türlüsü haram kabul edilirken yazdığı bir risâlede, günah işlenen eğlence meclislerinde söylenen şarkılarla Kur'an'ın, dua ve zikirlerin, insana âhireti hatırlatan şiirlerin ve Hz. Hüseyin için okunan mersiyelerin makamlı olarak okunması arasında bir ayırım yapılması

gerektiği ve günaha teşvik etmeyen mûsiki türlerinin haram sayılamayacağı görüşünü ortaya atmıştır. Bu risâle Şiî ulemâsı arasında yoğun bir tartışma başlatmış, benzer bir risâle kaleme alan Feyz-i Kâşânî'ye ve Sebzevârî'ye yönelik reddiyeler yazılmış, bir Sünnî olan Gazzâlî'nin izinden gitmekle itham edilmişlerdir (Hânsârî, II, 71-77; Kemal Seyyid, s. 240-244).

Bu eleştirilerde sûfîlere yakın oldukları bilinen Şah II. Abbas ve Vezir Halife Sultan ile (Momen, s. 113) ilişkilerinin önemli bir payı vardır. Nitekim Sebzevârî'ye yönelik eleştiriler mûsiki konusuyla sınırlı olmayıp temelde Safevî yönetimine karşı uzlaşmacı tavrına ve müteahhirîn Şiî ulemâsına muhalif fıkhî görüşlerine yöneliktir. Usûliyye ve Ahbâriyye ekollerine mensup âlimlerin eleştirilerine muhatap olmakla birlikte yine her iki ekole mensup pek çok âlim ve tabakat yazarı kendisinden görüşlerine itibar edilen iyi bir fakih ve müctehid, ricâl tenkidi konusunda muteber bir muhaddis, aklî ilimlerde söz sahibi bir kelâmcı ve filozof olarak söz eder. Müteahhirü'l-müteahhirîn Şiî-İmâmî ulemâsından sayılan Sebzevârî (İbn Usfûr el-Bahrânî, II, 87), genellikle Muhakkık es-Sebzevârî diye meşhur olmakla birlikte bazı kaynaklarda kendisine Fâzıl el-Horasânî lakabıyla da atıfta bulunulur. Hayatı boyunca naklî ve aklî ilimlerde ders veren Sebzevârî'nin meşhur öğrencileri Muhammed Sâdık b. Muhammed es-Serâb et-Tünükâbünî, Muhammed Saîd b. Atâullah er-Rûdesrî, aynı zamanda kız kardeşinin kocası olan ve birçok eserine reddiyesi bulunan Âgā Hüseyin Muhakkık el-Hânsârî, Ni'metullah el-Cezâirî ve Muhammed Şefî' b. Ferec el-Cîlânî el-Meşhedî'dir. Şair ruhlu bir kişiliğe ve yüksek bir edebî zevke sahip olan Sebzevârî'nin pek çok şiiri ve bazı âyetleri nazma döktüğü rubâîleri bulunmaktadır. Şiirlerinin toplandığı bir divandan söz edilir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, IX, 120). Sebzevârî'nin siyasî görüşleri N. Calder (bk. bibl.) ve Necef Lekzâyî (Enîşe-i Siyâsî-i Muḥaḳḳıḳ Sebzevârî, Kum 1380; Ar. trc. Muhammed Abdürrezzâk, Âfâḳu'l-fikri's-siyâsî ʿinde'l-Muḥaḳḳıḳ es-Sebzevârî, Kum 2005) tarafından incelenmiş, Henry Corbin de felsefeciliği ve Ḥâşiye ʿalâ İlâhiyyâti'ş-Şifâʾ adlı eseri üzerine bir değerlendirme yazısı yazmıştır (bk. bibl.).

Eserleri. A) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. Ẕaḫîretü'l-meʿâd fî şerḥi'l-İrşâd. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Şiî-İmâmî fıkhına dair İrşâdü'l-eẕhân adlı eserinin ibadet bölümlerine dair geniş bir şerh olup (Âgā Büzürg-i Tahrânî,

XVIII, 99) müellifin ilk eserlerinden biridir (Kum, ts.; Tahran 1273-1274). İlmî değeri hakkında olumlu, olumsuz farklı

değerlendirmelerin yapıldığı eser üzerine müellifin öğrencileri Muhammed es-Serâb ve Âgā Hüseyin el-Hânsârî'nin yanı sıra Vahîd el-Bihbehânî tarafından hâşiyeler kaleme alınmıştır (a.g.e., VI, 85-86; X, 19; XIII, 277). 2. el-Kifâye. Kifâyetü'l-fıḳh, Kifâyetü'l-aḥkâm, Kifâyetü'l-muʿteḳıd ve Kifâyetü'l-muḳteṣıd gibi farklı adlarla anılan kapsamlı ve muhtasar bir fıkıh kitabıdır. Ẕaḫîre'den sonra ve âdeta onu tamamlamak amacıyla yazılmış olup Ẕaḫîre'de genişçe ele alınan ibadet bölümleri özetlenmiş, muâmelât konularına ise daha fazla yer ayrılmıştır. Bununla birlikte hacim olarak onun yaklaşık üçte biri kadardır. Mevcut iki baskısı da eksiktir (İsfahan, ts.; Tahran 1269; bk. Hânsârî, II, 69; Âgā Büzürg-i Tahrânî, IV, 35; XVIII, 88, 96, 99). 3. Şerḥu'z-Zübde. Hocası Bahâeddin Âmilî'nin Zübdetü'l-uṣûl adlı eserinin şerhi olan kitap Sebzevârî'nin fıkıh usulü alanındaki yetkinliğini ortaya koyan bir çalışmadır (Hânsârî, II, 69; Âgā Büzürg-i Tahrânî, XIII, 298). 4. Risâle fî ṣalâti'l-cumʿa (ve'l-ḳavl bi'l-vücûbi'l-ʿaynî). Sebzevârî, gaybet döneminde cuma namazının vâcib-i aynî olduğu konusunda Arapça ve Farsça iki risâle yazmıştır. Farklı adlarla anılan ve cuma imamı olması sebebiyle önem atfedilen bu risâlelere Muhakkık el-Hânsârî'nin öğrencisi Şeyh Ali Rızâ elErdekânî et-Tecellî ve Seyyid Abdullah el-Hüseynî tarafından reddiyeler yazılmış, Sebzevârî'nin öğrencisi Muhammed es-Serâb da Şeyh Ali'nin reddiyesine karşılık vermiştir (Hânsârî, II, 69, 72-74, 76; Âgā Büzürg-i Tahrânî, XV, 74, 77, 80). Ẕaḫîretü'l-meʿâd'da aynı konu ele alınırken (II, 307-310) bu risâlelere ve Şeyh Ali'nin reddiyesine atıf yapılmış olması daha önce yazıldıklarını gösterir. 5. Risâle fî muḳaddimeti'l-vâcib. Vâcibi yerine getirebilmek için gerekli olan şeylerin de vâcip olup olmadığı konusundaki velâyet-i fakīh teorisine de zemin teşkil eden tartışmayla ilgili bir risâledir. Muhakkık el-Hânsârî buna bir reddiye yazmıştır (Hamid Enayat, s. 170-171; Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXII, 105, 106). 6. Risâle fi'l-ġınâʾ. Mûsiki ve dinî metinlerin nağmeli olarak okunması konusunda müteahhirîn Şîa ulemâsının görüşüne muhalif bir yaklaşım getiren ve büyük tartışmalara yol açan risâlesidir. İsmâil b. Muhammed el-Mâzenderânî el-Hâcûî ve Şehîd-i Sânî'nin torunu Şeyh Ali b. Muhammed tarafından hakkında reddiyeler yazılmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, X, 229; XI, 138; XVI, 60-61; Kemal Seyyid, s. 240-244. Şeyh Ali'nin eleştirilerinin özeti için bk. Hânsârî, II, 71-77). 7. Câmiʿu'z-ziyârât-

ı ʿAbbâsî. Hz. Peygamber, Ehl-i beyt ve on iki imamın kabirlerine yapılacak ziyaretlerle ilgili hükümler ve âdâb hakkında yazılan “kitâbü’l-mezâr” türü Farsça bir eser olup Şah II. Abbas’a ithaf edilmiştir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, V, 57; XV, 282; XX, 317). 8. er-Risâletü’l-ʿameliyye. Şiî-İmâmî fakihlerinin merci-i taklîd olduklarını ilân amacıyla kaleme aldıkları ve özellikle ibadet konularına dair fetvalarını bir araya getirdikleri bir telif türü olup Sebzevârî’nin birden fazla risâle-i ameliyyesi vardır. Hepsi Farsça olan bu risâlelerden Risâle fi’l-fıḳh, el-Ḫilâfiyye ve el-Ḫulâṣa’yı Şah II. Abbas için yazmıştır. er-Risâletü’l-ʿameliyye adlı risâlesi üzerine Seyyid Mehdî Bahrülulûm’un hâşiyesi vardır (a.g.e., VII, 239; XI, 213; XVI, 280; XXVI, 288). Sebzevârî’nin fıkhî meseleler hakkındaki diğer risâleleri şunlardır: Risâle fî fażîleti’l-mütʿa, Risâle fi’l-ġusl, Risâle fi’ṣ-ṣalât ve’ṣ-ṣavm, Risâle fî taḥdîdi’n-nehâr şerʿan, Risâle fî iḫtiyâri’s-sâʿât, Risâle fî semti’l-ḳıble, Menâsikü’l-ḥac.

B) Kelâm. 1. Şerḥu’t-Tevḥîd. Şeyh Sadûk’un İmâmiyye kelâmına dair eseri üzerine yazılmış Farsça bir şerhtir (a.g.e., XIII, 153). 2. Risâletü’l-ʿaḳāʾidi’l-câmiʿa. Şah II. Abbas’a ithaf edilen Farsça bir risâledir (a.g.e., XV, 282). 3. Defʿu şübheti’l-istilzâm. Yahudi filozofu İbn Kemmûne’nin birden fazla vâcibü’l-vücûd olup olmayacağı konusunda şüphe uyandıran ve İmâmiyye kelâmcıları arasında tartışılan “şübhetü’l-istilzâm” konusunda bir risâledir. Muhakkık el-Hânsârî esere bir reddiye yazmış, Sebzevârî de er-Red ʿalâ Risâleti şübheti’l-istilzâm adlı ikinci bir risâleyle ona cevap vermiştir (a.g.e., VIII, 229; X, 195, 198).

C) Felsefe, Ahlâk ve Siyaset. 1. Ḥâşiye ʿalâ İlâhiyyâti’ş-Şifâʾ. İbn Sînâ’nın eş-Şifâʾ adlı eserinin “İlâhiyyât” bölümü üzerine bir hâşiyedir. Daha ziyade Molla Sadrâ ve Muhakkık el-Hânsârî’nin hâşiyelerinden yapılmış nakillerden oluşan eser üzerine Hânsârî’nin reddiyesi vardır (a.g.e., VI, 141, 142). Bazı bölümleri Seyyid Celâleddin el-Âştiyânî tarafından neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-İşârât. Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Şerḥu’l-İşârât ve’t-tenbîhât’ına dair bir hâşiye olup yine Hânsârî ile aralarında reddiye konusu olmuştur (a.g.e., VI, 110, 111). 3. Ravżatü’l-envâr-ı ʿAbbâsî (Ravżatü’l-envâr fî âdâbi’l-mülûk). Safevîler döneminde yaygın olan mesnevi tarzı Farsça siyasetnâme türünün en güzel örneklerinden biri olup Şah II. Abbas’a ithaf edilmiştir. 1073’te (1662-63) yazılan eser müellifin son çalışmasıdır. Ahlâk ve siyaset olmak üzere iki

bölümden oluşan kitap dönemin ahlâk ve felsefe literatürü içinde sade ve anlaşılır üslûbuyla dikkat çeker. Sebzevârî, İran nasihatnâme ve siyasetnâme kültürünü Şiî-İmâmî fıkhıyla uyumlu hale getirerek Şiî siyasî düşüncesine yeni bir açılım getirir (a.g.e., XI, 289; Abstracta Iranica, XXII [1999], s. 188, 218). İsmâil Cengizî Erdehâî (Tahran 1377/1998) ve Necef Lekzâyî (Kum 1381) tarafından eserin tenkitli neşirleri yapılmıştır. 4. Mefâtîḥu'n-necât-ı ʿAbbâsî. Dualar, âdâb-ı muâşeret ve bazı sünnetler hakkında Şah II. Abbas'ın isteği üzerine Farsça kaleme alınmış hacimli bir eserdir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XXI, 308). Müellifin ayrıca Batlamyus'un astronomiyle ilgili el-Mecisṭî (Almagest) adlı eseri üzerine tamamlayamadığı bir şerh çalışmasından söz edilir (Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ, V, 45; bütün eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, II, 578; Hossein Modarressi Tabâtabâî, s. 248 [İndeks]; Ali Fâzıl el-Kāînî en-Necefî, Türâs̱ünâ, XIII/49 [1418], s. 155; XIII/ 50-51 [1418], s. 340, 367).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Bâkır es-Sebzevârî, Ẕaḫîretü'l-meʿâd fî şerḥi'l-İrşâd, Kum, ts. (Müessesetü Âli'l-beyt), I, 180; II, 307-310, 415; III, 543; a.mlf., Ḥâşiye ʿalâ İlâhiyyâti'ş-Şifâʾ (nşr. Seyyid Celâleddin Âştiyânî, Münteḫabâtî ez Âs̱âr-ı Ḥükemâ-yi İlâhî-yi Îrân içinde), Tahran 1354 hş./1975, II, 489-556; ayrıca bk. H. Corbin'in girişi, II, 138-150; M. Tâhir Nasrâbâdî, Teẕkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 152; Muhammed b. Ali el-Erdebîlî, Câmiʿu'r-ruvât, Beyrut 1403/1983, II, 79; Hür el-Âmilî, Emelü'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Necef-Bağdad 1385/1965, II, 250; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, CVI, 134; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 45; a.mlf., Taʿlîḳātü Emeli'l-âmil (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1410, s. 253-254; İbn Usfûr el-Bahrânî, el-Ḥadâʾiḳu'n-nâżıra (nşr. Muhammed Takī el-Îrevânî), Beyrut 1405/1985, II, 87; IX, 372, 404; Mirza Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1396, s. 386; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, II, 68-78; M. Hasan Han, Maṭlaʿu'ş-şems (nşr. Teymûr Burhân Lî-mûdihî), Tahran 1362, I-II, 677-678; Brockelmann,

GAL Suppl., II, 578; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 242-244; Mirza Abdurrahman eş-Şîrâzî, Târîḫ-i ʿUlemâ-i Ḫorâsân (nşr. M. Bâkır Saîdî), Meşhed 1341 hş., s. 33-34; Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, London 1982, s. 169-173; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/ 1983, III, 159-160; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, III, 295; IV, 35, 494; V, 57; VI, 85-86, 110, 111, 141, 142, 189; VII, 239; VIII, 229; X, 19, 98, 195, 198, 209; IX, 120, 421, 757, 870; X, 19, 98, 229; XI, 138, 213, 289; XII, 224; XIII, 153, 190, 277, 298, 318; XIV, 66; XV, 74, 77, 80, 282; XVI, 54, 60-61, 122,

276, 280; XVIII, 88, 96, 99; XX, 110, 317; XXI, 212, 308; XXII, 105-106; XXV, 56, 128; XXVI, 288; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 188; Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago 1984, s. 311; Hossein Modarressi Tabâtabâî, An Introduction to Shī'ī Law, London 1984, s. 50-52, 248 [İndeks]; M. Momen, An Introduction to Shi'i Islam, New Haven-London 1985, s. 112-118; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 465-470; Ali Fâzıl el-Kāînî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 209; a.mlf., "Fihrisü maḫṭûṭâti Mektebeti'l-Ḳāʾînî-I", Türâs̱ünâ, XIII/49, Kum 1418, s. 155; XIII/50-51 (1418), s. 340, 367; Ahmed el-Hüseynî, Telâmiẕetü'l-ʿAllâme el-Meclisî, Kum 1410, s. 15, 35, 56, 66, 128, 139; M. Ali el-Ensârî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Kum 1415, I, 50-52; W. Floor, Safavid Government Institutions, California 2001, s. 34, 37; Mazlum Uyar, Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri, İstanbul 2004, s. 107-178; Kemâl Seyyid, Nüşûʾ ve suḳūṭü'd-devleti'ṣ-Ṣafeviyye, Kum 1426/2005, s. 208, 226-227, 237-248; N. Calder, "Legitimacy and Accomodation in Safavid Iran: The Juristic Theory of Muhammad Baqir al-Sabzavarï (d. 1090/1679)", Iran, XXV, London 1987, s. 91-105; Abstracta Iranica, XXII, Téhéran 1999, s. 188, 218; A. J. Newman, "Ṣafawids", EI^2 (İng.), VIII, 777-782.

Ali Hakan Çavuşoğlu

SECÂH

(سجاح)

Ümmü Sâdır Secâh bint el-Hâris b. Süveyd et-Temîmiyye (ö. 41/661'den sonra)

Peygamberlik iddiasında bulunan bir kadın.

Baba tarafından Temîm kabilesinin Yerbû' koluna, anne tarafından çoğunluğu hıristiyan olan Benî Tağlib'e mensup olduğu rivayet edilir. Künyesini Secâh bint Evs b. Hık b. Üsâme şeklinde kaydedenler de vardır (Belâzürî, s. 144). Peygamberlik iddiasında bulunmadan önce hıristiyan olduğu, bu dini iyi bildiği, ayrıca kâhinlik yaptığı belirtilmektedir. Temîm kabilesine mensup Seyf b. Ömer'in Taberî'nin aktardığı rivayetlerine göre (Târîh, I, 1908 vd.). Secâh, Resûl-i Ekrem'in vefatından hemen sonra el-Cezîre'de peygamberlik iddiasında bulunmuş, Rebîa, Tağlib, Nemr, Şeybân ve İyâd kabilelerinden topladığı birçok kişinin başına geçerek Medine'ye yürümek için kabilesi Temîm'in yaşadığı Yemâme taraflarına hareket etmiştir (11/632). Temîm kabilesinin bazı kolları Hz. Peygamber'in vefatının ardından İslâmiyet'e bağlı kalırken Secâh'ın mensup olduğu ve reisliğini Mâlik b. Nüveyre'nin yaptığı Yerbû' ile reisliğini Vekî' b. Mâlik'in yaptığı Mâlik kabileleri zekât vermek istemediklerini belirterek irtidad etmiştir. Secâh, Mâlik ve Vekî' ile Hazn adlı yerde buluşarak onların desteğini sağlamış, ancak bu iki kabileden ileri gelen bazı kimselerin ittifaka karşı çıkarak kabilelerini terketmeleri üzerine Mâlik b. Nüveyre, Secâh'a Medine'ye yürümek yerine, kendilerine katılmayan Temîmliler'e karşı yürümeyi tavsiye etmiş, o da önce Ribâb kabilesine saldırmış, saldırıyı daha evvel haber alan ve hazırlıklı olan Ribâblılar karşısında mağlûp olunca yolunu değiştirerek Nibâc'a gelmiş, burada Benî Amr kabilesiyle yaptığı savaşı da kaybetmiştir. Bu başarısızlıktan ve Mâlik b. Nüveyre ile Vekî' b. Mâlik'in de kendisinden ayrılmasından sonra askerleriyle birlikte Müseylimetülkezzâb'ın kabilesi Benî Hanîfe'nin yurdu Yemâme'ye yönelmiştir. Bir taraftan müslümanlarla mücadele etmekte olan Müseylimetülkezzâb bunu öğrenince endişeye kapılmış, hediyeler gönderip

bir heyetle kendisini ziyarete geleceğini bildirerek Secâh'tan eman istemiş, ziyaret sırasında yeryüzünün yarısının Benî Hanîfe'ye ait olduğunu, diğer yarısının da eğer âdil olsaydı Kureyş kabilesinin olacağını, ancak Kureyş'in bunu kabul etmemesi üzerine Allah'ın bu kısmı Secâh'a verdiğini söylemiş, vahiy olarak geldiğini iddia ettiği bazı sözlerini okumuştur. Müseylimetülkezzâb'ın bu teklifini kabul eden Secâh, Yemâme'nin mahsulünün yarısını alıp gelecek yıla ait yarısını daha sonra kendisine getirmeleri için üç adamını orada bırakmış, peygamberlik iddiasından vazgeçerek dayılarının toprağı el-Cezîre'ye dönmüştür.

Seyf b. Ömer dışındaki râvilerin haberlerinde Secâh'ın Müseylimetülkezzâb ile görüşmesi çok farklı şekilde anlatılmaktadır. Müseylime, Benî Hanîfe yurduna gelen Secâh'ı kendisiyle baş başa görüşmeye ikna edip ona güya vahiy mahsulü olan müstehcen sözler söylemiş, özel bir çadırda üç günlüğüne evlenerek beraber olduktan sonra kendisi adına Secâh'ın peygamberlik iddiasından vazgeçmesini sağlamıştır. Ardından Secâh bu gelişmeleri taraftarlarına anlatmış, mehir olarak hiçbir şey almamış olmasına gösterdikleri tepki üzerine tekrar Müseylime'nin yanına gidip mehrini istemiş, o da beş vakit namazdan sabah ve yatsı namazlarını kaldırdığını bildirmiştir (a.g.e., I, 1917-1919). Belâzürî'nin bir rivayetine göre Secâh, Müseylimetülkezzâb'ın öldürülmesinden sonra kardeşlerinin yurduna dönmüştür (Fütûh, s. 145). Secâh'ın Muâviye'nin iktidara geldiği 41 (661) yılında birçok kabilenin yerinin değiştirilmesi sırasında Kûfe'ye yerleştiği ve müslüman olarak orada öldüğü, diğer bazı rivayetlerde ise Yemâme'den Temîm kabilesinin yerleştiği Basra'ya geçtiği ve orada öldüğü nakledilir (a.g.e., s. 144-145).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Kitâbü'r-Ridde (nşr. Muhammed Hamîdullah), Paris 1409/1989, s. 31, 61-63; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 144-145; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1908-1921, 1930; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Aḫbârü'n-nisâʾ fî Kitâbi'l-Eġānî (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1409/1988, s. 150-153; İbn Hubeyş, Ġazavât (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1412/1992, I, 56-57; Kelâî, el-

Ḫilâfetü’r-râşide ve’l-buṭûletü’l-ḫâlide fî ḥurûbi’r-ridde (nşr. Ahmed Guneym), Kahire 1399/1979, s. 81-82; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XIX, 75-81; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VII, 723; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1926, VIII, 328 vd.; IX, 28 vd.; J. Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 9-12, 14-16, 39-41; Bahriye Üçok, İslâmdan Dönenler ve Yalancı Peygamberler (Hicri 7.-11. Yıllar), Ankara 1967, s. 68-79; a.mlf., “Ridde”, AÜİFD, VII (1960), s. 97-113; Riyâd Mustafa el-Abdullah, Mimmen iddeʿavü’n-nübüvve, Beyrut 1414/1994, s. 55-63; Neşet Çağatay, “Secâh”, İA, X, 300-301; V. Vacca, “Sad̲j̲āḥ”, EI² (Fr.), VIII, 759-760.

Mustafa Fayda

SECÂVEND

(سجاوند)

Tilâvet sırasında mâna açısından vakfetmenin gerekli veya isabetsiz olduğu yerleri belirtmek üzere konan işaretlere verilen isim

(bk. MUSHAF).

SECÂVENDÎ, Muhammed b. Muhammed

(محمّد بن محمّد السجاوندي)

Ebû Tâhir Sirâcüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirreşîd es-Secâvendî (ö. 596/1200’den sonra)

Ferâize dair eseriyle tanınan Hanefî fakihi, hesap âlimi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Eski ve yeni biyografi kaynakları yanında el-Ensâb, el-Lübâb ve Muʿcemü’l-büldân gibi yaygın eserler onun hakkında bilgi vermemekte, Ziriklî de lugat ve coğrafya kitaplarında Secâvend’e dair bir şey bulamadığını belirtmektedir. Bu zatın nisbet edildiği Secâvend, Sekâvend’in (Segâvend) Arapça şeklidir (Dihhudâ, VIII, 12069, 12080). İbn Havkal, Horasan bölgesi hakkında bilgi verirken Belh ile Gazne arasında yer alan Bâmiyân ve Sekâvend’i de sayar (Ṣûretü’l-arż, s. 428, 447). Dihhûda bir yerde Beyhakī’den naklen Sekâvend’in Gazne civarında,

bir başka yerde Sîstan’a (Sicistan / Sekestan) yakın bir köy, Muîn ise Bâmiyân’a bağlı şehirlerden olduğunu (Ferheng-i Fârsî, V, 775) belirtir. Sîstan’ın da Güney Horasan’da bulunduğu göz önüne alınırsa müelliflerin Secâvend’in konumunu ona yakın şehirlerden biriyle irtibatlandırdığı anlaşılır. Farsça ilk coğrafya kitabı sayılan Ḥudûdü’l-ʿâlem’de (s. 104) Sekâvend’in bir dağ eteğinde küçük bir şehir olduğu ve sağlam bir kalesinin bulunduğu kaydedilir. Tarihçi Beyhakī de gördüğü bu kaleden söz eder.

Abdülkādir el-Kureşî, Secâvendî’nin öğrencileri arasında kendisinden ferâize dair eserini okuyan ve nakleden Hamîdüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed en-Nevkadî el-Faradî’yi zikreder. Secâvendî ve Nevkadî’nin vefat tarihlerini vermeyen Kureşî, Nevkadî’nin öğrencisi Ömer b. Ahmed el-Kâhuştüvânî’nin 673’te (1274) öldüğünü (el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 632; ayrıca bk. Leknevî, s. 147), kendisinin de Secâvendî’nin eserini, Kâhuştüvânî’nin öğrencisi Ebü’l-Alâ Şemseddin Mahmûd b. Ebû Bekir el-

Kelâbâzî'den okuyan hocası Kutbüddin el-Halebî'den rivayet ettiğini belirtir (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 332). İbn Kutluboğa da vefat tarihini zikretmez. Brockelmann VI. (XII.) yüzyılın sonlarında tanınmış bir âlim, Serkîs ise VII. (XIII.) yüzyıl ulemâsından olduğunu kaydeder. Bağdatlı İsmâil Paşa 600 (1204) yılı civarında öldüğünü, Rudi Paret ve muhtemelen ona dayanarak Ömer Rızâ Kehhâle 596 (1200) yılı civarında hayatta olduğunu belirtir. İsmâil Paşa onun 700'de (1301) öldüğüne dair zayıf bir rivayeti de kaydeder. Ancak öğrencisinin öğrencisi olan Kâhuştüvânî'nin vefat tarihi göz önüne alınırsa İsmâil Paşa'nın verdiği ilk tarihin daha isabetli olduğu söylenebilir. Buna göre Muhammed Ali Müderris'in V. (XI.) yüzyıl ulemâsından olduğuna, Ebü'l-Kāsım Kurbânî'nin 470 (1077) yıllarında öldüğüne dair verdikleri bilgiler de gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Ayrıca İsmâil Paşa ile Kehhâle, onu Kur'ân-ı Kerîm'deki durak işaretlerini ilk defa koymuş olan tefsir ve kıraat âlimi Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî ile (ö. 560/ 1165) karıştırarak bazı eserlerini kendisine nisbet ederler. Bu karışıklık birçok kütüphane kaydında da görülmektedir.

Eserleri. 1. el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye*. İslâm miras hukuku alanında bilhassa doğu İslâm dünyasında en çok tanınan ve üzerinde çalışma yapılan bu eserde Hanefî mezhebi esas alınmakla birlikte diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmesi sebebiyle değişik muhitlerde kabul görmüştür. Türkiye kütüphanelerinde yüzlerce yazma nüshası bulunan el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye birçok defa basılmış (Kalküta 1260; İstanbul 1272, 1320, 1325; Kanpûr 1285, 1295, 1311; Kahire 1303; Lahor 1304, 1307, 1312, 1313, 1317; nşr. Mehmed Masum Vanlıoğlu, İstanbul 1420/1999), üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar, nazım çalışmaları yapılmış ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir. 2. el-Fetâva's-Sirâciyye (Kalküta 1244; Leknev 1310). 3. et-Tecnîs fi'l-ḥisâb (et-Tecnîs fi'l-mesâʾili'l-ḥisâbiyye) (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1989, vr. 44a-50a). Kâtib Çelebi, cebir ve mukabeleye giriş niteliğindeki bu eseri Mes'ûd b. Mu'temir el-Meşhedî'nin 824 yılı Ramazanında (Eylül 1421) Semerkant'ta şerhettiğini belirtir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 353). Celâleddin Hümâî bu zatın İmâd Nizâmî-i Meşhedî diye tanınan Mes'ûd b. Mu'tez (ayrıca bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 850; Ömer Rıza Kehhâle, III, 851), eski cebir ve mukabele kitaplarının en iyilerinden biri olan şerhin adının da Minhâcü meʿâni't-Tecnîs olduğunu, müellif zamanında yazılan bir nüshasının kendisinde bulunduğunu söyler (Ḫayyâmînâme, I, 70; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, s. 201, 463). Kâtib Çelebi ve

ona dayanan Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Takıyyüddin er-Râsıd'ın bu esere bir şerh yazdığını kaydederse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 852; Zindegînâme, s. 201, 261) Sirâceddin Muhammed b. Ömer el-Halebî'ye (ö. 850/ 1446) ait şerhin bir nüshasının (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2750/1; bu şerhin diğer bir nüshası için bk. Nuruosmaniye Ktp., nr. 2982/1) Takıyyüddin er-Râsıd tarafından istinsah edilmesi buna yol açmış olmalıdır. Bunun gibi İstanbul Arkeoloji Müzesi'ndeki (nr. 613/2, vr. 59a-153b) bir nüshanın unvan sayfasına Takıyyüddin er-Râsıd'ın adı yazılmış, ancak yapılan araştırmada bu şerhin Fenârîzâde Alâeddin Ali Çelebi'ye ait olduğu anlaşılmıştır (İhsanoğlu v.dğr., I, 86-87). Meşhur Osmanlı âlimi Molla Fenârî'nin torunu olan Alâeddin Ali Çelebi'nin Osmanlı medrese mensuplarınca kullanılan bu metni misallerle zenginleştirip açıklayan şerhinin diğer bazı nüshaları da vardır (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3226/1, vr. 90a-119a; TSMK, III. Ahmed, nr. 3154). 4. Risâle fi'l-ḥisâb. 5. Mesâʾil s̱emâniye fi'l-ḥisâb. 6. Risâletü'l-cebr ve'l-muḳābele. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Esad Efendi, nr. 3162) kayıtlı Kitâb fi'l-Cebr ve'l-muḳābele'nin (Şeşen, II, 75-76) bu eserle aynı olması muhtemeldir. 7. Uṣûl yüsteʿânü bihâ fî mesâʾili'l-cebr ve'l-muḳābele. 8. Şerḥu misâḥati şebîhi'l-muʿayyin. Çeşitli kütüphane kataloglarında yer alan bu son eserlerin et-Tecnîs'in farklı adları, bölümleri veya hepsinden ayrı birer çalışma mı olduğu hususu araştırmaya muhtaçtır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. İhsanoğlu - Rosenfeld, s. 193-194). İbnü'l-Hümâm'ın Secâvendî'ye nisbet edip iktibasta bulunduğu Kitâbü Ḳısmeti't-terikât için de (Fetḥu'l-ḳadîr, I, 522) aynı durum söz konusudur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż (nşr. J. H. Kramers), Leiden 1967, s. 428, 447; Ḥudûdü'l-ʿâlem (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1403/1983, s. 104; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 163, 329, 333; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân

(nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840, s. 464; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 632-633; III, 272, 331-332; İbnü'l-Hümâm,

Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 522; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 196; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 353, 852, 857; II, 1182, 1247-1250; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 147; C. Zeydân, Târîḫu âdâbi'l-luġati'l-ʿArabiyye, Kahire 1911, III, 110; Serkîs, Muʿcem, I, 1007-1008; Brockelmann, GAL, I, 470-471; Suppl., I, 650-651, 850; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 106; Celâleddin Hümâî, Ḫayyâmînâme, Tahran 1346 hş., I, 70; M. Ali Müderris, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1347 hş., II, 443; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslam Hukukçuları, Ankara 1976, s. 137; Ramazan Şeşen, Nevâdirü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿArabiyye fî mektebâti Türkiyâ, Beyrut 1400/1980, II, 75-76; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 27; M. Muîn, Ferheng-i Fârsî, Tahran 1364 hş., V, 735, 775; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 88, 201, 261, 463; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 58-59; Ömer Rızâ Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, Beyrut 1414/1993, III, 374, 652, 851; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 245-246; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 42, 86-87; a.mlf. - B. A. Rosenfeld, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 193-194; Recep Cici, Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları: Kuruluştan Fatih Devrinin Sonuna Kadar, Bursa 2001, s. 51, 117-118, 319; R. Paret, "Secâvendî", İA, X, 302; R. Sellheim, "al-Sad̲j̲āwandī", EI² (İng.), VIII, 739-740; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), VIII, 12069, 12080.

Ahmet Özel

SECÂVENDÎ, Muhammed b. Tayfûr

(محمّد بن طيفور السجاوندي)

Ebû Abdillâh (Ebû Ca'fer) Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî el-Gaznevî (ö. 560/1165)

Tefsir ve kıraat âlimi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Sîstan bölgesinde (Dihhudâ, VIII, 12080) Rudolf Sellheim'in tanımlamasına göre Kâbil ile Gazne arasında bir köy olan Segâvend'de (Arapça'da Secâvend) doğmuş olmalı ki bu nisbe ile meşhur olmuştur. Gaznevî nisbesi, onun bu şehirde tahsil maksadıyla bir süre bulunduğunu veya ilmî hayatını burada geçirdiğini düşündürmektedir. Biyografisine İnbâhü'r-ruvât'ta yer veren en eski müellif olan İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/ 1248) onun hakkında yazdıkları birkaç satırı geçmediği gibi Zehebî, İbnü'l-Cezerî gibi müellifler de İbnü'l-Kıftî'nin kaydettikleri üzerine bir şey ekleyememiştir. Zehebî, Secâvendî'nin hocalarının kimler olduğuna ve kendisinden kimlerin faydalandığına dair bir bilgisinin bulunmadığını ayrıca ifade etmektedir. İbnü'l-Kıftî'nin onun tefsirinden söz ederken hacminin küçük olmasına rağmen önemli ve faydalı yanlarına işaret etmesi, Zehebî'nin Kitâbü'l-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ adlı eserini zikrederken bu çalışmanın müellifin derinliğini gösterdiğini belirtmesi onu ancak eserleriyle değerlendirebildiklerini göstermektedir. İbnü'l-Kıftî, Secâvendî'nin vefat tarihi için "VI. asrın ortaları" ifadesini kullanırken Safedî bu tarihi 560 (1165) olarak zikretmiş, daha sonraki müellifler aynı tarihi tekrarlamıştır.

Secâvendî özellikle kıraat ve Kur'an'da vakıf yerleri hakkındaki çalışmalarıyla tanınmıştır. Kendisinden önce Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebû Amr ed-Dânî gibi müellifler vakıf ve ibtidâ konusunu işleyen eserler kaleme almışsa da mushaf yazımında onun kullandığı terimler ve rumuzlar kabul görerek yaygınlık kazanmıştır. Günümüzde de pek çok İslâm ülkesinde basılan mushaflarda onun sistemi dikkate alınmakta ve onun kullandığı rumuzlar kullanılmaktadır. İbnü'l-

Enbârî vakıf yerleri için tâm, hasen, kabih; Ebû Amr ed-Dânî tâm muhtâr, kâfin câiz, sâlih (hasen) mefhum, kabih metrûk gibi terimler kullanırken Secâvendî lâzım (م), mutlak (ط), câiz (ج), mücevvez li-vechin (ز), murahhas li-zarûretin (ص) terimlerini belirlemiş, vakfın câiz olmadığı yerlere de lâm-elif (لا) koymuştur.

Eserleri. 1. ʿAynü'l-meʿânî fî tefsîri's-sebʿi'l-meṡânî. Daha sonra yazılan bazı tefsirlerin kaynakları arasında yer alan mukaddimesinde tefsir usulü, Mekkî-Medenî âyetler, nâsih-mensuh gibi konular üzerinde durulan, kıraat imamları ile râvilerine yer verilen eserde dil ve kıraat farklılıkları ele alınmış, sûre başlarında o sûredeki harf, kelime ve âyet sayısı belirtilmiş, âyetlerdeki vakıf noktaları gösterilmiş ve nüzûl sebeplerine işaret edilmiş, ahkâm âyetlerinde kısa fıkhî izahlar yapılmış ve mezhep imamlarının görüşleri kaydedilmiştir (yazma nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 204; Mollaibrahimoğlu, s. 105). Hamed el-Yahyâ, tefsirin Nisâ sûresinin sonuna kadar olan bölümünü doktora tezi olarak tahkik etmiştir. Eserin müellifin oğlu Ahmed es-Secâvendî tarafından İnsânü ʿAyni'l-meʿânî adıyla ihtisar edildiği belirtiliyorsa da Mollaibrahimoğlu'na göre (s. 114) bu çalışma ʿAynü'l-meʿânî'den de yararlanılarak yazılmış muhtasar bir tefsirdir. 2. ʿİlelü'l-vuḳūf (el-Vaḳfü ve'l-ibtidâʾü'l-kebîr). Müellifin aynı konuda yaptığı iki çalışmadan hacimli olanıdır. Eser Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Îdî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (I-III, Riyad 1415/1994). Muhsin Hâşim Dervîş de kitap üzerinde doktora çalışması

yaparak onu tahkik etmiş ve Kitâbü'l-Vaḳf ve'l-ibtidâʾ adıyla yayımlamıştır (Amman 1422/2001). 3. Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân. 4. Maʿrifetü aḥzâbi'l-Ḳurʾân ve en-ṣâfihî ve erbâʿihî ve eczâʾih (kaynaklarda zikredilmeyen son iki eserin nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 204). 5. el-Vaḳfü ve'l-ibtidâʾü'ṣ-ṣaġīr. 6. ʿİlelü'l-ḳırâʾât. Son iki eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığına dair bir bilgi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir İbnü’l-Enbârî, Îżâḥu’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1390/1971, I, 149-150; Ebû Amr ed-Dânî, el-Müktefâ fi’l-vaḳf ve’l-ibtidâʾ (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1404/1984, s. 138-139; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, III, 153; Zehebî, Târîḫu’l-İslâm: sene 551-560, s. 368-369; Safedî, el-Vâfî, III, 178; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 157; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 155-156; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’t-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1989, I, 204; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Süleymaniye Kütüphanesi’nde Bulunan Yazma Tefsirler, İstanbul 2002, s. 103-105, 113-114, 207, 297, 393; R. Paretb, “Secâvendî”, İA, X, 301-302; R. Sellheim, “al-Sadjāwandī”, EI² (İng.), VIII, 739; Dihhudâ, Luġatnâme, VIII, 12080.

Tayyar Altıkulaç

SECCÂD

(السجّاد)

Çokça ibadet ve secde etmeleri dolayısıyla Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn ile (ö. 94/712) Ali b. Abdullah b. Abbas'a (ö. 118/736) verilen lakap

(bk. ALİ b. ABDULLAH b. ABBAS; ZEYNELÂBİDÎN).

SECCADE

(السجّادة)

İlk dönem kaynaklarında, Türkiye’de namazlağ veya namazlık da denilen yaygının Arapça adı seccâdeye (secdeden) rastlanmaz. Ancak bazı muahhar kaynaklar, ilk dönemlerde üzerinde namaz kılınan halı-kilim türü yaygılardan seccade olarak söz eder. Hz. Peygamber’in, üzerinde namaz kıldığı hurma lifinden dokunmuş küçük hasır kaynaklarda humre (örtü) adıyla geçmektedir (Buhârî, “Ṣalât”, 21; Müslim, “Mesâcid”, 270). Abdullah b. Ömer’in bir halı seccadesi (tınfise) olduğu rivayet edilir (Müsned, II, 56). İbn Teymiyye, İmam Mâlik’in, Abdurrahman b. Mehdî’nin Medine’ye geldiğinde mescide bir seccade sermesini hoş görmediğini ve onu bid‘at saydığını söyler (el-Fetâva’l-kübrâ, II, 33). Abbâsî Veziri Hâmid b. Abbas’ın yolculuğa çıktığında beraberindekilerle birlikte namaz kılmak için yanında 400 seccade bulundurduğu bilinmektedir (İbnü’l-Cevzî, VI, 180). İbn Kesîr’in nakline göre 583’te (1187) Kudüs fethedilince Mescidi Aksâ temizlenip kandiller asılmış ve seccadeler (büsût) serilmiştir (el-Bidâye, XII, 324).

En yaygın seccade tipi halı seccadedir ve günümüze ulaşan en eski örnekleri, 1905’te F. R. Martin tarafından Konya Alâeddin, 1930’da R. M. Riefstahl tarafından Beyşehir Eşrefoğlu camilerinde keşfedilen ve “Konya grubu” denilen Anadolu Selçuklu halılarıdır (DİA, XV, 255). Üçü bütüne yakın, diğerleri parça halinde olan bu halılar (TİEM, nr. 681, 683, 685, 688, 689, 692, 693; Konya Müzesi, nr. 1034) XIII. yüzyıla tarihlenmektedir. Daha sonraki yüzyıllarda seccadeler halı grupları içinde farklı bir sınıf oluşturmuştur. Bunlar Uşak, Gördes, Ladik, Kula gibi dokundukları yerin farklı özelliklerini yansıtmakla beraber (bk. HALI) boyutları ve halının diğer motifleriyle bütünlük arzeden mihrap, kandil, Kâbe resmi, yazı gibi süslemeleriyle ayrılırlar ve ait oldukları yöreye göre de “mihraplı Gördes”, “kandilli Gördes” gibi adlar alırlar. Bazı seccadelerde mihrapların yanlarında sütunçeler bulunur ve bu seccadelere halk arasında, sütunçeler nargile marpucuna benzetilerek “marpuçlu seccade” denilir. Bazı örneklerde de alnın secdeye geldiği yere yerleştirilerek içine âyetler yazılan dikdörtgen

bölüm “âyetlik”, ayak kısmına düşen benzer bölüm ise “tabanlık” olarak adlandırılır. Seccadeler bir kişinin namaz kılacağı şekilde planlandığı gibi benzer desenlerin tekrarıyla elde edilen, camiler için dokunmuş tek veya çift sıralı saf seccadesi şeklinde de yapılmaktadır.

Mevcut en eski seccade örneklerinden biri XV. yüzyıla aittir ve Sivrihisar Şeyh Baba Yûsuf Tekkesi’nde bulunmuştur. 1,28 × 3,11 m. ölçülerinde olan bu saf seccadesinde koyu mavi zemin üzerine iki sıra, uçları ok başı biçiminde sonuçlanan üçgenlerden oluşturulmuş on altı mihrap yer alır. Mihraplar yan yana dizilmiş sandukaların cepheden görünüşünü hatırlatmaktadır. Bordür kûfîli olup köşeli “S” motiflerinin tekrarlandığı zincir şeklinde ince sularla çevrilidir. XV. yüzyıla ait diğer bir seccade Konya Kılıcarslan Kümbeti’nden alınmıştır. Kahverengi tabii yünden zemin üzerinde, araları birbirine bağlı üçer uzun altıgenle doldurulan şeritler birleşerek mihrabı meydana getirmiştir. 1,29 × 0,86 m. boyutlarındaki seccadeyi sarı üzerine yeşil ince kûfîli bir bordür çevreler.

XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı saray halılarına dayanan saf seccadelerinin çeşitli örnekler halinde bol miktarda yapıldığı görülmektedir. Bunlar konturlu mihrapları, değişik renk ve motifleriyle çok cazip kompozisyonlar meydana getirmiştir. Mihrap zemini çoğunlukla zengin dolgu motifleriyle süslenmiştir. Bazı örneklerde ayağın geleceği yerlere simetrik rûmîlerin süslediği ikişer taban, mihraba da ince zarif zincirlerle asılmış işlemeli kandil motifi yerleştirildiği görülür. Bazan bahar dalları, lâle, karanfil, gül ve sümbül motifleri zemini doldurur ve insanda bir çiçek bahçesinde namaz kılıyormuş duygusu uyandırır (Aslanapa, s. 152).

Kurt Erdman saray halılarının en güzel örneklerini seccadelerin teşkil ettiğini ve lâle, karanfil, sümbül gibi üç karakteristik Türk çiçeğinin verilişindeki natüralizm ile tabiattan uzak palmet ve rozet çiçeklerinin usta bir desen ve kompozisyon sayesinde ortaya koyduğu birliğin yüksek bir sanat seviyesini gösterdiğini söyler. Yavuz Sultan Selim tarafından Tebriz’den getirilen ustaların katkılarını kastederek bunların kökte İran’a dayanmasına rağmen tamamen kendine özgü olduğunu belirtir (15. Asır Türk Halısı, s. 112).

Sarayda dokunan seccadelerin bir kısmı yazılı saray halısı türündedir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mevlânâ Türbesi'ne hediye ettiği ince yün iplikle dokunmuş, 180 × 116 cm. ebadındaki seccade bunlar hakkında genel bir kanaat vermektedir (DİA, XV, 257). Bu seccadelerin en önemli farkları üst bordürlerinde Âyetü'l-kürsî, Nûr sûresinin 35. âyeti, namazla ilgili âyetler, lafza-i celâl, esmâ-i hüsnâ, besmele, kelime-i tevhid ve tekbir gibi yazıların yer almasıdır. XVII. yüzyıldan itibaren saray seccadeleri eski zarifliğini kaybetmiş, desenlere eski özen gösterilmemiştir. Ancak daha sonra yaklaşık bir buçuk asırlık bir geçmişi bulunan Hereke fabrikalarında yenilenen teknik, desen ve inceliklerle bu tür halıların çok kaliteli örnekleri üretilmiştir. Topkapı Sarayı'nda yer alan Hereke seccadeleri mihrap zemini madalyonlu, madalyonlu Uşak kompozisyonlu, mihrap zemini geometrik, mihrap zemini ince kıvrık dallı, kandilli, mihrap zemini rûmîli, bulut motifli ve vazolu gibi gruplara ayrılabilir. Bordürlerine sülüs ve ta'likle âyetler yazılıp köşelerine kûfî madalyonlar yerleştirilenlerin yanında yazısı çok az olanlar da vardır.

Anadolu'da seccadeleriyle ünlü merkezlerin başında yer alan Uşak'ta XVI. yüzyıldan XIX. yüzyılın sonuna kadar değişik türde seccadeler dokunmuştur. Gördes düğümlü bu seccadeler genelde kırmızı, kareye yakın büyük boyda ve uzun saçaklıdır. Bu yüzyıllar içinde motifler gelişerek devam etmiş ve Batılı ressamların ilgisini çekmiştir. Sade mihrap nişi zemini bazan bir madalyon ve kandil motifi ile süslenmiş, bazan kıvrık dallar, çiçek, yaprak, ibrik gibi dolgularla zenginleştirilmiştir. Mihrap ve bordür zemini çok defa aynı renklerin kullanıldığı örnekler de vardır; zeminleri beyaz Uşak seccadelerine de rastlanır. Gördes seccadeleri saray halılarından geliştirilmiştir ve en zengin grubu oluşturur. Belirgin kontürlü mihrap kemeri yüksek ve ince kademeli, mihrap zemini lâcivert, mavi, kırmızı veya yeşildir. İki yanda mihrap şamdanlarına işaret eden çiçekli birer marpuç motifi yer alır. Hepsinde mutlaka âyetlik ve tabanlık bulunmaktadır. İnce çizgiler halindeki mihrap nişinin kenarları ince dişli zikzaklarla çevrili olup içinden genellikle sümbüller ve küçük çiçekler sarkar. Çift mihraplı olanlara muhtemelen daha çok çeyiz için hazırlandıklarından "kız Gördes" denir. Kula seccadelerinde mihrap daha sade olup üçgen şeklinde, düz veya ince kademelidir. Üstte âyetlik yer alır; bordürler ince şeritler halindedir. Ladik seccadeleri Osmanlı saray seccadelerinin özellikleri ile kendi bölge karakterini en iyi kaynaştıran

seccadelerdir. Bunlarda tabanlık veya âyetlik yerlerinde bazan uzun saplı lâle, çiçek yahut ağaç motifleri sıralanır. Anadolu'da Milas, Bergama, Kırşehir, Mucur, Sivas, Yağcıbedir gibi daha birçok yörenin kendine has yöresel halı motiflerini yansıtan çok değerli seccadeleri vardır ve bunların yer yer birbirlerinden etkilendiği görülmektedir.

Dağıstan, Kazak ve Şirvan gruplarına ayrılan Kafkas seccadeleri daha çok geometrik süslemelidir. Bunların arasında Dağıstan seccadeleri işçiliği ve diğer özellikleri itibariyle öne çıkar. Orta Asya'da Buhara, Semerkant, Hindistan'da Agra, Fetihpûr, Lahor ve Afganistan-Belûcistan bölgesi önemli seccade yapım merkezleridir. Hindistan bölgesi seccadelerinde bitkisel motifler önemli bir yer işgal eder. İran'da seccade çeşitleri fazla değildir. Bunlardan XVI. yüzyıla ait önemli bir saf seccadesi örneği parçası Museum für Islamische Kunst Berlin'dedir (Envanter nr. I, 66/62; bk. Spuhler, s. 83, 84, lv. 81).

Seccadeler kilim, cicim, sumak türü dokuma veya kemha, saten yahut etamin gibi kumaş türünden dokuma desenli veya nakış işlemeli de olmaktadır. Kilim seccadeler daha çok iliklidir ve yörelerinin motif özelliklerini yansıtır. Bunların da tekli, iki mihraplı ve saf seccadesi türleri vardır. Erzurum veya Kars'ta dokunmuş Kafkas kökenli üçlü bir kilim saf seccadesi Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde muhafaza edilmektedir (Envanter, nr. 1747). Günümüze ulaşan en değerli kumaş seccadeler saray seccadeleridir. Bunlar da Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki örneklerinde görüldüğü gibi (nr. 13/1537, 13/1543) saray halı ve kilim seccadelerinin desen özelliklerini taşır. Anadolu seccadeleri içinde post motifi işlenmiş olanlara da rastlanmaktadır. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan bir XVII. yüzyıl Konya seccadesinde (Envanter, nr. 352) lâle, rûmî ve çengel motifleriyle süslenmiş bordürlerin ortasındaki zemini küçük baklava beneklerle süslü bir post motifi kaplamaktadır (bk. Türk El Dokuması Halılar: Katalog, I, nr. 61).

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, “Vuḳūtü’s-ṣalât”, 13; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, I, 169, 394, 395, 396; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, I, 352; Müsned, I, 269, 308, 320, 358; II, 56; III, 132, 149, 164; IV, 254; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 396; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 180; İbn Teymiyye, el-Fetâva’l-kübrâ, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 33; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 430; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 324; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, Beyrut 1415, I, 303; II, 252; Kurt Erdmann, 15. Asır Türk Halısı (trc. H. Taner), İstanbul, ts. (İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları), s. 85, 87, 93, 112; F. Spuhler, Die Orientteppiche im Museum für Islamische Kunst Berlin, München 1987, s. 37, 38, 83, 84, lv. 16, 18, 81; Oktay Aslanapa, Türk Halı Sanatı’nın Bin Yılı, İstanbul 1987,

s. 145 vd., 152, 153 vd., 179 vd., 193 vd.; a.mlf. - Ayşe Fazlıoğlu, Düğümün Son Halkası: Osmanlı Sarayı Halıları, İstanbul 2007, s. 104 vd.; Oktay Aslanapa, “Seccâde”, İA, X, 305-306; Nazan Ölçer, Türk ve İslam Eserleri Müzesi: Kilimler, İstanbul 1988, s. 146, 147; Zeki Sönmez, “Prayer Rug Weaving Tradition in Turkey and Prayer Rugs of Milas”, Traditional Carpets and Kilims in the Muslim World Past, Present and Future Prospects (ed. Nazeih Taleb Maarouf), İstanbul 2002, s. 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444; Türk El Dokuması Halılar: Katalog, Ankara 2006, I, nr. 4, 61, 99; II, nr. 108; III, nr. 303, 307, 309; IV, nr. 315; Ülkü Bilgin, “XIX. Yüzyıl Seccadeleri”, Sanat Dünyamız, sy. 17, İstanbul 1979, s. 18 vd.; Hülya Tezcan, “Topkapı Sarayındaki Halı Seccadeler”, Türkiyemiz, XIII/38, İstanbul 1982, s. 20 vd.; a.mlf., “Osmanlı Saray Yaygıları; Nihaliler, Seccadeler, Yolluk ve Duvar Askıları”, Kültür ve Sanat, I/1, Ankara 1988, s. 50 vd.; A. J. Wensinck - [Margaret Hall], “Sad̲j̲d̲j̲āda”, EI[2] (İng.), VIII, 740-742; A. Knysh, “Sad̲j̲d̲j̲āda”, a.e., VIII, 742-745; Nebi Bozkurt, “Halı”, DİA, XV, 255, 257; a.mlf., “Kilim”, a.e., XXVI, 3, 4, 5.

Nebi Bozkurt

SECDE

(السجدة)

Namazın rükünlerinden biri.

Sözlükte “eğilmek, boyun eğmek, tevazu ile alnı yere koymak” anlamındaki sücûd masdarından gelen secde fıkıh terimi olarak namazda alın, burun, el ayaları, dizler ve ayak parmakları zemine değecek şekilde yere kapanmayı ifade eder. Secdeyle aynı kökten türeyen ve “secde edilen yer” anlamına gelen mescid Allah’a ibadet edilen yer ve bilhassa müslümanların ibadethaneleri için kullanılır.

Secde ve aynı kökten türeyen kelimeler Kur’an’da gerek “boyun eğme” mânasında gerekse terim anlamıyla seksen bir âyette geçer (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “scd” md.). Râgıb el-İsfahânî Kur’an’daki secdeyi isteğe bağlı ve zorunlu secde olarak ikiye ayırır; ilki (sücûd bi’htiyâr) insana mahsus olup karşılığında mükâfat vardır. “Allah’a secde edin” (en-Necm 53/62) gibi âyetler secdenin bu ilk anlamıyla ilgilidir. İkincisi (sücûdü teshîr) insan dahil olmak üzere canlı ve cansız bütün varlıkların Allah’ın koyduğu kanunlara boyun eğmesidir. “Göklerde ve yerde bulunan her şey ve bunların gölgeleri sabah akşam isteseler de istemeseler de Allah’a secde ederler” âyeti (er-Ra‘d 13/15) secdenin ikinci anlamıyla ilgilidir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “scd” md.). Müfessirler, ikinci anlamıyla bütün varlıkların Allah’a secde etmesini (meselâ bk. en-Nahl 16/48-49; el-Hac 22/ 18; er-Rahmân 55/6) fıtratlarının gereği olarak yaratıcının kendileri için koyduğu kanunlara tâbi olup onların dışına çıkamamaları şeklinde izah ederler.

İslâm’da tevhid prensibine göre ibadet kastıyla Allah’tan başkasına secde etmek haramdır. Bununla birlikte Kur’an, Allah’ın meleklere Âdem’e secde etmelerini emrettiğini ve onların da bu emri yerine getirdiğini bildirir (el-Bakara 2/34; el-A‘râf 7/ 11; İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50). Tefsir âlimleri bu secdenin mahiyeti konusunda başlıca iki görüş ileri sürmüştür. Buna göre bu secdenin ibadet değil selâmlama kastıyla ve hürmet ifadesi olarak

yapılan bir secde, bir nevi biat olması ya da Âdem'in kıble kabul edilerek Allah'a secde edilmesi söz konusudur. Bununla birlikte meleklere mahsus bu secdeyi insanların davranış ve kavrayışları çerçevesinde yorumlamaya çalışmanın gereksiz olduğunu ileri sürenler de vardır (İbn Âşûr, I, 422). Diğer taraftan Kur'an ebeveyniyle kardeşlerinin Hz. Yûsuf'a secde ettiğini de haber verir (Yûsuf 12/100). Müfessirler bunu ibadet amacıyla değil o dönemin âdeti olan ve selâmlama kastıyla yapılan bir secde, bir tür selâmlama ya da Yûsuf'u kavuşturduğu için Allah'a şükür amacıyla yapılan bir secde şeklinde açıklar. Kur'an'da gerek müslümanlardan "rükû ve secde edenler" diye söz edilmesi (et-Tevbe 9/112), gerekse onların yüzlerindeki secde izinden tanınacağının bildirilmesi (el-Feth 48/29) secdenin müslüman kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Secde ve türevleri hadislerde de sözlük ve terim anlamlarıyla sıkça kullanılmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "scd" md.).

Namazın en önemli rükünlerinden biri olan secdenin her rek'atta rükûdan doğrulduktan sonra iki defa yapılması farzdır. Secdenin farz oluşu Kur'ân-ı Kerîm'deki emre (el-Hac 22/77) ve Hz. Peygamber'in sünnetine (Buhârî, "Ez̠ân", 133, 134, 137; Müslim, "Ṣalât", 226-230) dayanır. Secde Allah'a karşı saygı, itaat ve tevazuun en mükemmel ifadesi, insanın mânen Allah'a en çok yaklaştığı andır. Resûl-i Ekrem, "Kulun rabbine en yakın olduğu an secdeye varmış olduğu andır; secdede duayı çokça yapın" buyurmuş (Müslim, "Ṣalât", 215; Nesâî, "Daʿavât", 118) ve Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini belirtmiştir (Ebû Dâvûd, "Nikâḥ'', 40).

Namazda secdenin ne şekilde yapılacağı Resûlullah'ın sözlü ve fiilî sünnetiyle açıklanmıştır. Konuya ilişkin rivayetlerin fakihler tarafından değerlendirilmesi ve yorumlanması neticesinde secdeyle ilgili bazı meselelerde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hadislerde secdenin alın, eller, dizler ve ayak parmakları olmak üzere vücudun yedi kısmını yere değdirmek suretiyle yapılacağı (Müslim, "Ṣalât", 44; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 150, 151; Tirmizî, "Ṣalât", 87), bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in alnı zikrettikten sonra eliyle burnunu da işaret ettiği (meselâ bk. Buhârî, "Ez̠ân", 133; Müslim, "Ṣalât", 226) belirtilmektedir. Hanefî mezhebinde farz olan alnın ve ayakların, hiç değilse bir ayağın yere değmesidir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde yukarıda zikredilen yedi kısmın her birinin, Mâlikî mezhebinde alnın bir bölümünün yere değdirilmesi farzdır. Secdede alınla

burnu birlikte yere değdirmek İmam Şâfiî'ye göre namazın geçerlilik şartlarından, Hanefîler'e göre namazın vâciplerindendir. İmam Mâlik yalnızca alnın yere değmesi durumunda secdenin sahih olacağı, sadece burnun değmesi halinde ise geçerli olmayacağı görüşündedir. Secdede ayak parmak uçlarının yere değdirilmesinin farz olması sebebiyle secde yaparken vücudun bu kısımları yerden kesilmemeli, en azından bir ayak secde yapılan zeminle temas halinde olmalıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre secdeye varırken sırasıyla dizler, eller ve alnın yere konulması, kalkarken de sırasıyla alın, eller ve dizlerin kaldırılması gerekir. Bu sıranın secdeye giderken eller, dizler ve alın, secdeden kalkarken alın, dizler ve eller şeklinde olması gerektiği görüşü de vardır.

Secde halinde ve iki secde arasındaki oturuşta (bk. CELSE) bir süre beklemek ta'dîl-i erkândan kabul edildiği için Hanefî mezhebi dışındaki üç mezhebe ve Hanefîler'den Ebû Yûsuf'a göre farzdır. Secde vaziyetinde beklemenin en az süresi Hanefîler'de "sübhâne rabbiye'l-a'lâ" denecek kadardır. Vücut tam olarak sükûnet buluncaya kadar secde halinde kalınmalı, sonra başı ve beli dik bir vaziyet alacak biçimde kaldırıp oturmalı, gerek bu oturma gerekse ikinci secde esnasında ilk secdede olduğu gibi vücut sükûnet bulana kadar beklenmelidir. Birinci secdeden tam anlamıyla doğrulmadan ikinci secdeye gidilmesi durumunda kişinin duruşu secdeye daha yakınsa iki ayrı secde yapılmış sayılmayacağı için namazın sonunda sehiv secdesi yapması gerekir.

Secdeye kapanırken ve secdeden kalkarken "Allāhüekber" demek sünnettir. Resûl-i Ekrem'in namazdaki rükû ve secdelerinde zaman zaman, "Sübbûhun kuddûsün rabbü'l-melâiketi ve'r-rûh" (O her türlü eksiklikten münezzehtir, pek yücedir, meleklerin ve Cebrâil'in rabbidir) şeklindeki zikri tekrar ettiği ve, "Yüceler yücesi olan

rabbinin ismini tesbih et" meâlindeki âyet (el-A'lâ 87/1) nâzil olunca, "Bu âyeti secdelerinizde tesbih olarak okuyun" dediği (Müsned, VI, 35, 94, 115; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 147) belirtilmiştir. Secdede Allah'ı tâzim amacıyla en az üç defa "sübhâne rabbiye'l-a'lâ" demek çoğunluğa göre sünnet, Hanbelîler'e göre ise bunu bir kere söylemek farz, üç kere söylemek sünnettir. Hanefîler, Kur'an'da yer aldığı şekliyle bile olsa secdede dua yapılmasını uygun görmezken Mâlikîler ve Şâfiîler, secdede dua âdâbına

uygun olmak şartıyla dua edilmesinin câiz olduğu görüşündedir.

Erkekler secde esnasında pazularını böğürlerinden, karınlarını uyluklarından ayırırlar, kollarını yere yapıştırmazlar. Secdede asıl olan, namaz esnasında ayağın bastığı zemine vücudun dizler dışındaki secde yerlerinin çıplak olarak değdirilmesi ise de gerektiğinde başa sarılmış bir sarık veya başka bir başlık üzerine, yerden biraz yüksek bir zemin üzerine, yer darlığı sebebiyle ön safta namaz kılanın sırtına, yerin sertliğinin hissedilmesine engel olmayacak derecedeki pamuk veya yün yaygının, geniş yüzeyli bir taşın üzerine de secde yapılabilir. Secde yapılacak zeminin sıcaklığı veya soğukluğundan korunmak amacıyla el parmakları veya bir yaygı üzerine secde edilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Ca‘ferî mezhebine göre secde ancak toprak ve taş cinsinden bir şey üzerine yapılabilir. Secde yapamayacak kadar hasta olan kimse secdesini ima ile yerine getirir. Hem rükû hem secdeyi ima ile yerine getirecek olan kimse rükûda eğildiğinden biraz daha fazla eğilerek secdesini yapmış olur.

Namazın farzlarından olan secde dışında, namazın rükünlerinden birinin yanılarak geciktirilmesi veya vâciplerinden birinin terk ya da tehiri halinde yapılması gereken secde (bk. SEHİV SECDESİ) ve Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan secde âyetlerinden birinin namaz içinde veya namaz dışında okunması ya da işitilmesi durumunda yapılması gereken secde (bk. TİLÂVET SECDESİ) gibi başka secde çeşitleri de vardır. Bir nimete kavuşma veya bir sıkıntı ya da musibetten kurtulma sebebiyle Allah’a karşı şükran ifadesi olarak yapılan secdeye “şükür secdesi” denir. Hz. Peygamber’in sevindirici bir haber aldığında şükür secdesi yaptığına dair rivayetle (Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 174) aralarında Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali’nin de bulunduğu bazı sahâbîlerin aynı şekildeki uygulamalarını dikkate alan fakihlerin çoğunluğu şükür secdesinin meşrû olduğu görüşündedir. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerindeki hâkim görüşe göre şükür secdesi sünnet, Hanefî mezhebine göre ise müstehaptır. Ayrıca Allah’tan bağışlanma dileğiyle yapılan tövbe ve istiğfar secdesinden söz edilebilir. Nitekim Resûl-i Ekrem, Hz. Dâvûd’a nisbet edilen secdeyi (Sâd 38/24) tövbe secdesi olarak açıklamıştır (Nesâî, “İftitâḥ”, 48).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "scd" md.; Lane, Lexicon, IV, 1307; Müsned, VI, 35, 94, 115; Buhârî, "Ezân", 122-130; Müslim, "Ṣalât", 45-47; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 143-144; Tirmizî, "Ṣalât", 84, 89; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, I, 545-546; XIII, 355; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 21-23; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, Kahire 1355/1936, I, 49-51; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, Beyrut 1992, I, 163, 173-176, 236; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Beyrut 1411/1990, I, 194-195; XIX, 24-25; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1994, I, 589-600; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân (nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1418/ 1997, I, 232; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 261-267, 434, 464; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, I, 168-171; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Beyrut 1994, II, 266-285; III, 118, 130-138; Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, el-Lübâb, Beyrut 1400/1980, I, 70-71; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2925; V, 3100; VII, 4664; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 162-163; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Tunus 1984, I, 422; "Sücûd", Mv.F, XXIV, 201-211; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1074-1077; Hamdi Döndüren, "Şükür Secdesi", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1892.

Nihat Dalgın

SECDE ÂYETİ

(bk. TİLÂVET SECDESİ).

SECDE SÛRESİ

(سورة السجدة)

Kur'ân-ı Kerîm'in otuz ikinci sûresi.

Mekke döneminin son yıllarında Mü'minûn sûresinden sonra nâzil olmuştur. 16-20. âyetlerinin Medenî olduğu rivayeti isabetli görülmemiştir (Âlûsî, XXI, 155). Adını, 15. âyette Allah'ın âyetlerine iman edenler tasvir edilirken geçen "sücced" (secde edenler) kelimesinden almıştır. Sûre, 16. âyette yine müminlerin vasıfları belirtilirken kullanılan "rablerine ibadet etmek amacıyla vücutları yataklarından uzak kalanlar" meâlindeki ifadede "medâci'" (yataklar) kelimesinin yer almasından dolayı Medâci' sûresi olarak da anılır. Ayrıca sûrenin ikinci kelimesi secde lafzına izâfe edilerek Tenzîlü's-secde ve diğer adı Secde sûresi olan Fussılat sûresinden ayırt etmek üzere bir önceki sûrenin adına bağlanarak Secdetü Lokmân diye de isimlendirilmiştir (Âlûsî, XXI, 155; Elmalılı, V, 3856; M. Tâhir İbn Âşûr, XXI, 138-140). Sûre otuz âyet olup fâsılası "ل، م، ن" harfleridir.

Secde sûresinin muhtevası Allah'ın varlığı, Kur'an'ın vahiy ürünü olduğu, ceza ve mükâfat günü olan kıyamette herkesin dünyada yaptıklarından sorumlu tutulacağı temel fikri etrafındaki hitap ve beyanlardan ibarettir. Birinci bölüm, Kur'an'ın insanları uyarmak maksadıyla indirilmiş vahiy ürünü bir kitap olduğunun beyanıyla başlar. Ardından bütün kâinatı en güzel şekilde yaratıp yöneten, ilk insanı çamurdan yaratıp insan türünü devam ettirecek öz suyu var eden aziz ve rahîm Allah'ın bir ve tek olduğu, insanların O'ndan başka başvuracağı bir yardımcısı ve dostunun bulunmadığı ifade edilir; buna rağmen söz konusu gerçeğin bilincine varıp Allah'a şükredenlerin sayısının pek az olduğu belirtilir (âyet: 1-9).

İkinci bölüm öldükten sonra dirilmeyi garipseyen, dünyada bunca nimetine mazhar olduğu Cenâb-ı Hakk'a kavuşmayı arzu etmeyen âhiret münkirlerinin orada karşılaşacakları kötü durumlara ve hiçbir fayda sağlamayacak pişmanlıklarına temas etmekle başlar. Ardından Allah'ın âyetlerine iman eden, onların etkisiyle secdeye kapanan, rablerini övgü ile

anıp yücelten, dinin hükümlerine karşı büyüklük taslamayan, uykularından fedakârlık edip rablerine dua ve niyazda bulunan, ellerindeki imkânlardan başkalarını faydalandıran kimselerin tasavvur edilemeyecek nimetlere kavuşturulacağı ifade edilir. Müminle münkirin hiçbir zaman eşit tutulamayacağı belirtilerek her iki zümrenin yine ebediyet âlemindeki hayatlarına değinilir, inkârcıların âhiretin büyük azabından önce dünyada da sıkıntı ve yenilgiye uğrayacağı haber verilir (âyet: 10-22).

Sûrenin son bölümünde Hz. Mûsâ ve mensupları örnek gösterilerek Kur'an'ın o günkü muhataplarının, yaşadıkları bölgelerde kalıntıları üzerinde gezip dolaştıkları geçmiş milletlerin âkıbetlerinden ibret almaları gerektiği vurgulanır. Allah'ın, suyu kupkuru yerlere ulaştırarak onunla insanların gerek kendilerinin gerekse hayvanlarının gıdasını sağlayan bitki ve ekinleri çıkardığı hatırlatılır. Sûre müşriklerin müslümanlarla alay ederek yönelttikleri, bekledikleri zaferin ne zaman gerçekleşeceği sorusuna cevap olarak dünyada kısmen, âhirette ise tamamen vuku bulacak zafer

gününde kimsenin zoraki imanının fayda sağlamayacağının belirtilmesi ve, "Sen ey peygamber, onları kendi hallerine bırak ve geleceği bekle, zaten onların da beklemekten başka yapacağı bir şey yoktur" cümlesiyle sona erer (âyet: 23-30).

Müşriklere ve onların inatçı ileri gelenlerine sözle anlatılacak hemen her şeyin söylendiği bir dönemde nâzil olan Secde sûresi gerçeklere açık olan zihinleri ve kalpleri etkileyecek mesajlar içermektedir. Bu mesajlar müminlere mânevî güç verdiği gibi vicdanları kararmış insanlara karşı aynı mücadeleyi tekrar etmek yerine İslâm'ın güzelliklerini başka ortamlara taşıma bilincini uyandırmıştır. Nitekim kısa bir zaman sonra Cenâb-ı Hak'tan Medine'ye hicret izni gelmiştir.

Secde sûresi Hz. Peygamber'e İncil mukabilinde verilen sûrelerden (mesânî) biridir. Resûlullah'ın gece uyumadan önce Secde ve Mülk sûrelerini (Müsned, III, 340; Tirmizî, "Fežâʾilü'l-Ḳurʾân", 9; Dârimî, "Fežâʾilü'l-Ḳurʾân", 19), diğer bir rivayette ise cuma gününün sabah namazında Secde ve İnsân sûrelerini (Buhârî, "Cumʿa", 10; Müslim, "Cumʿa", 64-66; krş. İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, s. 283-292) okuduğu nakledilmiştir. Bazı tefsir kitaplarında yer alan, "Secde ve Mülk sûrelerini

okuyan kimseye Kadir gecesini ihya etmiş gibi sevap verilir"; "Secde sûresini okuyan kimsenin evine üç gün süreyle şeytan giremez" meâlindeki hadislerin (Zemahşerî, V, 40; Beyzâvî, III, 370) sıhhati tesbit edilememiştir (Zemahşerî, I, 684-685 [nâşirlerin notu]; Muhammed et-Trablusî, II, 719). Süleyman Aktaş Secde Sûresinin Eğitim Açısından Yorumu adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kamerüzzaman İbrâhim Ali de Tefsîru sûreti's-Secde dirâsât taḥlîliyye isimli bir çalışma yapmıştır (Kahire 1413/ 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 340; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/ 1998, I, 684-685; V, 40 (nâşirlerin notu); Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1410/1990, III, 370; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408/1987, II, 719; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XXI, 155-156; Elmalılı, Hak Dini, V, 3856; M. Tâhir İbn Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Beyrut 1420/2000, XXI, 138-140; İbrâhim Ali es-Seyyid Ali Îsâ, Fežâʾilü süveri'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1421/2001, s. 283-292; Seyyid Muhammed Hüseynî - Mahbûbe Müezzin, "Sûre-i Secde", DMT, IX, 365-366.

Bekir Topaloğlu

SECİ

(السجع)

Nesir içindeki kafiye.

Sözlükte sec‘ “güvercin, kumru vb. kuşların sonlarda aynı ses öğesini tekrar ederek ötmesi, dişi devenin tek düze ve uzun sesler çıkararak inlemesi, iki şeyin doğrulup düzgünleşerek birbirine denk ve benzer hale gelmesi” mânalarına gelir. Terim olarak “daha çok nesir halindeki metinlerde ifade bölüklerinin (fıkra) sonlarının aynı kafiye veya aynı vezinde ya da her ikisinde aynı olması” diye tanımlanır. Nesirde seci şiirdeki kafiyeye tekabül eder.

Seci terimi Câhiliye döneminden beri bilinmekte olup günümüze kadar anlam değişikliğine uğramamıştır. Lafızları güzelleştirmeye yönelik edebî (bedîî) sanatlardan olan seci üslûbu Câhiliye ve erken İslâm devirlerinde özellikle hitabe, vasiyet, hikmetli sözler ve dokunaklı öğütler (hikemiyat, mevâiz), zarif sözler (nevâdir) vb. edebî türlerin vazgeçilmez bir unsuru olmuştur. Kus b. Sâide’nin Ukâz panayırında irat ettiği ve bir peygamberin gelme vaktinin yakınlaştığını haber verdiği meşhur hitabesinde görüldüğü gibi Câhiliye döneminde seci genellikle zorlama ve yapmacıktan uzak, tabii bir şekilde gerçekleştiriliyordu. Kâhinlerin secili sözlerinde ise zorlama ve sunîlik mevcuttu. Nitekim bu tür secili sözlerle konuşan bir sahâbîyi Resûl-i Ekrem menetmiştir (Buhârî, “Ṭıb”, 46; Müslim, “Ḳasâme”, 36-38). İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan yalancı peygamberlerin secili sözlerinde de bu tür zorlamalar görülür. Abbâsîler devrinde iyice yaygınlaşan seci üslûbu IV. (X.) yüzyılın ortalarına kadar tabiiliğini koruyabilmiştir. Bu dönemden itibaren bir taraftan ana dili Arapça olmayan müslüman unsurların Araplar’la karşılaşması neticesinde dil selîkasının bozulması, diğer taraftan lafzî sanatları kelime oyunu haline dönüştüren aşırılık sonucunda sunî seciler hâkim olmaya başlamıştır (Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, s. 179). Bununla birlikte edebî nesir yazarları arasında seciyi çok kullandığı halde tabiiliği bozmayanlar da vardı. Bunların başında Ebû İshak es-Sâbî ve Ebü’l-Fazl İbnü’l-Amîd gelir. Abdülhamîd b. Yahyâ, İbnü’l-Mukaffa‘,

Câhiz gibi müelliflerin nesirlerinde ise seci azdır.

Âlimler, Hz. Peygamber'in yukarıda geçen hadisine dayalı olarak seciin dinî açıdan mubah olup olmadığı, Kur'an'da seci üslûbunu yansıtan âyet sonlarındaki fâsılalara seci adının verilip verilemeyeceği konularında farklı görüşler ileri sürmüştür. Bâkıllânî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye uyarak Kur'an'da seci olamayacağını savunmuştur. Onun anlayışına göre Kur'an'da seci olsaydı Araplar'ın kullandıkları üslûplara karşı meydan okuyamaz, neticede i'câz durumu gerçekleşemezdi (İʿcâzü'l-Ḳurʾân, s. 86). Muhtemelen Bâkıllânî'yi bu kanaate sevkeden en önemli husus, onun zamanında seciin, anlamı gölgede bırakarak sözün temel amacı haline gelmesi, mânaların secileri sürükleyeceği yerde uygulamanın tabiiliğini yitirerek anlamın seciye uyar duruma gelmesidir. Bu sebeple olmalıdır ki Rummânî, Kur'ânî fâsılanın belâgat, seciin, ise bir kusur olduğunu söylemiştir (İbn Sinân el-Hafâcî, s. 172). Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Sinân el-Hafâcî, Abdülkāhir el-Cürcânî, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve Bedreddin ez-Zerkeşî gibi belâgat otoriteleri sözün temel amacı haline dönüştürülmemiş olan, mânalara tâbi olarak doğal bir şekilde sözü süsleyen nitelikteki seci ve cinası makbul saymışlardır. Arap belâgatının gerileme devirlerinde başta cinasla seci olmak üzere lafzî süslerin yaygın ve ifrat derecede olduğu gerekçesiyle genellikle seciye karşı olumsuz tavır sergileyenler de olmuştur (Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, s. 180).

Secie olumlu yaklaşanların başında Câhiz, İbn Vehb el-Kâtib, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Sinân el-Hafâcî, Kelâî ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr gibi edebiyat ve belâgat ustaları gelir. Bunlara ve belâgat âlimlerinin çoğuna göre Hz. Peygamber'in seci yasağı mutlak değil kâhin secilerine yöneliktir. Bunun sebebi kâhin secilerinin çoğunun zorlama ve yapmacık olması (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 286), muhteva bakımından İslâm öğretileriyle çelişmesi, söz konusu yasaklayıcı hadisin söylendiği dönemin Câhiliye devrine yakın olması dolayısıyla sahâbîlerin inanç, düşünce ve davranışlarında

Câhiliye kalıntılarının devam etmesi gibi hususlardır. Câhiz'in ifadesiyle bugün illet ortadan kalktığına göre yasak da kalkmış olmalıdır; nitekim Hulefâ-yi Râşidîn, huzurlarında secili konuşan hatipleri menetmemiştir (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 289-290). Kur'an ve hadislerle sahâbe sözleri tabii secilerle doludur. Ayrıca Resûl-i Ekrem, birçok hadisinde seciye uyması

için kelimenin morfolojik yapısında değişiklik yapmıştır.” أعوذ بكلمات الله التامّة من شرّ كلّ سامّة ومن كلّ عين لامّة“hadisinde (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 10; Tirmizî, “Ṭıb”, 18; krş. Mecdüddin İbnü’l-Esîr, IV, 555) “لامّة” kelimesinin aslında “ملمّة” olması gerekirken seciye uygun düşsün diye “لامّة”ye dönüştürülmüştür. Aynı şekilde “له مهرة مأمورة أو سكّة مأبورة” hadisinde (Müsned, III, 468; krş. Mecdüddin İbnü’l-Esîr, I, 163) “مؤمرة”yı “مأمورة”ye dönüştürmüştür. Yine “ارجعن مأزورات، غير مأجورات” hadisinde (İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 50; Mecdüddin İbnü’l-Esîr, V, 392) “موزورات” kelimesinin “مأزورات” olarak değiştirilmesi böyledir. Kur’an’da neredeyse secisiz (fâsılasız) sûre bulunmadığı gibi hadislerdeki benzer tasarrufların Kur’an’da da görülmesi secinin edebî ve etkili ifadenin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu kanıtlamaktadır. “والضحى، والليل اذا سجى، ما ودّعك ربّك وما قلى” âyetlerinde (ed-Duhâ 93/1-3) seciye riayet için “قلاك” kelimesinin “قلى” şeklinde kullanıldığı görülmektedir. Yine “قواريرا، قواريرا” kelimeleri (el-İnsân 76/15-16) gayri munsarif olarak tenvin almaması gerekirken bazı kıraatlerde seciye riayet etmek için bu gramer kuralına uyulmamıştır (İbn Sinân el-Hafâcî, s. 176; Bennâ, s. 429).

Belâgat âlimlerinin çoğu Kur’an’daki seci üslûbuna seci adının verilmesinde sakınca görmezken tefsir âlimleriyle bazı belâgatçılar, Kur’an’ı beşer kelâmından ayırmak amacıyla “kuş sesi” anlamındaki bir kökten türeyen seci kelimesinin yerine fâsıla terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Bir yoruma göre şu âyet fâsıla terimine işaret etmekte ve secinin edebî ve etkili anlatımda önemli bir süsleme unsuru olduğunu belirtmektedir. “كتاب فصّلت اياته” (Fussılet 41/3), “Âyetleri inci ve mücevher dizileri arasına eşit aralıklarla yerleştirilmiş büyük, değerli ve gösterişli mücevherlerle (fâsılalar) süslenmiş bir gerdanlık misali olan kitap.” Edebî literatürde bu tür gerdanlığa “‘ıkd mufassal” denilir.

Güzel secinin şartlarının başında tabiilik geldiğinden secili kelimelerin sunîlik ve zorlamadan uzak, kendi seyrinde yerine oturmuş olması önemlidir. Seciin bizzat amaç değil anlamı güzel bir lafız kalıbı içinde sunmayı hedefleyen bir araç olması, bu sebeple lafızların mânalara tâbi olması, yine lafızların anlam bakımından geniş ve güzel, tınısı hoş olan kelimelerden seçilmesi ve mükemmele yakın bir âhenk içinde dizilerek terkip edilmesi, ardarda gelen iki secili ifadenin aynı anlama gelecek biçimde birbirinin tekrarı olmaması da güzel seciin şartlarından kabul

edilmiştir. Ancak birbirini izleyen iki seci cümlesinden ikincisi birinciyi pekiştirir ve anlamını daha çok açıklar nitelikteyse bu, ıtnâb çeşidi olarak belâgī bir güzellik sayılmıştır. Bu tür Kur’an’da çok rastlanan üslûp özelliklerinden biridir. Fakat ikinci seci birinciye bir yarar sağlamayıp kuru tekrardan ibaretse gereksiz uzatma (tatvîl) olduğundan hoş karşılanmamıştır (Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, I, 198; İbn Ebü’l-Hadîd, IV, 179). Ayrıca secide itidali muhafaza etmek, aşırılığa kaçarak bıktırmamak, Kur’an’da olduğu gibi sözleri bazan secili, bazan secisiz olarak sürdürmek de seciin edebî vasfını muhafaza etme hususunda önemli bir şarttır (İbn Sinân el-Hafâcî, s. 174). Bu şartları taşıyan secili sözler gönüllere işler, büyü etkisi yapar, âhengiyle kulaklara huzur, ruhlara coşku verir. Secili bir sözde bölüm sonlarının sükûn ve vakıf ile okunması gerekir. Aksi takdirde farklı i‘rab harekeleri seciyi bozabilir. Seci aynı harflerin tekrarı ile olduğu gibi mahreç veya sıfat bakımından birbirine yakın olan harflerin tekrarıyla da gerçekleşebilir. Nitekim Fâtiha sûresinin seci sistemi nûn ve mîm harfleri üzerine kurulmuştur.

Bölümlerinin uzunluk bakımından eşit veya farklı oluşuna göre seci beş kısma ayrılır. En güzel secili söz bölümleri birbirine eşit ve denk olandır:” فى سدر مخضود، وطلح منضود، وظل ممدود“ (el-Vâkıa 56/28-30); “ فامّا اليتيم فلا تقهر، وامّا السائل فلا تنهر” (ed-Duhâ 93/9-10) gibi. Bunun ikinci bölümü birincisinden az uzun olan türü de güzeldir: “ والنجم اذا هوى، ما ضلّ صاحبكم وما غوى” (en-Necm 53/1-2) gibi. Üçüncü fıkrası bir ve ikincisinden az uzun olan türü de makbul sayılmıştır ” خذوه فغلوه، ثمّ الجحيم صلّوه، ثمّ فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه“ (el-Hâkka 69/ 30-32) gibi. Asr sûresinde son iki nevi birleşmiştir (Hatîb el-Kazvînî, s. 548). Secili ifadenin ikinci fıkrası birinciden az kısa olan türü de beğenilmiştir, Fîl sûresinin seci düzeninde olduğu gibi (Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, s. 176). Güzel sayılmayan seci ise ikinci fıkrasının birincisinden çok uzun veya çok kısa olandır. Çok uzun olması halinde aynı kafiyeyi taşıyan fâsıla uzakta kalacağından ses armonisi bozulup işitme zevki ortadan kalkar. Çok kısa olması durumunda uzun bir bölümün ardından dengesiz ve beklenmedik güdük bir bölümün gelmesi hoş karşılanmaz.

Seci ayrıca bölümlerinin uzunluğu-kısalığı açısından kısa, orta ve uzun olmak üzere üçe ayrılmıştır. Yaklaşık olarak her bölümdeki kelime sayısı iki-dört arasında ise kısa, beş-on arasında ise orta, on bir ve daha fazla ise

uzun seci kabul edilmiştir. Secide bölümleri oluşturan kelimeler ne kadar azsa seci o ölçüde güzel olur. Çünkü aynı veya benzer seslere sahip olan fâsılaların yakından tekrarı sözün armoni ve müzikalitesini arttırarak kulağa hoş bir ses, ruha huzur, nefse coşku verir. Bu bakımdan en güzel secili söz bölümleri ikişer kelimeden oluşan kısa seci formunda görülür. Mürselât, Müddessir, Necm ve Kamer sûrelerinin baş taraflarındaki âyetler bunun örneklerini teşkil eder. Başta Harîrî'ninki olmak üzere "makāmât" türü eserler bu tür secinin güzel örnekleriyle doludur.

Fâsılaları arasında vezin ve kafiye (revî) birliğinin bulunup bulunmaması bakımından seciler hâlî, âtıl (müzdevic, mütevâzin), mütemâsil (mümâsil), musarra', mütevazi (müvazi), mutarraf, müşattar ve murassa' kısımlarına ayrılır. Bölüm sonlarındaki fâsıla kelimeleri aynı vezinde ve kafiyede ise hâlî (süslü) seci adı verilir, çünkü vezin ve kafiye birliği söze ilâve güzellik katmaktadır. Fâsıla kelimeleri arasında kafiye birliği bulunmayıp yalnız vezin birliği varsa âtıl (süssüz / yalın) seci adını alır; Gāşiye sûresinin 15 ve 16. âyetlerindeki "masfûfeh-mebsûseh" gibi. Bu tür daha tabii ve rahat olduğundan birçok edip ve yazar tarafından tercih edilmiştir. Mütemâsil secide bölümlerdeki iki ve daha fazla mukabil kelime yalnız aynı vezinde olur: Sâffât sûresinin 117-118. âyetlerinde "kitâb-sırât", "müstebîn-müstakīm" kelimelerinde görüldüğü gibi. Bölümlerde birden çok mukabil kelime arasında vezin ve kafiye birliği varsa musarra' seci adını alır: Âdiyât sûresinin 1-2, 4-5. âyetlerinde "'âdiyât-mûriyât", "dabhan-kadhan" ve "eserne-vasatne", "nak'an-cem'an" kelimeleri, ayrıca İnfitâr sûresinin 13-14. âyetlerinde "ebrâr-füccâr, naîm-cahîm" kelimeleri gibi. Sadece iki fâsılada vezin-kafiye birliği varsa mütevazi seci adı verilir: Gāşiye sûresinin 13-14. âyetlerinde "merfûah-mevdûah" kelimeleri gibi. Mutarraf secide fâsılalarda vezin değil sadece kafiye birliği olur. Nûh sûresinin 13-14. âyetlerinde "vakāren-atvâren" kelimeleri gibi. Şiire has olan müşattar secide beytin her mısraında iki kafiyedeş seci bulunur: Ebû Temmâm'ın "تدبير معتصم، بالله منتقم / لله مرتقب، في الله مرتغب" beytinde "mu'tasım-müntakım",

"mürtakıb-mürtegıb" kelimeleri gibi. Bir beyitte mısraların son kelimeleriyle (aruz ve darb) sesdeş olan ara (iç) kafiyelerin bulunması şiirdeki mûsiki etkisini ve âhengi arttırır. Beyti meydana getiren mısraların son kelimelerinin secili olmasına "tarsî'", böyle şiire "murassa'" adı verilir. Arap edebiyatında planlı kasidelerin ilk beyitleriyle bir temadan diğerine

geçiş yapılan beyitlerin murassa‘ olması gerekir (bk. TARSÎ‘).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 468; Mecdüddin İbnü’l-Esîr, en-Nihâye fî ġarîbi’l-ḥadîs̱ ve’l-es̱er (nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî - Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Beyrut 1399/1979, I, 163; IV, 555; V, 392; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1367/1948, I, 289-290; İbn Vehb, el-Burhân fî vücûhi’l-beyân (nşr. Ahmed Matlûb - Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1387/1967, s. 209; Kudâme b. Ca‘fer, Naḳdü’ş-şiʿr (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1963, s. 60; İbn Cinnî, el-H̱aṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371/1952, I, 216; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü’ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, Kahire 1971, s. 283-290; Bâkıllânî, İʿcâzü’l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 86; İbn Sinân el-Hafâcî, Sırrü’l-feṣâḥa, Beyrut 1402/1982, s. 171-179; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (trc. İbrâhim Emîn eş-Şevâribî), Kahire 1364/1945, s. 105-106; Kelâî, İḥkâmü ṣanʿati’l-kelâm (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1966, s. 227-240; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. Ahmed Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), I, 193-279; Abdürrahîm b. Ali b. Şîs el-Kureşî, Meʿâlimü’l-kitâbe ve meġānimü’l-iṣâbe (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1408/1988, s. 96-97; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 431; İbn Ebü’l-Hadîd, el-Felekü’d-dâʾir ʿale’l-Mes̱eli’s-sâʾir, Kahire 1973, IV, 179; Fahreddin er-Râzî, Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz, Kahire 1317, s. 34; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 547-552; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Kahire 1937, s. 445-459; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâzü’l-mutażammin li-esrâri’l-belâġa, Beyrut 1402/1982, III, 18-41; Zerkeşî, el-Burhân, I, 54; İbn Hicce, H̱izânetü’l-edeb, Kahire 1304, s. 423-434; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1330, s. 453; Süyûtî, el-Muʿterekü’l-aḳrân fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1973, I, 49-50; İsâmüddin el-İsferâyînî, el-Eṭval, İstanbul 1284, II, 232; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer (nşr. Ali M. ed-Dabbâ‘), Kahire 1359, s. 429; Abdülganî İsmâil en-Nablûsî, Nefeḥâtü’l-ezhâr, Beyrut 1404/1984, s. 182-183; Besyûnî Abdülfettâh

Besyûnî, ʿİlmü’l-bedîʿ, Kahire 1408/1987, s. 167-181; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye ve teṭavvürühâ, Beyrut 1996, s. 311-316.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Arap belâgatına göre bazı farklılıklar gösteren Türk belâgatında seci sanâyi-i bedîadan sayılmış, söze güzellik ve süs katan ifadelerden biri kabul edilmiştir. Seciin biri klasik anlayışa göre, diğeri Recâizâde Mahmud Ekrem tarafından yapılmış iki türlü sınıflandırılması vardır. Klasik anlayışta seci mensur bir sözün son kelimesinin, şiirde ise mısraın son kelimeleri olan ve kafiyesini meydana getiren iki fâsılanın tek bir harfte birleşmesi üzerine kurulmuştur: “Kesâfet-i sehâbda letâfet-i şihâbı unutmuştuk” cümlesindeki “kesâfet-letâfet” ve “sehâb-şihâb” arasında seciyi “t” ve “b” harfleri sağlamaktadır. Buna karşılık “hâlemiz” ve “lâlemiz” kelimelerini içeren bir cümlede her iki kelimenin son hecesi olan “le” secii meydana getirir. Klasik anlayışta secii oluşturan kelimeler arasındaki ses benzerliği yönlerinin azlığı veya çokluğu esasına dayalı olmak üzere üç çeşit seci vardır: Yalnız fâsılalar sonundaki harflerin aynı olduğu mutarraf seci, fâsılaların vezin bakımından birbirine uygun olduğu mütevazi seci ve cümlenin iki tarafının sonunda yer alan kelimelerin revî harfinin vezin ve harf sayısı bakımından birbirine uygun olmasıyla gerçekleşen murassaʻ veya müvazi seci.

Yerlerini esas alarak secileri yeniden tasnif eden Recâizâde Ekrem’e göre iki çeşit seci vardır. Birincisi cümle ve fıkraların arasında olup bir kelime ile birbirine bağlanmayan mutlak secidir. Buna Nâmık Kemal’in şu sözleri örnek verilebilir: “Sevk-i rüzgâr eczâ-yı vücûdunu târumâr ettiğinden.” Burada secii meydana getiren “rüzgâr” ve “târumâr” kelimelerinin son heceleridir. Bunlardan ikincisinin ardından gelen “ettiğinden” kelimesini rüzgâra bağlamak imkânsız olduğundan seci burada mutlaktır. Mukayyed veya rabtî seci denilen ikincisi cümle ve fıkraların sonunda bulunup aralarında bir kelime ile bağ kurulan şekillerdir. “İlâhî, vâkıf-ı keyfiyyeti hâl ve âlim-i dekāyık-ı efʻâlsin” cümlesinde “hâl” ile “efʻâl” kelimeleriyle biten cümleler “ve” ile birbirine bağlanmaktadır. Recâizâde ayrıca sebk-i mefsûle uygun ifadelerde görüldüğünü belirttiği mefrûk seciden bahsederek

Fuzûlî’den şu örneği verir: “İfrâz-ı girye beş kişiye münhasırdır. Biri Âdem ki behişt firâkından nâlân idi ve biri Ya‘kūb ki Yûsuf hicretinden giryân idi ve biri Yûsuf ki Ya‘kūb derdinden perîşân idi ...” Seciin tekellüfsüz olması, az ve eşit sayıda kelimelerden meydana gelmesi, bu eşitlik sağlanamazsa ikinci cümlenin son kısmında yer alan kelimelerin öncekinden az olması gerekir. Seci yapmak için mânanın tekrarı, lafza tâbi olması veya lafza feda edilmesi önemli birer kusurdur.

Belâgat kitaplarında tasrî‘, muvâzene, mümâsele, lüzûm-ı mâ lâ yelzem, tarsî‘ gibi seci ile ilgili ve ona bağlı sanatlardan da bahsedilmiştir (Bilgegil, s. 338-341). Seciin şiirdeki örnekleri de bu alt başlıklardan ait olduklarına göre anılır: Yûnus’un, “Yûsuf’taki hüsn ü cemâl Ya‘kūb’daki hüzn ü melâl / Gâh bedr olam gâhî hilâl gökte meh-i tâbân benem” beytindeki “hüsn” ile “hüzn” ve “cemâl” ile “melâl” kelimeleri arasında tarsî‘; Cevdet Paşa’nın, “Safâ verir bize yâr etse pür itâb hitâb / Ki telh olunca eder tab‘ı neş’e-yâb şarâb” beyti de bizzat kendisince lüzûm-ı mâ lâ yelzeme örnek olarak gösterilmiştir.

Türk edebiyatında seci uygulamasına mensur yazı dilinde (inşâ) ve resmî yazışmalarda daha önemle yer verildiği açık olmakla birlikte bazı örneklerin konuşma diline de girdiği görülmektedir. Türk hitabet sanatının en eski belgesi kabul edilen Orhon yazıtlarında ve konuşma dilinin örneklerini içine alan Dede Korkut hikâyelerinde bu husus dikkat çekmektedir. Vaaz ve hutbe gibi dinî konuşmaları da içine alan hitabet sahası seciin en etkili olduğu alandır. Nitekim günümüze intikal etmiş metinlerde bu özellik açıkça görülmekte, çoğu Arapça kaleme alınmış vaaz ve hutbe mecmualarında bu tarz örnekler bulunmaktadır. Bunların başlangıç kısımları, özellikle her hafta ele alınacak konulara göre değişen Arapça hutbe mukaddimeleri secili ifadenin en güzel örnekleridir. Cumhuriyet öncesinden başlayarak kısalan hutbe mukaddimeleriyle yavaş yavaş Türkçeleşen hutbe metinlerinde geleneksel secili ifadenin devam ettirildiği görülmektedir. Ahmet Hamdi Akseki’nin Yeni Hutbelerim adlı eseriyle (Ankara 1936) uzun yıllar Fâtih Camii hatipliği yapmış olan Abdurrahman Şeref Güzelyazıcı’nın Fâtih Minberinden Mü’minlere Hutbeler adlı kitabı (I, İstanbul 1966; II, 1970) bu anlayışın güzel örneklerinin yer aldığı eserlerdir.

Secili ifade tarzı radyo konuşmalarında da sürdürülmüştür. İstanbul Radyosu'nda "Kahramanlar Geçiyor" başlıklı programlar hazırlayan Feridun Fazıl Tülbentçi'nin aynı adla kitap haline getirilen konuşmaları (İstanbul 1960-1964) bu özelliktedir. Kemal Edip Kürkçüoğlu da Ankara Radyosu'nda sunduğu dinî konuşmalarında yeni bir din dili geliştirme yolunda başarılı adımlar atarken secili ve âhenkli ifadenin günümüz insanının gönlüne ve kulağına hitap edecek güzel örneklerini ortaya koymuştur (Radyoda Dînî ve Ahlâkî Konuşmalar, I-V, Ankara 1956).

Kelime gruplarında da rastlanan seciler daha çok atasözleri ve vecizelerde bir âhenk unsuru olarak yer almıştır. Bu ifadelerde seciin sağladığı âhenk unsuru ayrıca onların ezberlenmesini kolaylaştırmıştır.

Bunlara, "Abdal tekkede hacı Mekke'de bulunur"; "Aç koyma hırsız edersin, çok söyleme arsız edersin"; "Açın amanı olmaz, tokun imanı olmaz"; "Bir şeyi murad etme, olduysa inad etme"; "Nerde hareket orda bereket"; "Önce can sonra cânan"; "Yağmur yel ile, düğün el ile" gibi atasözleri örnek gösterilebilir.

Sözlü edebiyat alanının önemli bir bölümü olan dua metinlerinde seci etkili bir ifade tarzı olarak dikkat çekmektedir. "Duanâme" adıyla anılan bu Türkçe eserlerin bilhassa mensur olanları bu üslûpla kaleme alınmıştır. Bilinen ve pek azı Türkçe olan mensur dua kitaplarından Edirne Müftüsü Fevzi Efendi'nin Mevhibetü'l-vehhâb adlı eseri burada anılabilir. Eserdeki Türkçe, Arapça ve Farsça dualar secili ifadenin başarılı örnekleridir. Daha çok Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi tarikatlara ait manzum ve mensur dua metinleri sayılabilecek gülbankler ve tercümanlar da secili olarak tertip edilmeleriyle dikkat çekmektedir. Şifahî edebiyatın en önemli ürünlerinden olan halk hikâye ve masallarının anlatımında da seciin kullanıldığı görülmektedir. Bunları nakleden meddahların etkileyici anlatımlarındaki en önemli unsurun secili ifadeler ve tekerlemeler olduğu söylenebilir.

Secili ifadenin yazılı edebiyattaki kullanımı daha geniş ve daha itinalıdır. Özellikle mensur divan dîbâceleri başta olmak üzere manzum ve mensur eserlerin dîbâcelerinde bu üslûba daha çok önem verilmiştir. Ali Seydi Bey'in ve diğer müelliflerin seci ve kafiye lugatlarının bu eserlerin yazımında kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar birer mukaddime olmaktan öte

müellif veya şairin ifade sanatındaki gücünü gösteren metinler haline gelmiştir (DİA, XXXI, 117). Vak'anüvis tarihlerinin mukaddimelerinde de bu anlayış görülmektedir. Ali Şîr Nevâî, Necâtî Bey, Revânî, Lâmiî Çelebi, Fuzûlî, Taşlıcalı Yahyâ, Âlî Mustafa Efendi, Şerîfî, Atâî, Keçecizâde İzzet Molla gibi şairlerin divan mukaddimeleri diğerlerine göre oldukça uzun ve sanatkâranedir (örnekler için bk. Uzgör, tür.yer.).

Bütünüyle secili ifadelerle kaleme alınmış olduğu için burada özellikle anılması gereken eserlerin en önemlisi seci sanatının Türk dilindeki en mükemmel örneği olan Sinan Paşa'nın Tazarru'nâme'sidir. Bu eserin açtığı yolda kaleme alınan Müzekki'n-nüfûs, Tezkiretü'l-evliyâ, Menâkıbnâme gibi tasavvufî kitaplarla Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Ma'rifetnâme'si gibi ansiklopedik eserler, vak'anüvis tarihleri başta olmak üzere çeşitli tarih kitapları, Siyer-i Veysî, Şekāik tercüme ve zeyilleriyle şuarâ tezkireleri gibi biyografik eserlerde de bol secili ifadeler görülmektedir.

Resmî ve hususi mektuplarla devlet birimleri arasındaki yazışmalarda da secili ifade tarzı kullanılmış, zaman içinde bunların cinsine göre bazı ifade ve üslûp farklılıkları oluşmuştur. Bu tarz metinleri toplayan münşeat mecmualarından resmî yazışmaları içine alanlarına Feridun Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'i (I-II, İstanbul 1274-1275), hususi mektuplara yer verenlerine de Lâmiî Çelebi'nin Münşeât-ı Mekâtib'i (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3316) tanınmış birer örnektir. İnşâ bakımından henüz bir incelemeye konu edilmemiş olan kitap takrizleri de seciin çok rağbet edildiği ve başarılı örneklerinin ortaya konduğu bir yazı türü olmuştur.

Tanzimat'tan sonra seciin resmî yazışmalarda gereksiz kullanımını önlemek amacıyla Âkif, Reşid, Rifat ve Fuad paşaların Bâbıâli'de resmî bazı teşebbüsleri olduğu bilinmektedir. 1846 yılında Meclisi Vâlâ'nın bir kararıyla resmî yazışmalarda seci kullanımının önüne geçilmeye çalışıldığı kaydedilmektedir. Ayrıca Şinâsi, Nâmık Kemal ve Recâizâde Ekrem gibi ediplerin bu konudaki tenkitleriyle secili ifadeye yer verme gayreti epey azalmıştır. Buna rağmen seciin tamamen önüne geçmenin mümkün olmadığı da bir gerçektir. Cumhuriyet'in ardından harf ve dil devrimleri dolayısıyla ifade tarzı ve üslûbun eskiyle irtibatının kesilmesi yüzünden secili ifade hemen tamamen ortadan kalkmış görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul 2005, III, 2703-2704; Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 173-176; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, s. 350-370; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, İstanbul 1989, s. 334-342; Tahir Uzgör, Türkçe Dîvân Dîbâceleri, Ankara 1990; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1990, s. 428; Kâzım Yetiş, Ta'lîm-i Edebiyatın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 312-318; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 75, 225-230; Ayşe Yıldız, Eski Türk Edebiyatında Seci (yüksek lisans tezi, 2002), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa Uzun, "Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Duâ ve Niyaz Tarzı Gülbank", Tasavvuf Kitabı (haz. Cemil Çiftçi), İstanbul 2003, s. 241-261; a.mlf., "Gülbank", DİA, XIV, 233; a.mlf., "İnşâ", a.e., XXII, 338-339; a.mlf., "Mukaddime", a.e., XXXI, 117; a.mlf., "Münşeat", a.e., XXXII, 18-20; Mustafa Kutlu, "Seci", TDEA, VII, 479-481.

Mustafa Uzun

SECİYE

(السجيّة)

Tabiat, huy, karakter anlamında psikoloji ve ahlâk terimi

(bk. ŞAHSİYET).

SEDD-i İSKENDER

(سدّ إسكندر)

İskenderi Zülkarneyn tarafından Ye’cûc ve Me’cûc fitnesine engel olmak için yaptırılan set.

Kur’ân-ı Kerîm’de Zülkarneyn’in iki dağ arasında yaşayan bir kavmin memleketine gittiği, onların kendisinden fesatçı Ye’cûc ve Me’cûc kavmiyle aralarına bir set yapmasını istediği, Zülkarneyn’in de demir kütleler yığdırıp ateşlettiği, demir erimeye başlayınca üzerine erimiş bakır döktürerek aşılması mümkün olmayan bir set yaptığı belirtilir (el-Kehf 18/83-98). Zülkarneyn’in ilk adının İskender (İskenderi Zülkarneyn) olması dolayısıyla Sedd-i İskender diye anılan bu seddin yapılışı, Türk edebiyatında İskendernâme adını taşıyan eserlerde anlatılmıştır. Set hakkında tefsirler, tarih kaynakları ve bazı edebî eserlerde efsane ile karışık pek çok rivayet mevcuttur.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî’ye göre Sedd-i İskender araları 5000 kulaç olan paralel iki duvar arasına bir kulaç kalınlığında demir, bir kulaç kalınlığında bakır ve kalay, ardından yine bakır ve kalay olmak üzere yığılan madenlerin neft yağı ile tutuşturulup bir ay geceli gündüzlü körükletilmesi ve bir ay soğumaya bırakılması sonucunda yapılmıştır. Ali Şîr Nevâî ise İskender’in Rus, Frenk, Şam ve Rum’a adamlar gönderip mimarlar, üstatlar ve bakır, tunç, pirinç, demir, kurşun, kömür, odun getirttiğini, gece gündüz altı ay çalışarak 1000 ustanın seddi tamamladığını belirtir (Sedd-i İskenderî, s. 27).

İskendernâme yazarı Ahmedî seddin yapılışı için çıkılan yolculukta Tamgaç’ın İskender’e yol gösterdiğini söyler. Buna karşılık Firdevsî-i Tûsî olayı âb-ı hayat yolculuğunun sonunda anlatırken Nizâmî-i Gencevî ve Ahmedî, İskender’in Çin dönüşünde bu seddi yaptığını yazar. Ahmedî’ye göre İskender’in seddi, insanın mâsivâ ile arasına aşılması güç engeller koyması ve mecazen Allah’a bağlanıp kulluk etmesi mânasına geldiği gibi

şehvetle hırsı temsil eden Ye'cûc ve Me'cûc'ün önünde dimdik durma amacı da taşır (krş. beyit: 3928-4014).

Elmalılı Muhammed Hamdi bazı kaynaklardan derlediği görüşleri eleştirerek seddin gerçekte var olan bir dağ veya sıra dağlar olabileceği görüşünü benimser (Hak Dini, IV, 3282). Zemahşerî ve Ebüssuûd Efendi bu seddin Mâverâünnehir dolayları veya Çin Seddi olabileceğini tahmin ederken Kādî Beyzâvî, Azerbaycan civarındaki Kafkas dağlarına işaret etmekte ve Türkistan sınırındaki Demirkapı bölgesinin bu sedden kinaye olduğunu söylemektedir. Elmalılı ayrıca İbn Haldûn ve Ebü'l-Fidâ'dan naklen Demirkapı denilen bu bölgede İran Kisrâsı Nûşirevân'ın bir sed yaptırdığını kaydeder. İbn Haldûn ise beşinci iklim kuşağını anlatırken Türk kavimlerinden Oğuz ilinin batısında, Kimak ülkesinin doğusunda Erkeşler'in oturduğu yeri tarif eder ve Ye'cûc ile Me'cûc topraklarının buradan başladığını (Mukaddime, I, 191), seddin de yedinci iklimin sekiz ve dokuzuncu kısmında Kokaya (Kaf) dağından Kıpçak yurdundan okyanusa kadar uzandığını söyler (a.g.e., I, 202). Fazl b. Yahyâ el-Bermekî'nin burada bir set yaptırdığını, bu seddin yalnızca bir tek kapısı olduğunu ve Büttem dağları ile Tibet illerinin arkasına kadar uzandığını ilâve eder. Bu tanımlanan yer eski kitaplarda Bâbülebvâb veya Demirkapı adıyla geçen bölgedir. Bunlardan başka Sibirya'nın ötesinde Ural dağları ve Behreng Boğazı arası veya Ural ile Kafkas dağları arası yahut Türkistan topraklarında bazı dağlık yerler de Sedd-i İskender için sayılan coğrafî yerler arasındadır (Elmalılı, IV, 3286).

Kaynaklarda anlatılandan hareketle Sedd-i İskender'in kendi çağına göre üstün bir teknolojiyle yapıldığı söylenebilir. Özellikle demircilik ve maden ilmi açısından o çağda teknolojik imkânlar bilinmiyor, ayrıca çelik henüz tanınmıyordu. Kur'ân-ı Kerîm'e göre bu set Allah'ın Zülkarneyn'e ihsan ettiği bir güçle yapılmış olup bazı müfessirler bunun dünyanın teknik ilerlemede geleceği noktalara işarette bulunduğu sonucunu çıkarmıştır. Seddin aşılamaz oluşu da demirin içine katılan maddenin ilâhî bir mâyi olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır (a.g.e., IV, 3291). Sedd-i İskender âb-ı hayat içerek ölümsüzlüğe eren Hızır ile İlyâs kıssasında da geçer. Rivayete göre Hızır ile İlyâs her yılın 6 Mayıs günü (Hıdırellez) Sedd-i İskender üzerinde buluşur ve geçmiş yılın muhasebesi yanında gelecek yılda yapacaklarını konuşur.

Divan şairleri Sedd-i İskender'i bir kişinin ortaya koyabileceği en muhteşem eser diye niteler: "Eğer maksûd eserse mısra-ı berceste kâfîdir / Aceb hayretteyim ben Sedd-i İskender husûsunda" (Râgıb Paşa). Ayrıca Ye'cûc ile Me'cûc önüne yapılışı dolayısıyla halkı zulümden kurtarması umulan kişileri övmek için bir teşbih unsuru olarak kullanılmıştır: "Halktan kaldırdı Ye'cûc-i Freng'in zulmetin / Tîğ-i cevherdârdan sed çekti İskender gibi" (Nazîm).

BİBLİYOGRAFYA

Tarih-i Taberî Tercemesi, Konya 1982, II, 58-59; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Zakir Kadirî Ugan), İstanbul 1954, I, 190-191, 202; Ahmedî, İskendernâme (haz. İsmail Ünver), Ankara 1983, s. 17, 24, 40; Ali Şîr Nevâî, Sedd-i İskenderî: İnceleme-Metin (haz. Hatice Tören), Ankara 2001, s. 27; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299, I, 163-166; Elmalılı, Hak Dini, IV, 3282-3291; Ahmet Talât Onay, Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzah (haz. Cemâl Kurnaz), Ankara 1992, s. 222; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 212-213, 344; a.mlf., Akademik Divan Şiiri Araştırmaları, İstanbul 2005, s. 352-356; Ali Alparslan, "Zülkarneyn Ya Kuruş-ı Kebîr", TDl., sy. 501 (1993), s. 398-402; Kāmûsü'l-a'lâm, II, 925-926.

İskender Pala

SEDD-i ZERÂİ‘

(سدّ الذرائع)

Şer‘an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda mubah fiillerin yasaklanması anlamında fıkıh usulü terimi; özellikle Mâlikî usulünde edille-i şer‘iyyeden biri.

Sözlükte “kapatmak, engellemek” anlamındaki sedd ile “vesile, sebep, vasıta” anlamındaki zerî‘anın çoğulu zerâi‘den oluşan ve “yolların kapatılması, vasıtaların engellenmesi” mânasına gelen sedd-i zerâi‘ veya sedd-i zerîa (seddü’z-zerâi‘ / seddü’z-zerîa) fıkıh usulü terimi olarak, kendi başına mubah olan bir fiilin şer‘an sakıncalı bir sonuca götüreceğinden emin olunması veya bunun kuvvetle muhtemel bulunması sebebiyle yasaklanmasını ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde aynı kökten gelen kelimeler yer almakla birlikte (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẕrʿ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ẕrʿ” md.) zerîa ve zerâi‘ geçmez.

Fıkıhta zerîa kavramının kapsamını belirlerken bunun geniş ve dar anlamdaki kullanımlarını birbirinden ayırt etmek gerekir. Geniş anlamıyla zerîa -vasıta veya sonucun hükmü ve bu hükümlerin belirlenme şekli ne olursa olsun- “bir fiilin bir sonuca vasıta olması” demektir. Fıkıh usulünde bilinen yollarla dinen yapılmamasının istendiği belirlenen fiilller cüz’î kötülükler içermesi yanında sonuçta dinin korumayı hedeflediği temel değerleri tehdit etme, yani küllî nitelikte mefsedetlere (kötülük) vasıta olma konumunda bulunduğundan bütün dinî yasaklar geniş anlamıyla sedd-i zerâi‘ düşüncesinin kapsamı içindedir. Meselâ içki içme dinen yasaklanmıştır ve bu fiilin, kişinin normal insanlar gibi davranabilme yetisini -geçici de olsa-olumsuz yönde etkileme ve sağlığına zarar verme gibi cüz’î nitelikte bazı kötülükler içerdiği bilinmektedir; fakat bu aynı zamanda dinin temel değerlerinden olan aklın korunması ilkesini ihlâl etmeye, dolayısıyla birey ve toplum için önemli olumsuzlukların meydana gelmesine vasıta olmaktadır. Bu durumun muâmelât alanındaki örnekleri arasında adam öldürme yasağı örnek verilebilir. Bu fiil, içerdiği belirli kötülükler yanında dinin temel değerlerinden olan canın korunması

ilkesinin de ihlâline yol açmaktadır. Dinen kaçınılması tavsiye edilen fiillerin de (mekruh) haram derecesinde olmamakla birlikte birtakım kötülükler içermesi yanında dinin genel amaçlarını ihlâl anlamında olumsuz sonuçlara vasıta oldukları göz önünde bulundurulmalıdır. Öte yandan iyiliğe götüren yolların açılmasını ifade eden "feth-i zerâi'" de geniş anlamıyla sedd-i zerâiin bir türünü oluşturur. Buna göre, fıkıh usulünde bilinen yollarla dinen yapılmasının istendiği belirlenen fiiller cüz'î iyilikler içermesi yanında sonuçta dinin korumayı hedeflediği temel değerleri gerçekleştirme, yani küllî nitelikte maslahatlara da (iyilik) vasıta olma konumunda bulunduğundan bütün dinî görevler geniş anlamıyla sedd-i zerâi' düşüncesine dahildir. Meselâ ramazan ayında oruç tutma emredilmiştir ve bu fiilin kişide kulluk bilincini yerleştirme, irade eğitimi sağlama, ahlâkı güzelleştirme, ruh ve beden sağlığını koruma gibi cüz'î iyilikler içerdiği bilinmektedir. Fakat bu aynı zamanda temel değerlerden olan dinin korunması ilkesinin canlı tutulmasına, dolayısıyla birey ve toplum için önemli maslahatların gerçekleşmesine vasıta olmaktadır. Bu durumun muâmelât alanındaki örnekleri arasında nafaka borcunun ödenmesi emri hatırlanabilir. Bu yükümlülüğün yerine getirilmesi, içerdiği belirli iyilikler yanında dinin temel değerlerinden olan neslin korunması / aile bağlarının güçlendirilmesi ilkesinin de canlı kalmasına olumlu katkı sağlamaktadır. Aynı şekilde dinen yapılması teşvik edilen fiillerin de (mendup) farz / vâcip derecesinde olmamakla birlikte birtakım maslahatlar içermesi yanında dinin

genel amaçlarına hizmet etme anlamında olumlu sonuçlara vasıta olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Geniş anlamıyla zerîa kavramı, yukarıda belirtilen durumların yanı sıra şer'an hükmü bilinen bir fiilin başka bir fiile vasıta olmasını da kapsar. Ayrı ayrı ele alındığında aralarında vasıta-sonuç ilişkisi bulunan iki fiilden her biri için teklîfî hüküm terminolojisinin beş temel teriminden birinin söz konusu olabileceği, meselâ vâcip bir fiil başka bir vâcibe vasıta olabileceği gibi haram, mekruh, mendup ve mubah bir fiile de vasıta olabileceği dikkate alınırsa bu çerçevede yirmi beş ihtimalle karşılaşılacağı ortaya çıkar. İbnü'ş-Şât Şehâbeddin el-Karâfî'nin vasıtaların sonuçlarının hükmünü alacağı yönündeki izahına (el-Furûḳ, II, 33) katılmaz ve bunun vâcibin ancak kendisiyle tamam olduğu şeyin de vâcip sayılması kaidesine dayandırılması gerektiğini belirtir (İdrârü'ş-şürûk, II, 32).

Dar anlamıyla sedd-i zerîa, bizâtihî yasak olmayan bir fiilin şer‘an mefsedet olarak nitelenecek bir sonuca veya böyle sonuç içeren gayri meşrû bir fiile vasıta olmasının kesin veya kuvvetle muhtemel bulunması dolayısıyla yasaklanmasını ifade eder (Mâlikî ve Hanbelî literatüründe bu konuda yer alan tanım niteliğindeki açıklamalar ve tanımlardaki unsurların tahlili için bk. M. Hişâm el-Burhânî, s. 74-82; Mahmûd Hâmid Osmân, s. 57-66). Söz konusu olumsuzluğun haram saymayı gerektirecek düzeyde olmaması halinde sedd-i zerîa düşüncesine dayanarak ulaşılan sonuç tahrîmen mekruh veya mekruh da olabilir. Bu anlamıyla sedd-i zerîadan söz edebilmek için bulunması gereken unsurlar şunlardır: a) Vasıta konumunda olan meşrû fiil. b) Meşrû olmayan sonuç veya bu sonucu içeren fiil. c) Vasıta konumundaki meşrû fiilin meşrû olmayan sonuç veya bu sonucu içeren fiile götürmesinin kuvvetle muhtemel olması. Meselâ hediye kabul etme meşrû bir fiil iken âdil olmayan bir karar vermesine yol açacağına kuvvetle muhtemel nazarıyla bakıldığından hâkimin hediye kabul etmesi yasak sayılmıştır. Yine şahitlik yapma meşrû bir fiil olmakla birlikte haksız yere hüküm vermeye yol açma endişesi güçlü olduğu için kişinin hasmı olduğu davacı veya davalı hakkında tanıklığının kabul edilmesi câiz görülmemiştir. İbadetler alanından verilen örneklerden biri şöyledir: Erkeğin oruçlu iken karısını öpmesi yasaklanmış bir fiil olmamakla birlikte orucunu bozmasına yol açabilecek şartlarda işlenmesi mekruh, hatta bazı fakihlerce haram sayılmıştır.

Sedd-i zerîa ile ulaşılan sonuç daima haram veya mekruh sayma yahut câiz görmeme şeklinde değildir. Meselâ ölüm hastalığı sırasında karısını bâin talâkla boşayan ve ardından vefat eden kişinin bu tasarrufu, karısını mirastan mahrum bırakma amacıyla yaptığı kabul edilerek ve sedd-i zerâi‘ deliline dayanılarak kadının mirasçı olması gerektiğine hükmedilmiştir; yani sedd-i zerâi‘ ile ulaşılan sonuç mirasçılık hakkının korunmasıdır. Fakat şöyle bir analizle sedd-i zerâi‘ tanımında olduğu gibi mubah bir fiilin muhtemel sakıncalar sebebiyle yasaklanmasının söz konusu olduğu anlaşılmaktadır: Talâk mubah bir fiil olmakla birlikte belirtilen durumda yol açacağı sakıncalar sebebiyle yasaklanmalıdır, yasak olan fiil ise en azından yasaklama gerekçesiyle ilgili hususlarda hüküm doğurmaz, yani kadının mirasçılık sıfatını ortadan kaldırmaz (İbn Rüşd, III, 123-124). Bununla birlikte meşrû bir fiilin dinen sakıncalı bir sonuca veya böyle sonuç içeren bir fiile vasıta olması bazan zerîa dışındaki kavramlarla ifade edilmeyi

gerektirebilir ve bu durumlarda birtakım tedâhüllerle karşılaşılabilir (aş. bk.).

Fikrî Temelleri ve Meşruiyet Delilleri. Sedd-i zerâi‘ delilinin fikrî temelleri açıklanırken fert ve toplum olarak insan davranışlarının genellikle belirli bir sonuca ulaşma amacı taşıdığı, bir yarar elde etme amacı söz konusu ise ona erişmeye, bir zarardan kaçınma amacı söz konusu ise ondan kurtulmaya vasıta olabilecek yolların seçildiği, ilke olarak meşrû sonuca götüren vasıtanın meşrû, gayri meşrû sonuca götüren vasıtanın gayri meşrû sayılmasının aklın gereklerinden olduğu belirtilir. İbn Kayyim el-Cevziyye bunu şöyle bir mukayese ile açıklar: Allah Teâlâ bir şeyi yasakladığında bu yasağa riayetin gerçekleşmesi, perçinlenmesi ve çevresine yaklaşılmaması için ona ulaştıran yolları ve araçları da yasaklar ve engeller. Eğer ona götüren araçları ve yolları mubah kılmış olsaydı bu tavır yasaklama iradesiyle çelişir ve insanları yasağa teşvik anlamına gelirdi. Oysa bu Allah’ın ilim ve hikmetine tamamıyla aykırıdır. Esasen meseleye beşerî düzlemde bakıldığında da durum farklı değildir, yani böyle bir tutum belirli yasakları uygulama konumunda bulunanların siyasetiyle de bağdaşmaz. Meselâ bir hükümdar askerlerini veya tebaasını ya da ailesini bir şeyden menedip de ona ulaştıran yol, sebep ve vasıtaları serbest bıraksa çelişkiye düşmüş olur; askerleri, tebaası ve ailesi onun maksadına aykırı işler yapar. Benzeri bir durum tabipler için söz konusudur; tabipler bir hastalığı önlemek isterlerse o hastalığa götüren yolları kapatırlar, aksi halde düzeltmek istediklerini bozmuş olurlar. Beşerî düzlemde böyle olunca hikmet, maslahat ve kemal açısından en üst düzeyde bulunan şer‘î hükümler alanında bu anlayışın hâkim olması öncelikle gerekli değil midir? Dinin kaynakları üzerinde dikkatli bir inceleme yapanlar görür ki Allah ve resulü haramlara götüren yolları onları da haram kılmak ve yasaklamak suretiyle kapatmıştır (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 135).

Kitap ve Sünnet’in teşrî‘ siyasetinden hareketle sedd-i zerâi‘ delilini destekleyen açıklamalar yapılırken önce bu iki kaynakta yer alan hükümlerin kulların dünya ve âhirette yararını (maslahat) sağlama, bu anlamda onlardan zararı (mefsedet) giderme ve onları gerçek mutluluğa eriştirme amacını taşıdığına dikkat çekilerek bunun tabii bir uzantısı olarak “iyilik, hayır ve maslahat yollarının açılması” mânasına gelen “feth-i zerâi‘ ve kötülük, şer ve mefsedet yollarının kapatılması” demek olan sedd-i zerâi‘

anlayışının benimsenmesi gerektiği vurgulanır. Allah Teâlâ'nın sadece iyiyi emretme ve kötüyü yasaklamakla yetinmediği, iyiyi gerçekleştirebilmek için vasıta konumunda olan fiillerin teşvik edilmesi ve kötülüğe vasıta olan fiillerin yasaklanması gerektiğini de değişik örneklerle öğrettiği belirtilir. Meselâ cuma namazıyla mükellef olan kişilere bu namazı eda etmeleri emredildiği gibi cuma ezanı okunduğunda hemen namaz mahalline yönelmeleri de emredilmiş (el-Cum'a 62/ 9), önceki toplumların başına gelenler üzerinde düşünülmesi ve ibret alınması emredildiği gibi bunu gerçekleştirebilmek için yeryüzünde dolaşılması da istenmiş (Âl-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/11), Hz. Mûsâ'ya ve Hârûn'a Firavun'u uyarmaları emredildiği gibi bu görevi yerine getirebilmeleri için ona bizzat gidip uygun sözlerle hitap etmeleri ve ikna edici yöntemler uygulamaları istenmiştir (Tâhâ 20/24, 42-44, 47-48; eş-Şuarâ 26/15-17). Yine imanlı bir kimseye yaraşmayacak, günah teşkil eden söz ve davranışlar yasaklandığı gibi kişinin bu yola kaymasını kolaylaştıracak olan şeytanı dost edinme ve ona uyma yasaklanmış, yani şeytanın nefse verdiği dürtülere karşı tedbirli olunması ve kararlı bir duruş sergilenmesi istenmiş (el-Bakara 2/168, 208, 268; en-Nisâ 4/38, 60, 119-120; el-A'râf 7/ 27), zina fiili yasaklandığı gibi bu fiile yönelmeyi kolaylaştırıcı adımlardan kaçınılması ve ortamlardan uzak durulması

emredilmiştir (el-İsrâ 17/32; el-Furkān 25/68; eş-Şûrâ 42/37; el-Mümtehine 60/12).

Bu çerçevede Allah'ın sakıncalı sonuçlara götüreceği belli olan bazı mubah, hatta dinen teşvik edilen fiilleri yasakladığına dair pek çok örnek zikredilir. Meselâ kocası ölmüş kadınla evlenmek mubah olmakla birlikte iddet süresi içinde böyle bir kadına açık biçimde evlenme teklifinde bulunulması ve süre dolmadan onunla nikâh akdi yapılması bazı sakıncalar dolayısıyla yasaklanmıştır (el-Bakara 2/235). Yine düşmana karşı cihad emredilmiş olmakla birlikte bazı sakıncalı sonuçları dikkate alınarak müslümanların topluca savaşa çıkmaları yasaklanmış, döndüklerinde toplumu irşad edecek bir grubun geride kalması istenmiştir (et-Tevbe 9/122). Hz. Ya'kūb'un oğluna rüyasını kardeşlerine anlatmamasını söylerken bunu onların kendisine tuzak kurabilecekleri gerekçesiyle açıklaması da (Yûsuf 12/5) mubah bir fiilin doğurabileceği sakınca sebebiyle yasaklanmasının Kur'an'daki örnekleri arasında anılır. Bu bağlamda sıkça zikredilen

örneklerden biri, “Ey iman edenler! ‘Râinâ’ demeyin, ‘unzurnâ’ deyin ve iyi dinleyin” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/104) yer alan yasaktır. Arapça’da hakaret anlamı içermeyen “râinâ” sözü, müslümanlar tarafından Resûl-i Ekrem’in kendi durumlarını dikkate almasını isterken ve olumlu bir içerikte kullanıldığı halde bazı yahudiler, Hz. Peygamber’e hitap ederken buna yakın telaffuz edilen ve İbrânîce’de hakaret anlamı taşıyan bir sözü kısmen eğip bükerek söylüyorlardı (en-Nisâ 4/46). Aslen mubah olan bu sözün söylenmesi, Resûlullah’ı incitmeye vasıta kılınmasına fırsat verilmemesi için müslümanlara yasaklanmıştır. Ancak bu âyette, müslümanlardan Resûlullah’a Arapça’da nazik bir hitap biçimi olmayan “râinâ” sözü yerine daha uygun sözlerle hitap edilmesinin istendiği yorumu da yapılmıştır (Karaman v.dğr., I, 175-176; II, 76-77). Kur’an’da sedd-i zerâi‘ düşüncesini destekleyen delillerden söz edilirken en çok zikredilen âyetlerin başında, “Allah’tan başkasına tapanlara dil uzatmayın, sonra onlar da bilmeden, taşkınlık yaparak Allah’a dil uzatırlar” meâlindeki âyet gelmektedir (el-En‘âm 6/108). Âyetin bu konuda delil gösterilmesi şöyle bir izaha dayandırılır: Müşriklerin putları hakkında hakaret sözcüklerinin kullanılması onların da Allah hakkında kötü sözler söylemesine yol açabileceğinden bu davranıştan sakınılması yasaklanmıştır (âyetle ilgili başlıca yorumların özeti için bk. a.g.e., II, 452-454).

Konuya ilişkin eserlerde sünnette de sedd-i zerâi‘ düşüncesini destekleyen çok sayıda örnek bulunduğu belirtilir. Bunlar arasında, helâl veya haram olduğu hususunda tereddüt edilen durumlarda ihtiyatlı olmayı ve şüpheli şeylerden kaçınmayı tavsiye eden hadisler de zikredilir (Buhârî, “Îmân”, 39, “Büyûʿ”, 2; Müslim, “Müsâḳāt”, 107-108). Ancak bu ve benzeri birçok nasta haram olduğu kesin şekilde bilinemeyenler hakkında şüpheye dayalı olarak haram hükmünün verilmesinin yasaklandığı belirtilip bu hadislerin sedd-i zerâi‘ aleyhine bir delil sayılabileceği de ileri sürülmektedir (meselâ bk. İbn Hazm, II, 745-748). Sünnette sedd-i zerâi‘ düşüncesini destekleyen düzenlemelere örnek olarak şunlar gösterilebilir: Vasiyet meşrû bir tasarruf olmakla birlikte vârislerin haklarını tamamen iptal edecek bir biçimde kullanılması ihtimali güçlü bulunduğu için üçte bir oranı ile sınırlandırılmıştır. Yönetici ve vergi tahsildarı gibi kamu görevlilerinin hediye alması haksızlıklara ve kamu imkânlarının kötüye kullanılmasına yol açabileceği için yasaklanmıştır. Mûrisini öldüren kişi mirastan mahrum edilmiştir; zira bu yolun kapatılmaması halinde birçok kişinin miras payını

bir an önce alabilmek için mûrisinin hayat hakkını ihlâl etmesi kuvvetle muhtemeldir. Suçlunun düşmana iltihak etmesine yol açabileceği için savaş esnasında bazı ağır cezaların infazı yasaklanmıştır. İki kişi arasındaki akid görüşmesi devam ederken araya girip yeni bir teklifte bulunulması husumete yol açacağı, üç kişi bir arada iken ikisinin aralarında gizli konuşmaları üçüncünün kalbini kırabileceği için yasaklanmıştır (başka örneklerle birlikte bk. M. Hişâm el-Burhânî, s. 399-493). Sonuç olarak bu ve benzeri delillerden hareketle yapılan izahlar şu düşüncenin vurgulanması noktasında birleşir: Kitap ve Sünnet'te sedd-i zerâi' deliline açık bir atıf olmasa da bu iki kaynaktan gösterilebilecek çok sayıda delil ve örnekten, bir fiilin sadece kendi başına hükmünü esas almanın yeterli olmayıp götüreceği sonuçların da göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapılması gerektiği anlaşılmaktadır.

Sedd-i zerâi' düşüncesini destekleyen deliller arasında sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin bu esasa dayalı ictihadları da özel bir yere sahiptir. Hz. Ömer'in, Kur'an'da Ehl-i kitap'tan olan kadınlarla evlenme müsaadesi yer aldığı halde bu müsaadenin kullanılmasıyla ilgili olarak tesbit ettiği bazı sakıncalı sonuçlardan dolayı bu konuda yasak koyması; hayvan sahibinin verdiği zarardan sorumlu tutulmaması gerektiği yönünde hadis bulunduğu halde bu hükmün mutlak biçimde uygulanmasının ortaya çıkardığı sakıncalar karşısında belirli haller dışında hayvan sahibini tazminle yükümlü sayması; iddeti dolmadan evlenen kadının iddeti bittikten sonra da o erkekle bir daha evlenmesini yasaklaması; cüzzamlı bir kadını Kâbe'yi tavaf etmekten menetmesi gibi uygulamalar bu bağlamda sıkça zikredilen örnekler arasında yer alır (başka örneklerle birlikte bk. a.g.e., s. 495-603).

Yakın / İlgili Kavramlarla Karşılaştırılması. Sedd-i zerâiin mahiyetini ortaya koyabilme açısından zerîa ve sedd-i zerâiin bunlarla yakın ilişkisi olan bazı kavramlarla karşılaştırılması uygun olur. a) Fesad-butlân. Sedd-i zerâi' meşrû bir amelin sonuç itibariyle mefsedete götürmesi sebebiyle yasaklanmasını, butlân ve fesad ise meşrû bir amelin rükünleri veya şartlarındaki eksiklik sebebiyle gayri meşrû sayılmasını ifade eder. Bunların meşruiyet analizi yapılarak esasen meşrû bir amelin gayri meşrû diye nitelenmesi noktasında birleştikleri, ancak şu noktada ayrıldıkları söylenebilir: Sedd-i zerâi' meşrû bir amelin bizzat icrasını değil icrasından sonraki aşamayı değerlendiren ve bu icra sebebiyle meydana gelecek

sonuçtan dolayı meşruiyet sınırı dışına taşmayı belirleyen bir kavramdır; butlân ve fesad ise meşrû bir amelin bizzat icrasını, kendi bünyesi içindeki yeterliliğini (şer‘an aranan vasıfları taşıyıp taşımadığını) değerlendiren ve meşruiyet sınırına ulaşıp ulaşmamayı belirleyen bir kavramdır. Başka bir anlatımla "meşrû amellerin şer‘an aranan temel gereklilikleri (rükün ve şartları) taşıyıp taşımaması açısından değerlendirilmesi" şeklinde takdim edilen sıhhat, butlân ve fesad ayırımı gerçekte "ibadetlerin ve hukukî işlemlerin asgari meşruiyet sınırlarının belirlenmesi" anlamındadır. b) Haram li-gayrihî. Özündeki olumsuzluk sebebiyle yasaklanan fiiller haram li-aynihî olarak nitelenirken bizâtihi yasak olmamakla birlikte kendisini çevreleyen olumsuzluklar yüzünden yasaklanan fiiller haram li-gayrihî diye anılır. Bir fiili çevreleyen olumsuzlukları zaman, mekân, araç, amaç, sonuç faktörleri şeklinde beş noktada toplamak mümkündür. Aslında meşrû olan oruç tutma fiilinin bayram gününde, namaz kılma fiilinin gasbedilmiş arazi üzerinde, kurban kesme fiilinin çalınmış bıçakla, satım sözleşmesi yapma fiilinin faiz alma amacıyla, alım veya satım teklifinde bulunma fiilinin başkasının husumetine yol açacak biçimde (başkasının alım satım teklifi üzerine alım satım teklifinde

bulunma tarzında) olması hallerinde haram li-gayrihî olarak nitelenmesi sırasıyla zaman, mekân, araç, amaç ve sonuç faktörlerine örnek verilebilir. Bunlardan amaç ve sonuç faktörüne binaen yasak sayılanların eğer naslarda yer alan çözümlerse sedd-i zerâi‘ delilini kabul edenler tarafından bu delilin naslardaki dayanakları, ictihad yoluyla ulaşılan çözümlerse bu delile dayanılarak belirlenen hükümlerin örnekleri arasında zikredildiği dikkate alındığında sedd-i zerâiin haram li-gayrihî ile kısmen örtüştüğü söylenebilir. c) İstihsan. Birçok istihsan örneğinde kıyas adı verilen ve tatmin edici bulunmayan çözümden, ya bunların şer‘î ilkeler muvacehesinde bazı mahzurlu sonuçlara (mefâsid) yol açacağının anlaşılması veya istihsan adı verilen çözümlerin tercih edilmesi halinde önemli maslahatların elde edileceği gerekçesiyle vazgeçildiği görülür. Bu yönüyle istihsanın sedd-i zerâi‘ / feth-i zerâi‘ düşüncesiyle birleştiği açıktır; ancak sedd-i zerâi‘de meşrû bir amelin yasaklanması ve feth-i zerâi‘de yasak bir fiilin önünün açılması söz konusu iken istihsanda çok farklı fıkhî tavsifler içeren hükümlere ulaşılabilmektedir. d) Mukaddime. Mukaddime bir şeyin varlığının üzerine bina edildiği durumdur. Bunun önemi fıkıh usulünde, "Vâcibin ancak kendisiyle tamam olabildiği şey de vâciptir" şeklinde kurala

bağlanmıştır. Zerîa ise “bir şeye vesile olan” demektir ve ulaştırdığı sonuç bunun varlığına bağlı değildir. Şu halde mukaddime ve zerîa arasında zorunlu bir bağ yoktur. Zira mefsedetin varlığı kendisine bağlı olan mukaddimenin mefsedete götürmesi mutlaka gerekli değildir. Aynı şekilde mefsedete götüren zerîa o mefsedetin varlığı için mutlaka gerekli değildir. Buna göre bazan mefsedetin mukaddimesi ona götüren zerîa olma özelliği taşımayabilir. Meselâ günah bir fiili işleme amacıyla yolculuk yapma olayında günahın işlenmesi belirli bir mesafenin katedilmesine bağlıdır, ancak mahiyeti bakımından sefer o fiile ulaştırma özelliğine sahip değildir. Buna karşılık mukaddime ve zerîa aynı olayda birleşebilir. Meselâ sarhoşluğa yol açan içki içme fiili, aile bağını bozan ve neseplerin ihtilâtına yol açan zina fiili böyledir; bunlar hem mefsedetin mukaddimesi hem de zerîasıdır. Kısacası mukaddime ve zerîa bazı durumlarda birleşebilmekte ve bazı durumlarda ayrı ayrı bulunabilmektedir. e) Hile. Hile (çoğulu hiyel), “şer‘î bir hükmün iptali amacıyla görünüşte câiz olan bir ameli öne çıkarmak ve onu zâhiren başka bir hükme tahvil etmek” demektir. Bu tür işlemlerde belirtilen hedefe ulaşma ve şâriin maksadını boşa çıkarma niyet ve maksadının bulunması kaçınılmazdır. Halbuki zerîada belirleyici kriter, yasaklanmış bir mefsedete ulaşma niyet veya kastının bulunması değil olayların normal seyri içinde fiile birtakım mefsedetlerin terettüp etmesidir. Kişi bu sonucu kastetmiş olsun olmasın fiil götürdüğü sonuca uygun bir hüküm alır. Buna göre hiyel ve zerâi‘ bazı durumlarda birleşmekte ve bazı durumlarda ayrı ayrı bulunabilmektedir. Aralarındaki benzerlik ve tedahül sebebiyle bu kavramlar hakkında açıklama yapanlar birinden söz ederken diğerinden de söz etmekte, birinin delillerini açıklarken diğerininkileri de zikretmektedir. Esasen zerîanın Arap dilinde “yabani hayvanlarla dolaşmaya alışmış deve” anlamına geldiği, avcı böyle bir devenin arkasına gizlenip avının yakınına kadar gidebildiği ve ona kolayca nişan alabildiği için bu şekilde adlandırıldığı bilgisi (Lisânü’l-ʿArab, “ẕerʿ” md.; Meḳāyîsü’l-luġa, II, 350-351) bu kelimenin fıkıh terminolojisinde kazandığı anlama ve ağırlıklı olarak hiyel kapsamına giren fiiller bağlamında incelenmesine ışık tutucu niteliktedir. f) İhtiyat. Şüpheli durumlarda hata veya günaha düşmemek için en güvenli usulü ve çözümü benimsemeyi ifade eden ihtiyat düşüncesinin birçok sedd-i zerâi‘ uygulamasının dayanağını oluşturduğu, bazı durumlarda bu düşüncenin fıkıhta “ihtiyata daha uygun olanı alma” şeklinde bir kaide haline getirilerek işletildiği görülmektedir (M. Tâhir İbn Âşûr, s. 118; ayrıca bk. İHTİYAT).

Fıkıh Mezheplerinin Sedd-i Zerâi‘ Konusundaki Tavırları. Sedd-i zerâi‘ delilini ele alan Şehâbeddin el-Karâfî, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî gibi âlimler, genellikle bu delille istidlâlin Mâlikî mezhebine özgü olduğu yönündeki yaygın bilgiyi eleştirerek aslında fıkıh mezheplerinin bu konudaki tavrının sağlıklı biçimde tesbiti için öncelikle hangi vasıtaların önlemesinden söz edildiği hususuna açıklık getirilmesi gerektiğine dikkat çekerler. Karâfî bu konuda ümmetin üzerinde birleşip birleşmediği durumlar şeklinde üçlü bir ayırım yapar: a) Engellenmesi gerektiği hususunda fikir birliği bulunan vasıtalar. Kamuya ait yolun ortasına kuyu kazmak gibi başkalarının hayatı için tehlike oluşturduğunda tereddüt edilmeyecek eylemler bu gruba girer. b) Engellenmemesi gerektiği hususunda fikir birliği bulunan vasıtalar. Şarap imalinde kullanılabileceği ihtimaline binaen bağcılık yapma ve üzüm yetiştirmenin yasaklanması bu türe örnek verilebilir. c) Engellenmesi gerekip gerekmediği hususunda âlimlerin ihtilâf ettiği vasıtalar. İlk iki grup içine girmeyen yani engellenmesinin daha yararlı olup olmayacağı hususunda farklı değerlendirme yapılabilecek vasıtalar. Meselâ kişinin bir malı başkasına altı ay vade tanıyıp 100’e sattıktan sonra peşin olarak seksene geri alması gibi şekillerde yapılan ve ribâya vasıta kılınması muhtemel vadeli satışlar (büyûu’l-âcâl) bu grupta yer alır (el-Furûḳ, II, 32-33). Bu ayırımın yanı sıra zerâi‘ (vasıtalar), şer‘î değerlendirme itibariyle özünde mefsedete götürme niteliğinin bulunup bulunmaması, işleyenden başkasına zararının dokunup dokunmaması, mefsedet amacına araç kılınıp kılınmaması, mefsedete götürmesinin kuvvetle muhtemel olup olmaması gibi açılardan ayırımlara tâbi tutulmuş ve bu ayırımlar içinde değişik türlerden söz edilmiştir (M. Hişâm el-Burhânî, s. 175-198; Mahmûd Hâmid Osman, s. 112-114).

Fıkıh mezheplerinin sedd-i zerâi‘ konusundaki tavırları, vasıtaların mefsedete götürme ihtimalinin kuvvet derecesine göre bir ayırıma tâbi tutularak şöylece özetlenebilir: a) Kesin olarak mefsedete götüren vasıtalar. Bunların önlenmesi gerektiği hususunda fikir birliği vardır. Ancak sedd-i zerâi‘ adının verilip verilmeyeceği ihtilâflıdır; Mâlikîler’in çoğunluğu bu şekilde adlandırılması gerektiği kanaatindedir. b) Mefsedete götüreceği hakkında zann-ı gālib bulunan vasıtalar. Karâfî ve Ahmed b. Ömer el-Kurtubî bunların önlenmesi gerektiği hususunda fikir birliği olduğunu söyler. Şâtıbî ihtilâfa açık olduğunu, ancak zann-ı gālibin katiye ilhak

edilmesi gerektiğini ifade eder. Şâfiî fakihi İzzeddin b. Abdüsselâm da bu kanaattedir. c) Nâdiren mefsedete götüren vasıtalar. Bunların önlenmemesi ve asıl hükmü üzere kalması gerektiği noktasında fikir birliği vardır. d) Çoğu zaman veya nâdiren grubuna girmeyen, mefsedete götürdüğüne sıkça rastlanan vasıtalar. Sedd-i zerâiin asıl tartışma konusu olan türü budur. Mâlikîler ribâya vasıta kılınması muhtemel vadeli satışları bu türe örnek gösterir. Şarap imalâtçısına üzüm satma gibi örnekler de bu kapsamda değerlendirilir. Mâlik ve Ahmed b. Hanbel mefsedete yönelmiş bir kasıt açığa çıkmış olsun veya olmasın bu tür vasıtaların önlenmesi gerektiği kanaatindedir. Onlara göre maksat açıklandığında zaten yasaklanması gerektiği bellidir; maksat açıklanmadığında bu sonuca hükmedilmelidir. Zira bu tür meselelerde hayat olaylarının normal akışına göre genellikle

yasaklanan sonuca yönelme iradesinin bulunduğu görülür. Şâfiî, yasaklanan sonuca erişme maksadının açıklanması durumunda vasıtanın önlenmesini kabul etmekle birlikte bu tür meselelerde niyet araştırmasına girilmeksizin objektif bakışın esas olması, söz konusu fiilin aslî hükmü mubahlık ise bunun korunması gerektiği kanaatindedir. Ebû Hanîfe de hukukî tasarrufların değerlendirilmesinde objektif bakışın esas alınması gerektiği anlayışına sahiptir; ancak yukarıda sözü edilen büyûu’l-âcâli geçersiz sayma noktasında başka bir hukukî tahlil yapmak suretiyle Mâlikîler’le birleşmektedir (anılan mezhep imamlarının tavrıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mahmûd Hâmid Osman, s. 115-139; İbn Hazm’ın bu konudaki olumsuz tavrı için bk. el-İḥkâm, II, 745-757).

Bu açıdan birçok sedd-i zerâi‘ örneğinde şu noktalar dikkat çekmektedir: a) Sedd-i zerâi‘ ile ulaşıldığı söylenen sonucun bunu özel bir delil olarak kabul etmeyen mezhepler / fakihler tarafından da benimsendiği görülür. Meselâ yukarıda sözü edilen ölüm hastalığı sırasında karısını bâin talâkla boşadıktan sonra vefat eden kişi örneğinde fakihlerin büyük çoğunluğu kadının mirasçılık hakkının korunacağı kanaatindedir. Fakat İbn Rüşd, bu konudaki görüş ayrılığının sebebinin sedd-i zerâi‘ ile amel etmeyi gerekli sayıp saymama hususundaki ihtilâf olduğunu, sedd-i zerâii kabul edenlerin kadının mirasçı olacağı sonucuna ulaşırken kabul etmeyenlerin talâkın bütün hükümlerini doğuracağına, yani kadının mirasçı olamayacağına hükmettiklerini belirtir. Şu halde İbn Rüşd’ün sedd-i zerâi‘ ile amel etmeyi gerekli sayıp saymama ifadesini ismen bu delili kabul edip etmeme değil

sedd-i zerâi‘ düşüncesini benimseyip benimsememe şeklinde anlamak uygun olur. b) Sedd-i zerâi‘ ile ulaşıldığı belirtilen sonuç sahâbî kavliyle de desteklenmektedir. Meselâ sözü edilen miras hakkının korunması görüşü Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan da nakledilmiştir; hatta İbn Rüşd -mesele hakkında ihtilâf bulunduğunun bilindiği gerekçesiyle eleştirmekle birlikte-Mâlikîler'in bu hususta sahâbe icmâı bulunduğu kanaati taşıdıklarını kaydetmektedir (Bidâyetü'l-müctehid, III, 123-124).

Mahiyeti ve Edille-i Şer‘iyye Arasındaki Yeri. İslâm hukuk metodolojisinde delillerin işletilmesiyle ilgili temel kurgu göz önünde bulundurularak bir fiilin şer‘an yasak olduğu sonucuna ulaşmanın üç temel yolu bulunduğu söylenebilir: 1. Fiilin yasaklandığının nastan açık biçimde veya yorum yoluyla anlaşılması. 2. Nasta yasaklanan fiille ele alınan fiil arasında illet birliğinin bulunduğu belirlenerek kıyas yapılması. 3. Nasta / naslarda ifadesini bulan veya birçok nastan ve / veya fıkhî hükümden hareketle tümevarım yoluyla ulaşılan bir prensibe dayanılarak fiilin yasaklığı sonucuna ulaşılması. Belirtilen yollarla yasaklığı belirlenen fiiller şer‘î anlamda kötü sayıldığı gibi sonuçta dinin korunmasını hedeflediği temel değerleri tehdit etme, yani daha büyük kötülüklere vasıta olma konumundadır. Bu açıdan bakıldığında bütün dinî yasaklar sedd-i zerâi‘ düşüncesiyle ilintilidir. Bir başka anlatımla -özel delil anlamıyla sedd-i zerâi‘ dışında-herhangi bir şer‘î delille bir fiilin yasaklığı sonucuna ulaşılmışsa bu, geniş anlamıyla sedd-i zerâi‘ çerçevesinin dışında değildir. Bunun yanında mubah olduğu halde belirli durumlarda şer‘an sakıncalı bir sonuca vasıta olacağı açıkça anlaşılan fiiller vardır. Bu fiillerin o durumlarda yasak sayılmasını izah için bazı fakihler özel bir kavram geliştirip bunu bir fıkıh ilkesi şeklinde işletme ihtiyacı duymuşlardır. Özel anlamıyla sedd-i zerâi‘ bu ilkeye dayanarak yasaklık hükmüne ulaşmayı ifade etmektedir. İlk gruptakilerin, yani diğer şer‘î delillerle yasaklığı belirlenenlerin yasak sayılması belirli durumlarda mefsedete yol açıp açmayacağına göre değerlendirilmez, bunların kendi başına cüz'î mefsedetler içerdiği kabul edilir, küllî mefsedetlere yol açmaları (geniş anlamıyla sedd-i zerâi‘ kapsamında olması) ayrı bir husustur. İkinci gruptakiler ise ancak şer‘an sakıncalı bir sonuca yol açacağından emin olunduğu veya buna yol açacağına kuvvetle muhtemel nazarıyla bakıldığı zaman yasak kabul edilir. Dolayısıyla bu delilin, maslahat-mefsedet dengesi problemiyle ve özellikle maslahatın meşruiyet ölçütlerinden olan daha

önemli bir maslahatın zayi edilmesine yol açmaması şartıyla (bk. MASLAHAT) yakından ilgili olduğu görülmektedir. Zira bu şart gereğince maslahatlar arasındaki önem sırası belirlenirken maslahatın gerçekleşme ihtimali de dikkate alınmakta ve vukuuna kesin veya kesine yakın nazarıyla bakılanı öncelenmektedir. Bu yönüyle sedd-i zerâi‘ deliline dayanmanın aslında bir tür maslahat değerlendirmesi yapma anlamı taşıdığı ve böyle bir değerlendirme yapmanın bu delilin adını tasrih etsin etmesin bütün fakihler için vazgeçilmez bir yol olduğu söylenebilir. Nitekim bazı sedd-i zerâi‘ tanımlarında yer alan “dış görünüşü itibariyle câiz / mubah” anlamındaki ifadelerle bir bakıma, bu delile dayanılarak yasaklanması gerektiği sonucuna ulaşılan meselenin iyi analiz edildiğinde gerçekte nasların ruhuna uygun olmadığının anlaşılacağı belirtilmiş olmaktadır. Buna göre özel anlamıyla sedd-i zerâii ayrı bir fıkıh ilkesi olarak işletme yolunu seçmeyen fakihler bu gibi durumlarda aynı veya benzer sonuçlara ulaşırken kıyas, istidlâl, istihsan gibi kendi metodolojilerine hâkim olan kavramları veya zararın giderilmesi gibi ilkeleri öne çıkarsalar da yukarıda belirtilen üç ihtimalden biri çerçevesinde maslahat değerlendirmesi yapmakta ve daha çok genel prensip ictihadı kapsamına giren bir faaliyet göstermiş olmaktadır.

Sedd-i zerâi‘ konusunda yapılan çalışmalardan, bu delilin fürû-ı fıkıh hükümlerinin belirlenmesinde oldukça önemli bir paya sahip olduğu, özellikle Mâlikî fıkıh doktrininin vazgeçilmez dayanaklarından birini oluşturduğu izlenimi edinilir. Fakat verilen sedd-i zerîa örnekleri incelendiğinde bu meselelerin büyük çoğunluğunun sedd-i zerâiin geniş anlamıyla ilgili bulunduğu, çözümlerinin de zaten naslarda açık biçimde yer alan veya ictihadî yönü olsa bile yorum yoluyla nas kapsamına dahil edilebilecek ya da kıyas yahut konuya ilişkin fıkıh prensiplerini esas alma yollarından biriyle nassa / naslara bağlanabilecek sonuçlar olduğu görülmektedir. Ayrıca sedd-i zerâi‘ örneği diye zikredilen bu çözümlerin birçoğunun konuya ilişkin olarak sahâbeden yapılan nakillerle desteklendiği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla sahâbî kavlini ayrı bir hüccet sayıp saymama noktasındaki usul ihtilâfının veya söz konusu nakillerin sıhhati yahut içeriğinin değerlendirilmesi hususundaki görüş ayrılığının belirtilen meselelerle ilgili tercihlere etkisinin göz ardı edilmemesi gerekir. Bununla birlikte fıkıh düşüncesinde, bir fiil hakkında değerlendirme yapılırken onun ortaya çıkaracağı sonuçların da dikkate alınması gerektiği anlayışının (bu

kavramın kapsamı ve önemi hakkında bk. Şâtıbî, IV, 194-211) vurgulanması bakımından zerâi‘ kavramının önemli bir yere sahip olduğu, bu anlayışı sedd-i zerâi‘ (ve feth-i zerâi‘) şeklinde kavramlaştıran fakihlerin benimsediği fıkhî çözümlerin delillendirilmesinde en azından bir pekiştirme görevi ifa ettiği söylenebilir. Ancak sedd-i zerâi‘, yorum ve kıyas ictihadlarında nassın veya kendisine kıyas yapılan olaya ait hükmün amacını belirlemeyi kolaylaştırıcı bir rol üstlenirken genel prensip ictihadında (istislâh) daha özel bir işleve sahip olmakta ve başlı başına bir fıkıh prensibi diye işletildiğinden edille-i şer‘iyyeden

biri olarak nitelendirilmektedir (sedd-i zerâiin delil, asl, kaide ve bazı çağdaş yazarlarca prensip [mebde] şeklinde nitelendirilmesi için bk. M. Hişâm el-Burhânî, s. 123-174; Mahmûd Hâmid Osman, s. 67-77).

Bu delilin Mâlikî mezhebine özgü olmayıp hemen bütün fakihlerin aynı düşünceye dayalı hükümler verdiği şeklinde yapılan savunmaya karşılık sedd-i zerâiin özel bir delil olarak işletilmesinin sakıncaları üzerinde durulurken bu yolla kuşkuya, vehme ve hatta keyfî değerlendirmelere dayalı hükümlere ulaşılarak temel hak ve özgürlüklerin ihlâl edilmesine, birey ve topluma zarar veren sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet verilebileceği endişesi dile getirilir. Esasen -sedd-i zerâi‘ özel bir delil olarak kabul edilmese bile-fitne, bid‘at gibi kavramların veya ihtiyatlı olanı tercih etme gibi prensiplerin sağlam ölçütlere bağlı olmaksızın işletilmesinin de aynı endişeye hak verdirecek sonuçlara yol açabildiği dikkate alındığında konunun bu yönünün daha çok ilkeleri somut olaylara uygulama konumunda bulunanların nasların ruhuna ve hayat olaylarının özelliklerine hâkimiyet hususundaki yeterlilik, birikim ve sezgileriyle ilgili olduğu anlaşılır. Bu delilin feth-i zerâi‘ kanadının işletilmesiyle ilgili kaygılar dile getirilirken de Batı felsefesindeki faydacı akımlara yöneltilen eleştirilerin benzeri eleştiriler gündeme gelir; özellikle amacın aracı meşrulaştıracağı şeklinde özetlenen Makyavelist düşüncenin ortaya çıkardığı ve çıkarabileceği sakıncalar üzerinde durulur.

Hukuk teorileri arasında sedd-i zerâi‘ anlayışının özel bir kavramlaştırmaya konu olmamasına karşılık İslâm muhitinde -belirli mezheplerle sınırlı da olsa-böyle bir ihtiyacın hissedilmesinde hukukun yasakladığı eylemlerin suç, borca aykırılık ve haksız fiil niteliği taşıyanlarla sınırlı olmasına

mukabil fıkıhta dinen sakıncalı görülen (haram) fiillerin geniş bir yer tutmasının da etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte sedd-i zerâi‘ kapsamında görülen veya bu vesileyle ele alınan meselelerden meselâ bir fiilin tamamlayıcı parçası, sebebi, sâiki gibi konuların hukuk incelemeleri bakımından da önem taşıdığı, yine sedd-i zerâi‘ delilinin mükellefin niyet ve amacını özel biçimde incelemeye dayanan uygulamaları bağlamında ortaya konan fikrî malzemenin, hukuk tedkiklerindeki hile, kanuna karşı hile, dış irade-iç irade, muvâzaa gibi konu ve kavramların işlendiği yerlerdeki tahlil ve tartışmalarla mukayeseye elverişli olduğu görülmektedir. Öte yandan özellikle çağdaş araştırmacıların toplumsal sorunlara çözüm üretilmesinde sedd-i zerâi‘ delilinden yararlanılmasıyla ilgili beklenti ve önerileri incelendiğinde (bazı yeni problemler üzerinde uygulama örnekleri içeren bir çalışma için bk. Abdullah M. es-Sâlih, XIX/2 [2003], s. 905-939) esasen onların hukuktaki kamu düzeni ve kamu yararı kavramları çerçevesinde yapılan düzenlemelerin bu delile dayanılarak gerçekleştirilebileceğini kastettikleri anlaşılmaktadır. Ancak fıkıh düşüncesinde bu tür düzenlemelerin, maslahat ilkesine ve ilgili kayıtlara bağlı kalmak şartıyla kamu otoritesini elinde bulunduranların takdirine bırakılması genel kabul gören bir anlayış olup Mecelle’nin, “Raiyye yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menûttur” (md. 58) şeklinde tercüme edilen küllî kaidesinde ifadesini bulmuştur. Dolayısıyla bu konudaki önerilerin de maslahat ilkesinin uygulanması sırasında vasıta-sonuç ilişkisinin dikkate alındığına özel bir vurgu yapılmasını isteme anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü’l-luġa, II, 350-351; Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 102-106; İbn Hazm, el-İḥkâm, Kahire, ts. (Matbaatü’l-âsime), II, 745-757; Bâcî, el-İşâre fî maʿrifeti’l-uṣûl (nşr. M. Ali Ferkûs), Beyrut 1416/1996, s. 314-319; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid (nşr. Abdülmecîd Tu‘me el-Halebî), Beyrut 1418/1997, III, 123-124; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut 1410/1990, I, 43-45, 75-95; II, 199-204, 265-270; Şehâbeddin el-

Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 32-34; III, 266-269; a.mlf., Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl, Kahire 1306, s. 198, 200-201; İbnü'ş-Şât, İdrârü'ş-şürûḳ ʿalâ envâʾi'l-furûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 32; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, III, 134-159; İsnevî, et-Temhîd fî taḫrîci'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Hasan Heyto), Beyrut 1404/1984, s. 83-89; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 194-211; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), [baskı yeri yok] 1410/1989 (el-Matbaatü'l-asriyye ve mektebetühâ), I, 61; III, 49; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus'ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 411-413; Mecelle, md. 58; Muhammed Biltâcî, Menâhicü't-teşrîʿi'l-İslâmî fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-hicrî, Riyad 1397/1977, I, 256, 372-374, 471, 500-501; II, 637-642, 785-792, 858-864; M. Tâhir İbn Âşûr, Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 86-87, 110-119, 145-154; M. Ebû Zehre, İbn Ḥanbel, Kahire 1981, s. 327-343; a.mlf., Mâlik, Kahire, ts. (Matbaatü'l-i'timâd), s. 374-387; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü'l-aḥkâm, Beyrut 1981, s. 382-383; a.mlf., Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 300-312; Abdülhamîd Ebü'l-Mekârim İsmâil, el-Edilletü'l-muḫtelef fîhâ ve es̱eruhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire, ts. (Dârü'l-müslim), s. 161-218; M. Hişâm el-Burhânî, Seddü'ẕ-ẕerâʾiʿ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1406/1985; Mahmûd Hâmid Osman, Ḳāʿidetü seddi'ẕ-ẕerâʾiʿ ve es̱eruhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1417/1996; M. Ali b. Hüseyin, Tehẕîbü'l-furûḳ ve'l-ḳavâʿidü's-seniyye fi'l-esrâri'l-fıḳhiyye (Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furuḳ içinde), II, 41-45; III, 274-277; Mustafa Dîb el-Bugā, Es̱erü'l-edilleti'l-muḫtelef fîhâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk, ts. (Dârü'l-imâm el-Buhârî), s. 563-630; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 2001, s. 217-223, 229-240; Abdurrahman b. Muammer es-Senûsî, İʿtibârü'l-meʾâlât ve mürâʿâtü netâʾici't-taṣarrufât, Demmâm 1424; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2004, s. 202-207; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir, Ankara 2006, I, 175-176; II, 76-77, 452-454; Abdullah M. es-Sâlih, "Seddü'ẕ-ẕerâʾiʿ ve baʿżu taṭbîḳātiha'l-muʿâṣıra", Ebḥâs̱ü'l-Yermûk, XIX/2, İrbid 2003, s. 905-939; Osman Şahin, "İslam Hukuk Metodolojisinde Zerâyi' ve Uygulaması", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 7, Konya 2006, s. 209-243; Muhammed b. Hüseyin el-Cîzânî, "İʿmâlü ḳāʿideti seddi'ẕ-ẕerâʾiʿ fî bâbi'l-bidʿa", ed-Dirʿiyye, IX/36, Riyad 2007, s. 253-274; Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IX/3, Cidde 1417/1996; "Seddü'ẕ-ẕerâʾiʿ", Mv.F, XXIV, 276-282.

İbrahim Kâfi Dönmez

SEDEFÇİLER CAMİİ

(bk. ATİK ALİ PAŞA CAMİİ).

SEDEFKÂRLIK

Sedef (Ar. sadef), içinden inci çıkan istiridye kabuğudur. İstiridye dışında midye ve deniz salyangozu gibi yumuşakçaların kabuklarından elde edilen parlak maddeye de sedef denir; Arapça'da se'se' ve ırkü'l-lü'lü gibi değişik adları da vardır. Kur'an'da denizden çıkan inci ve mercandan Allah'ın lutfu olarak söz edilir. Cennetteki iri gözlü hûriler kabuğu içinde saklı incilere benzetilir (el-Vâkıa 56/22-23). Bir rivayete göre Ümmü Seleme'nin sorusu üzerine Hz. Peygamber onların sedef içindeki inciler gibi el değmemiş olacağını belirtir (Taberânî, XXIII, 367). Sedef saflığın, güzelliğin, berraklığın simgesidir. Süleyman Çelebi, Mevlid'inin "Velâdet Bahri"nde, "Ol sadeften doğdu ol dür dânesi" ifadesiyle Hz. Muhammed'i inciye, annesini de sedefe benzetmiştir.

İnce marangozluk için en uygun sedef daha yayvan kabuklu birkaç değişik türü olan, sıcak denizlerde yaşayan ve yaklaşık çapı 19 santimetreyi bulan istiridyeden (pinctada) elde edilir. Hâkim rengi beyaz olmakla beraber ışığa göre gök kuşağı renklerinde ışınlar yaydığı (sedeflenme) görülür; mat olanına taş sedef denir. Daha

çok Güney Afrika kıyılarında bulunan ve haliotis denilen yumuşakça cinsinden de yeşil, lâcivert, eflâtun gibi farklı renklerde çok değerli sedefler alınabilmekle birlikte bunlardan büyük boy plaka çıkarmak zordur. Ahşap üzerine belli bir süsleme yapabilmek için sedef başta olmak üzere fildişi, kemik, bağa gibi maddelerin kakma veya kaplama teknikleriyle yerleştirilmesi işine, bu maddeler arasında en fazla sedefin emek gerektirmesi ve en fazla onun dikkat çekmesi sebebiyle genelde sedefkârlık denilmişse de asıl sedefkârlık bu tür süslemelerin sedef kullanılarak yapılanıdır.

Ana maddesi kalker olan ham sedefin dış kısmındaki mat kabuk asitle atılır ve kalan parlak kısım kullanılacağı yere göre kesilip tesviye edilir ve parlatılır. Günümüzde bu iş için ince bıçaklı minyatür planya, torna ve zımparalı kalınlık makineleri gibi aletler bulunmaktadır. Sedefkârlıkta motifler tek yahut farklı renklerdeki sedef plakaların yalnız veya fildişi,

bağa, kemik ve renkli ahşap gibi malzemeyle birlikte açılan yuvalara yerleştirilmesi suretiyle yapılır. Bu işlem için sedef plaka, üzerine kompozisyondaki yerine göre çizilen kâğıt şablonun yapıştırılıp kıl testereyle kesilmesiyle şekillendirilir ve istiridye kabuğunun öğütülmesiyle elde edilen ince toz ve yumurta akı karışımı bir tutkalla yerine yapıştırılır.

Sedefin ahşap işçiliğinde kullanımının eski Mezopotamya dekoratif sanatlarında fildişi, kemik, lapis lazuli ve renkli kireç taşı gibi malzemeyle birlikte günümüzden 4500-5000 yıl öncesine kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Bu malzemeden hazırlanan plakaların özellikle Ur kazılarında ele geçen ahşap eserlerde altın ve gümüşün yanında ziftle yapıştırılarak yuvalarına oturtulduğu görülmektedir. Bu teknikle süslenmiş tuvalet kutusu, oyun tahtası, lir, harp gibi çalgılarla çeşitli dekoratif eşya bugün Sumer sanatının şaheserleri sayılmaktadır.

İslâm sanatında sedef kullanımına ilk defa Sâmerrâ Dârülhilâfe (Cevsaku'l-Hâkānî) Sarayı'nda bulunan mozaik tarzı süslenmiş bir eşya kalıntısında, renkli cam ve lapis lazuli parçalar arasında rastlanmıştır (Islam: Art and Architecture, s. 119). XV. yüzyılda Edirne Beyazıt (II.) Camii kapısında geometrik sedef kakma bezemelere rastlanır. Daha sonraki yüzyıllarda sedefkârlık gelişerek devam etmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde yer alan 1505 tarihli hazine defterinde çok sayıda sedefli eşyanın kaydına rastlanmaktadır (Mahir, sy. 9 [1998], s. 99). Bu yüzyılda yavaş yavaş fildişinin yerini sedefin almaya başladığı görülür. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan XVI. yüzyıla ait en güzel eserlerden biri (Envanter nr. 2), dört dilimli kemerli yüksek ayak üzerine oturan dörtgen prizma gövdeli ve kubbe kapaklı Kur'an mahfazasıdır. Ahşap üzerine abanoz kaplanan yüzeyler fildişi, sedef ve gümüş tel kakmalarla bezenmiştir. Mahfazanın gövdesi biri kaide olacak şekilde iki kademelidir. Alt kısmın yan yüzleri abanoz kaplama üzerine fildişi kakma rûmî, palmet, salbekli şemse ve köşebentlerle, onların çevresi renkli ahşap, fildişi ve tel kakma tersyüz "Y" motifinin tekrarından oluşan bordürle süslenmiştir. Aynı tarz bordüre Bursa Müzesi'nde yer alan yine XVI. yüzyıla ait bir rahlenin (Envanter nr. 182) alt panolarında rastlanır (Çulpan, lv. 14). Bu eserde ikinci kademeye abanoz ve fildişi kakmalı, palmet ve rûmî dizili bordürle geçilir. Üst kısmın yanları on kollu yıldızın geçme kompozisyonu ile bezenmiştir. Geçmeler arasında kalan geometrik parçalar sedef ve abanoz, konturları ise ahşap ve tel

kakmalıdır. Merkezdeki sedef yıldızın içi ince altın kakmalı dal ve çiçeklerle süslüdür. Geometrik geçmeli motiflerin çevresini kuşatan bordür de alttaki bordürlere benzer. Kapak pervazını fildişi ve abanoz kakmalarla yazılmış bir kûfî besmele kuşağı çevreler. Kubbe şeklindeki kapağın altıgen kasnağı altıgen ve yıldızlardan oluşan bir mozaik kompozisyonla kaplanmıştır. Kubbenin üzeri konturlar içinde sedef, fildişi ve abanoz kullanılarak yapılmış baklava desenli kakmalarla süslenmiştir. En üstte abanoz ve fildişinin dönüşümlü

kullanıldığı torna işi bir tepelik yer alır. XVI. yüzyıldan günümüze ulaşan sedefkârlık ürünü önemli bir eser de IV. Murad'ın Bağdat Seferi sırasında kullandığı tahttır (TSM, Envanter nr. 2/2879; resim için bk. KAKMACILIK). Tahtın arkalığının ortasındaki iri madalyon tamamen sedef kakmadır. Taht üzerindeki bazı motifler Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan (Envanter nr. 33) bir rahlenin motifleriyle benzerlik arzeder. 990 (1582) tarihli Surnâme-i Hümâyun'da esnaf arasındaki kutucu ve sandıkçıların resimlerinde sedefkârlık örnekleri görülmektedir (İntizâmî, s. 93). Arşiv belgelerinde Kanûnî Sultan Süleyman'a gelen hediyeler arasında Hüseyin Usta tarafından sunulan bir sedef makta, iki küçük fususkârî el sandığı ve bir fildişi kutudan söz edilmektedir.

XVII. yüzyıl başlarında sedef işi ürünler artık belli bir standarda ulaşmış olmalıdır ki 1640 tarihli narh defterinde "Bahâ-yi Âlât-ı Doğramacıyân" başlığı altında pîş-tahta, devât, âyine, buhurdan, nalın gibi sedefkârî eşya ve bunların fiyatları, ayrıca "Es'âr-i Kutuciyân" başlığı altında bu esnafın ürettiği üç boy değirmi bilezik kutusu, iğ kutusu, Eyyûbî işi büyük boy iskemle, münakkaş zenâne nalın, kûtâhâne nalın, hoşaf kaşığı gibi sedef süslemeli eşya sıralanmaktadır (Kütükoğlu, s. 207-210, 322, 323). Bu asırda yaşayan Evliya Çelebi esnâf-ı doğramacıyândan bahsederken, "Doğramacıbaşı yani sedefkârcıbaşı burada sâkin olur" diyerek iki mesleğin yakın ilişkisine değinmektedir. Evliya Çelebi ayrıca sedefkârcıyan esnafının 100 dükkânda 500 nefer olduğunu, pîrleri Şuayb-ı Hindî'nin belini Selmân-ı Pâk'in bağladığını ve öldüğünde onun Hindistan'da Serendil (Serendib [Seylan]) adasına gömüldüğünü söyler (Seyahatnâme, I, 296).

XVII. yüzyılın başlarında yetişen Dalgıç Ahmed ve Sultan Ahmed Camii ve Külliyesi'ni yapan Mehmed Ağa gibi mimarlar aynı zamanda birer

sedefkârdı. III. Mehmed'in türbesinin sedefli kapılarında ve Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde yer alan, bütün yüzeyi geometrik motifli sedef ve bağa kakmalarla bezenmiş sekizgen gövdeli ve kubbe kapaklı bir Kur'an mahfazasında (Envanter nr. 19) Dalgıç Ahmed imzası bulunmaktadır. Hassa Mimarları Ocağı'nda sedefkârlık ve mimarlığı yine bir sedefkâr olan ustası Mimar Sinan'dan öğrenen Mehmed Ağa daha çok Sedefkâr lakabıyla bilinir. Bu yüzyıldan kalma önemli sedefkârlık eserleri arasında Sultan Ahmed Camii ve Yenicami ile Topkapı Sarayı'nın çeşitli kapıları yer almaktadır. Aynı yüzyıldan kalma önemli bir eser de "arife tahtı" denilen I. Ahmed'in tahtıdır (TSM, Envanter nr. 2/1652). Sedefkâr Mehmed Ağa'nın eseri olarak kabul edilen cevizden tahtın arkalığının her iki yüzü ile kubbesinin iç ve dış kısmı saksıdan çıkan gül, karanfil, lâle, dal ve yaprak motifli sedef kakmalarla süslenmiş, sedeflerin üzerine altın yuvalar içerisinde irili ufaklı zümrüt, yakut, fîrûze ve zebercetler yerleştirilmiştir. Deniz Müzesi'nde bulunan ve üzerindeki "Sultan Mehmed Han Gazi" yazılarından III veya IV. Mehmed'e ait olduğu anlaşılan saltanat kayığının süslemeleriyle bu tahtın motifleri arasında benzerlikler vardır. XVII. yüzyıldan kalma eserler arasında bir dizi rahle de görülmektedir; bunların çoğu geometrik mozaik tezyinatlıdır. Bu üslûp XVIII. yüzyılda devam etmiştir. XIX. yüzyıla ait eserlerde ise mimaride görülen Batı etkisinin ahşaba yansımaları göze çarpar.

Kendisi de bir marangoz ve sedefkâr olan II. Abdülhamid, Yıldız Sarayı'nda bir atölye kurmuş ve burada sedef işi birçok eser yapılmıştır. Padişahın bu atölyeye aldığı Sedefkâr Vâsıf (Sedef) (ö. 1940) II. Meşrutiyet'in ilânına kadar burada kalmış ve 1936 yılında Güzel Sanatlar Akademisi'nin Türk Tezyinî Sanatları Şubesi Sedef Atölyesi'ne hoca tayin edilmiştir. Topkapı Sarayı'nda Hırka-i Saâdet Dairesi'nin kapısı onun eseridir. Osmanlılar faraştan cilt kapağına kadar pek çok eşyada sedef, bağa ve fildişini birlikte kullanmışlardır.

Sedefkârî eserler İstanbul, Şam, Kudüs veya Viyana işi gibi yapıldıkları yere göre isimlendirilir. Bunlar arasında bazı küçük üslûp farklılıkları vardır. Günümüzde sedef kakmalı kutu ve mobilya yapımında Şam, eski geleneğini devam ettirmektedir. Türkiye'de de Gaziantep yöresinde çeyiz sandığı ve kutu ağırlıklı sedef kakmacılığı eski usullerle yapılmaktadır. Tabii sedefin pahalı olması ve gittikçe daha zor bulunması sebebiyle onun

yerini suni sedef (nakro) almaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIII, 367; İntizâmî, 1582 Surnâme-i Hümâyun: Düğün Kitabı (haz. Nurhan Atasoy), İstanbul 1997, s. 93; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 65, 67, 87, 233, 266, 296, 301; A. Parrot, Nineveh and Babylon (trc. S. Gilbert - J. Emmons), London 1961, s. 145 vd., 230, 231, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, lv. 177-191, 317-331; Cevdet Çulpan, Rahleler, İstanbul 1968, s. 22, 24, 29, 30, 31, 34, 35, 36, lv. 14, 15, 16, 20-25, 26, 27, 33-36; Zeki Muhammed Hasan, Fünûnü'l-İslâm, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî),

s. 493 vd.; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlılarda Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri, İstanbul 1983, s. 207-210, 322, 323; Islam: Art and Architecture (ed. M. Hattstein - P. Delius), Cologne 2000, s. 48, 119, 156, 163, 289; Nazan Ölçer v.dğr., Türk ve İslam Eserleri Müzesi, İstanbul 2002, s. 196, 252-259, 284-289, 314, 319; Hilal Kazan, Arşiv Belgeleri Çerçevesinde XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı Sarayının Sanatı Himayesi (doktora tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 207, 208; Banu Mahir, "Osmanlı Ağaç İşçiliğinde Fildişi, Sedef, Bağa", P Sanat Kültür Antika, sy. 9, İstanbul 1998, s. 96 vd.; Z. Yeivin, "Ivory", EJd., IX, 1154-1155; A. Dietrich, "Ṣadaf", EI² (İng.), VIII, 707; Nebi Bozkurt, "Fildişi", DİA, XIII, 73, 74; Selçuk Mülayim, "Fildişi (Sanatta Fildişi)", a.e., XIII, 74, 75.

Nebi Bozkurt

SÉDILLOT, Jean-Jacques Emmanuel

(1777-1832)

Fransız şarkiyatçısı ve astronomi âlimi.

Paris yakınlarında Enghien-Montmorency'de doğdu. Öğrenimini Ecole Polytechnique ile Ecole des Langues Orientales'de (Institut National des Langues et Civilisations Orientales) tamamladı. 1795'te kurulan Ecole des Langues Orientales'in ilk öğrencilerinden oldu; burada Arapça, Farsça ve Türkçe öğrendi. Başarılı öğrenciliğiyle kısa zamanda dikkat çekti ve mezun olunca bu okulun sekreterliğine getirildi. Ayrıca söz konusu okulun Türk Dili Kürsüsü'nde başladığı Türkçe okutma görevini bu kürsünün 1816'da ekonomik sebeplerle kapatılmasına kadar on beş yıl boyunca sürdürdü.

Ecole Polytechnique'te aldığı mühendislik eğitimiyle Ecole des Langues Orientales'de aldığı dil eğitiminin bir araya gelmesi Sédillot'nun kariyerini belirledi. İki farklı formasyona sahip olan Sédillot, Boylam Dairesi (Bureau des longitudes) adıyla bilinen, Fransız gözlemevi bünyesinde yürütülen Doğu'da astronominin tarihi konulu program dahilinde kurulmuş araştırma biriminde görevlendirildi. Buradaki çalışmalarıyla dönemin meşhur astronomlarından J. B. Delambre ve Laplace'ın takdirlerini kazandı. 1808'de, Hasan b. Ali el-Merrâküşî'nin Câmiʿu'l-mebâdiʾ ve'l-ġāyât fî ʿilmi'l-mîḳāt'ının çevirisiyle Fransa'da bilim, tarih, edebiyat ve sanat dallarında Doğu dillerinden yapılmış çevirilere verilen çok saygın bir ödülün sahibi oldu. Bu çalışması, kendisiyle aynı kariyeri yapan ve eserin tercümesini tamamlayan oğlu Louis Amélie Sédillot tarafından Traité des instruments astronomiques des arabes composé au treizième siècle par Aboul Hhassan Ali de Maroc adıyla ve aslıyla birlikte yayımlandı (Paris 1834-1835). Ayrıca Ebü'l-Hasan İbn Yûnus, Uluğ Bey ve Abdurrahman Subhî'den yaptığı tercümelerle bu âlimlerin Batı'da tanınmasını sağladı. Fakat çalışmalarını neşretmek yerine astronom J. B. Delambre ile paylaştı ve Delambre bunları Histoire de l'astronomie du moyenâge adlı eserinde yayımladı (Paris 1819). Sédillot, Armand-Pierre Caussin de Perceval'in Le livre de la grande table hakémite başlığıyla kısmen Fransızca'ya çevirdiği

(Paris 1804) İbn Yûnus'un ez-Zîcü'l-Ḥâkimiyyü'l-kebîr adlı eserinin tamamını tercüme etti, ancak bunu da bastırmadı ve eser yine Delambre tarafından özetlenerek aynı kitap içinde neşredildi. Sédillot, gün ışığına çıkardığı bu eserle ve Fransızca'ya çevirdiği İbn Yûnus'un çağdaşı Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'ye ait ez-Zîcü'ş-şâmil ile, müslüman Doğu'nun daha X. yüzyılda modern trigonometrinin kural ve uygulamalarına vâkıf olduğunu ve Avrupa'da XVIII. yüzyılın ilk yarısında erişilen seviyeye yüzyıllar önce ulaştığını ortaya koydu. Daha sonra Uluğ Bey'in zîcinin orijinal gözlemlere dayandığını gösterdi ve ulaştığı sonuçlar Delambre'ın Histoire de l'astronomie du moyenâge'ında yayımlandı. Ayrıca İbnü'l-Heysem'e ait geometriyle ilgili Maḳāle fi'l maʿlûmât adlı bir risâleyi yayıma hazırladı; bu eser de Notice du traité des connus géometriques de Hassan ben Haithem adıyla 1834'te oğlu tarafından bastırıldı. Bunlardan başka matematik tarihi ve esasları açısından Doğu medeniyetiyle Grek medeniyetini karşılaştırdığı bir kitap hazırladı. Ölümünden sonra bu kitabı da oğlu Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les grecs et les orientaux başlığıyla neşretti (Paris 1845-1849). Sédillot, Doğu tarihi, Doğu'daki ilim geleneği ve bilim alanında Doğu'nun Batı'ya etkileriyle ilgili araştırmalar da yaptı, bunlar birçok ilim adamının çeşitli makalelerine konu oldu.

9 Ağustos 1832'de koleradan ölen Jean-Jacques Sédillot'nun çalışmalarının tamamı oğlu Louis-Amélie Sédillot tarafından Histoire des arabes adlı eserde toplanmıştır (Paris 1854). Arapça'ya Ali Mübârek tarafından Ḫulâṣatü târîḫi'l-ʿArab adıyla çevrilen bu kitapta (Kahire 1309) oğul Sédillot müslümanların Avrupa medeniyetine yaptığı katkıları ortaya koymakta ve genelde Doğu medeniyetinin daha yüksek olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, Histoire des orientalistes de l'Europe de XIIe an XIXe siècle, Paris 1868, I, 121-123, 132; Ebü'l-Kāsım Sehâb, Ferheng-i Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 315; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 169-170;

Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 237, 238; Inayatullah, “Amélie Sédillot”, JPHS, IX/1 (1964), s. 30, 31, 34.

Enes Kabakcı

SÉDILLOT, Louis Pierre Eugene Amélie

(1808-1875)

Fransız şarkiyatçısı ve matematik âlimi.

Paris’te doğdu. İlk matematik ve astronomi derslerini mesleğini devam ettirdiği babası Jean-Jacques Emmanuel Sédillot’dan aldı ve onun etkisiyle Doğu matematik ve astronomisi üzerinde yoğunlaştı. Bourbon, IV. Henri ve Saint-Louis kolejlerinde tarih okuttu. 1832’de Collège de France’ın ve o yıl ölen babasının yerine Ecole des Langues Orientales’in sekreteri oldu.

İlk çalışması babasının başlayıp kendisinin tamamladığı, Ebû Ali (Ebü’l-Hasan) el-Merrâküşî’nin Câmiʿu’l-mebâdiʾ ve’l-ġāyât adlı astronomiye dair eserinin Fransızca tercümesidir (Traité des instruments astronomiques des arabes compesé au treizième siècle par Aboul Hassan de Maroc, I-II, Paris 1834-1835). İbnü’l-Heysem’in Maḳāle fi’l-maʿlûmât adlı eserini de bu arada inceledi (“Notice du traité des connus d’Hassan ben-Haitem”, JA, XIII [1834], s. 435-458). Daha sonra Nouvelles recherches pour servir à l’histoire de l’astronomie chez les arabes (Paris 1836), Recherches nouvelles pour sevir à l’histoire des science mathématiques chez les orientaux (Paris 1837), Merrâküşî’nin eseri üzerine hazırladığı Mémoire sur les instruments astronomiques des arabes (Paris 1844) ve Mémoire sur les systèmes géographiques des grecs et des arabes (Paris 1842) adlı eserlerini yayımladı. Matériaux pour servir à l’histoire comparée des sciences mathématiques chez les grecs et les orientaux adlı kitabında (I-II, Paris 1845-1849) matematik bilimlerinin tarihini karşılaştırmak için derlediği belgeleri inceleyen Sédillot astronominin gelişim tarihini üç döneme ayırdı. Bunların birincisi Roma İmparatorluğu’nun parçalanmasıyla ortadan kalkan Grek ya da İskenderiye okulu, ikincisi VIII. yüzyıldan XV. yüzyıla kadar etkisini sürdüren Arap okulu, üçüncüsü Kopernicus ve Newton ile başlayan modern dönemdir. Sédillot,

daha sonra Uluğ Bey’in zîcine dair mukaddimesi olan ve en önemli eserlerinden birini teşkil eden Prolégomènes des tables astronomiques d’Oloug-beg adlı kitabını (I-II, Paris 1846-1853), ardından en ünlü eseri Histoire des arabes’ı (Paris 1854) yayımladı. Ali Paşa Mübârek’in Ḫulâṣatü târîḫi’l-ʿArab adıyla Arapça’ya çevirdiği (Kahire 1309) Histoire des arabes, müslümanların bilim ve sanat alanına yaptığı katkıları gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Ayrıca bu eserinde, XVI. yüzyılın ünlü astronomlarından Danimarkalı Tycho Brahé’nin çeşitleme veya değişim (variation) diye adlandırdığı ayın üçüncü eşitsizliğinin X. yüzyıl astronomlarından Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî tarafından bilindiğini ve Hipparchos’un (ö. m.ö. 120) bulduğu ekinoksların presesyonu (ılımların öncelimi) hareketinin astronomi tarihi açısından önemini gösterdi. 1865 yılında basılan Mémoire sur l’origine de nos chiffres adlı çalışmasında Araplar’ın Hint rakamı dediği rakamların aslında Roma rakamlarının abaküs sisteminde kullanılan kısaltmaları olduğunu ileri sürdü (çalışmalarının bir listesi için bk. Dugat, I, 132-139). Sédillot babasının sağlığında bastırmadığı bütün eserlerini de yayımlamıştır (bk. SÉDILLOT, Jean-Jacques Emmanuel).

Sédillot, müslümanların bilimsel faaliyetlerinin önemini vurgulayan ve bu anlamda Batı’da pek çok çalışmanın temelini oluşturan bir şarkiyatçıdır. Eserlerinde müslümanların sadece Antik Yunan’ın bilimsel ve felsefî kaynaklarını Arapça’ya çevirerek değil aynı zamanda bunlara yaptıkları katkılarla da bilime büyük hizmetler verdiğini ortaya koymuştur. Meselâ onların astronomide gök cisimlerinin hareketlerini, ekinoksların presesyonunu ve ekliptiğin eğimini daha dakik biçimde belirlediklerini, güneşin apoje hareketini ortaya çıkardıklarını ve ayın düzensiz hareketlerine ilişkin önemli bulgular elde ettiklerini göstermiş, Ortaçağ boyunca müslümanların bilime yaptıkları hizmetlerin ne derece büyük olduğunu kanıtlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Dugat, Histoire des orientalistes de l’Europe du XIIe au XIXe siècle, Paris 1868, I, 121-142; B. Boncompagni, Catalogo dei favori di L.-Am. Sédillot, Rome 1877; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 111-112; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, tür.yer.; R. Paret, The Study of Arabic and Islam at German Universities, Wiesbaden 1968, tür.yer.; G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981, tür.yer.; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 236-239; E. Bär, Bibliographie zur Deutschsprachigen Islamwissenschaft und Semitistik vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis Heute, Wiesbaden 1991-94, tür.yer.; The Jewish Discovery of Islam (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, tür.yer.; A Century of British Orientalists, 1902-2001 (ed. C. E. Bosworth), London 2001, tür.yer.; W. Behn, Concise Biographical Companion to Index Islamicus: An International Who’s Who in Islamic Studies from its Beginnings Down to the Twentieth Century, Leiden 2004, tür.yer.; Inayatullah, “Amélie Sédillot”, JPHS, IX/1 (1964), s. 30-35; el-Ḳāmûsü’l-İslâmî, III, 592.

Yavuz Unat

SEFÂKUS ULUCAMİİ

IX. yüzyılda Tunus’un Sefâkus şehrinde inşa edilen cami.

Ağlebîler döneminde Kadı Ali b. Sâlim el-Cibinyânî tarafından 235’te (849) yaptırılan cami Zîrîler devrinde 370 (980) ile 388 (998) yıllarında tamir edilmiş, XI. yüzyılda İbn Yemlûl el-Bergavâtî tarafından minaresi yenilenmiş ve Osmanlı döneminde 1172’de (1758) genişletilmiştir. İlk yapı, zemini düzgün taşla döşenmiş revaklı bir iç avlu ile bunun güneydoğu yönüne eklenen ibadet mekânından meydana geliyordu. Güneybatısına boydan boya eklenen bölümle yapı yaklaşık revaklı avlusu ve harimi kadar genişletilmiş, böylece caminin iç mekân genişliği bugün 47 × 40 metreyi bulmuştur. Mihrap yönünde Tunus camilerinde sıkça rastlanan dıştan girişi olmakla beraber bir kapı ile harime de bağlanan, görevlilere ait birimler yer almıştır. Kuzeybatı cephesinin ortasında minare bulunmaktadır. Şehrin eski kesimindeki dar sokaklar arasında düz bir blok şeklinde temiz bir taş işçiliğine sahip cami, sade dış cepheleri yanında kademeler halinde yükselen kare gövdeli minaresiyle dikkati çekmektedir. Sekiz kapıdan girilen cami batı köşesindeki kademelenme sebebiyle düzgün bir dikdörtgen plan göstermemektedir. Caminin ilk bölümü dört yönden revaklarla çevrilmiş avlu ile buna bitişik harim kısmından oluşmaktadır. Burada harim, at nalı kemerlerle birbirine bağlanan yirmi beş sütun ve avlu yönünde farklı kesitlerde sekiz pâye ile taşınan çapraz tonozlarla örtülmektedir. Orta eksenin avluya açılan ucu ile mihrap önü birer kubbe ile örtülmüştür. Avludan harime geçiş günümüzde revakların gerisindeki ahşap kapılardan sağlanmaktadır.

Osmanlı hâkimiyeti sırasında güneybatı duvarı kaldırılarak harim ve avlu boyunca genişletilen camide duvardan çıkıntılı pâyeler, kırk dört sütun ve ortada “T” kesitli üç pâye ile taşınan ek bölümün üzeri at nalı kemerlere oturan çapraz tonozlarla kapatılmıştır. İlk yapının hariminden bu eklenen bölüme açılan kemerli açıklıklar beş sıra halinde yan yana üçer sütunlu taşıyıcılara sahiptir. Mihrap önü kubbesinin kasnağı ile duvarların üst bölümüne açılan az sayıdaki düz atkılı pencerelerden ışık alan iç mekân oldukça karanlıktır. Caminin hariminde duvarlarda ve üst örtüde süsleme

unsuru yoktur. Harimde 60 cm. genişliğindeki kare kaideler üzerine oturan mermer sütunların değişik başlıkları ve yükseklikleri bunların farklı dönemlere ait olduğunu gösterir. Roma ve Bizans yapılarından devşirilen farklı boylardaki sütun başlıklarında iri kıvrımlı yapraklar, delikli kenger yaprakları ve kenarlarında volütlerin yer aldığı kompozit (karma) örneklerin yanı sıra Osmanlı döneminde Tunus yapılarında kullanılan yanları hafif iç bükey, ortası yüzeyden taşkın küçük yaprak şeklinde düzenlenmiş şekillere de rastlanmaktadır. Başlıkların üzerinde yine bölgenin diğer yapılarındaki gibi yüksek tutulan

bir impost (ikinci bir başlık veya başlık üzerindeki yastık taşı) bölümünden sonra üst örtüye geçilmektedir. Kemerler birbirine demir gergilerle bağlanmaktadır.

Caminin kıble duvarında iki mihrap bulunmaktadır. Bunlardan doğudaki ilk yapıya ait olup 2,20 m. genişliğinde ve 1,10 m. derinliğinde, at nalı kemerli oldukça sade bir niş şeklindedir. Caminin büyütülmesi sırasında eklenen sağdaki diğer mihrap ise 1,70 m. eninde ve 1 m. derinliğinde olup zengin süslemeleriyle dikkat çeker. Yanlardaki sütunçeler üzerinde yükselen at nalı kemerli mihrabın kemer alınlıkları ve bunun üst kısmı stilize bitki kompozisyonlarından oluşan çinilerle kaplanmıştır. Sarı ve bordo renklerle boyanan, uçları yarım daire kaz ayağı motifleriyle süslenen kavsaranın alt bölümünde kûfî hatlı tamir kitâbesinde 1172 (1758) tarihi okunmaktadır. Bunun alt bölümü içleri boş bırakılmış ince uzun nişlerle doldurulmuştur. Orta bölümdeki pâyelerden birine yaslanmış olan ahşap vaaz kürsüsü sarı, yeşil, mavi ve kırmızı renklerde kalem işiyle bezelidir.

Caminin en fazla ilgi çeken yerlerinden biri kuzeydoğu cephesidir. X. yüzyıldaki tamirler sırasında şekillendiği tahmin edilen bu cephe, düz atkılı kapıları üstten çevreleyen kademeli at nalı kemerlerle bunların arasında yine at nalı kemerli pencere ve nişlerden meydana gelmektedir. Kapıların üstünde boş bırakılmış alınlıkları kuşatan kemerlerden en dıştakiler ve pencere kemerleri küçük kare çıkmalarla belirlenen konsollarla sınırlandırılmıştır. Kapı açıklıklarının üzerinde, kemer içlerinde ve bunların arasındaki yüzeyler, çoğu okunamayacak haldeki kitâbelerle stilize bitki kompozisyonlarından oluşan devşirme malzemeyle süslenmiştir. Dışa düz atkılı kapı ve pencerelerle açılan caminin diğer cephelerinde ise düzensiz

biçimde yerleştirilmiş devşirme malzemeler mevcuttur.

XI. yüzyıldaki yenileme ile günümüze ulaşan ve avlunun batı revakları içine açılan sade bir kapıdan geçilen 7,5 m. genişliğindeki minare kare gövdelidir. Revakların çatısı üzerinde üç kademe halinde daralarak yükselen minare kesme taş malzeme ile yapılmış, yüksek tutulan gövdenin kıble yönüne dilimli at nalı kemerli iki pencere açılmıştır. Üstte farklı düzenlenmiş bordürler yer almaktadır. Aradaki kûfî karakterli bir yazı kuşağından sonra küçük dendanlardan oluşan bir süsleme gövdeyi taçlandırmıştır. Gövdenin üzerinde yine üst bölümü benzer şekilde düzenlenmiş olan ve kısa tutulmuş petek, daha sonra dört yöne at nalı kemerlerle açılan ve sembolik küçük bir kubbe ile son bulan şerefe bulunmaktadır.

Sütun ya da ayakların taşıdığı at nalı kemerlerin üstündeki kubbe ve tonozlardan oluşan üst örtüye sahip çok birimli planı ile Sefâkus Ulucamii'nde Tunus'taki camilerde sıkça kullanılan bir düzenleme görülmektedir. Özellikle mihrap bölümüyle avluya bakan köşenin üzerinin kubbe ile örtülmesi ve avluya açılan revakların kemer aralıklarının kapı şeklinde düzenlenmesi daha önce Kayrevan'daki Sîdî Ukbe ve Zeytûne camilerinde görülmektedir. Genel düzenlemesi ile Sîdî Ukbe Camii minaresine benzeyen Sefâkus Ulucamii'nin minaresinin gövde ve petek bölümündeki kûfî yazı ve süslemeler Kusûrüssaf'ta bulunan Sîdî Ali Mahcûb Zâviyesi'nin (XVIII. yüzyılın ikinci yarısı) minaresinde de aynen uygulanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Slimane Mostafa Zbiss, Monuments musulmans d'époque Hüsseynite en Tunisie, Tunis 1955, s. 12; a.mlf., Les coupoles tunisiennes dans leur évolution, Tunis 1959, s. 78; a.mlf., A travers les monuments musulmans de Tunisie, Tunis 1963, tür.yer.; a.mlf., "el-Mehârîb fi'l-imâreti'd-dîniyye bi'l-Maġribi'l-İslâmî II-III", el-Hidâye, sy. 1, Tunus 1984, s. 57; G. Marçais - L. Golvin, La grande mosquée de Sfax, Tunis 1960; L. Golvin - D. Hill,

Islamic Architecture in Nort Africa, London 1976, s. 105; G. Marçais, “Sfâkes”, İA, X, 549-550; Les mosquées de Tunisie, Tunis 1973, s. 123; A. Papadopoulo, l’Islam et l’art musulman, Paris 1976, s. 503; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1978, s. 220; S. Santelli, Medinas: Traditional Architecture of Tunisia (trc. K. Hilton), Tunis 1992; Kadir Pektaş, Tunus’ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 234-235.

Kadir Pektaş

SEFÂKUSÎ

(السفاقسي)

Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâkusî (ö. 742/1342)

Tefsir ve nahiv âlimi.

Zehebî'nin kendisinden işittiğine göre 698 (1298-99) yılı başlarında doğdu. Bu tarih 697 olarak da zikredilmiştir. Nisbesinden anlaşılacağı üzere doğum yerinin Tunus'un güneyinde yer alan Sefâkus olması ihtimal dahilinde olup Mağribî nisbesiyle de anılmıştır. Bazı eski ve yeni kaynaklarda Sefâkus kelimesinin ilk harfi "sâd" ile yazılıyorsa da Safedî kelimenin "sîn" ile (السفاقسي) yazılacağını belirtmiştir. Sefâkusî, Cezayir'deki Bicâye'ye giderek Ebû Ali Nâsırüddin Mansûr b. Ahmed ez-Zevâvî'den ders aldı. Ardından hac maksadıyla çıktığı seyahat esnasında Kahire'de Ebû Hayyân el-Endelüsî ve diğer bazı âlimlerin derslerine katıldı. Bu tahsil döneminin hacdan sonra gerçekleşmiş olması da muhtemeldir. 738 (1337-38) yılında kardeşi Şemseddin Muhammed'le birlikte Dımaşk'a gitti ve orada Zeyneb bint Kemâl, Ebû Bekir b. Muhammed b. Anter es-Sülemî, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî ve Zehebî gibi âlimlerin derslerini dinledi. Fezâil ve i'râbü'l-Kur'ân alanlarında ihtisas kazandı. Fıkıh ilmiyle de ilgilenen ve Mâlikî mezhebine göre fetva veren Sefâkusî

18 Zilkade 742 (25 Nisan 1342) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Bâbünnasr Kabristanı'na defnedildi. Bu tarih 743 olarak da kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. el-Mücîd fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-mecîd. Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin el-Baḥrü'l-muḥîṭ adlı tefsirindeki i'râbü'l-Kur'ân'la iligili bilgilerin tefsire dair açıklamalardan ayıklanarak bir araya getirilmesiyle oluşturulan bir eserdir. Burhâneddin İbn Ferhûn, kitabın Sefâkusî'nin kardeşi Şemseddin Muhammed'in iştirakiyle telif edildiğini söylüyorsa da (ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 279) Tinbüktî bu bilgiye güvenilemeyeceğini, i'râbü'l-Kur'ân konusunda Ebû Hayyân'nın kaynaklarda zikredilen iki

talebesinden birinin Sefâkusî, diğerinin Semîn diye bilinen Şehâbeddin Ahmed b. Abdüddâim el-Halebî olduğunu, Semîn'in aynı konuda el-Maṣûn (ed-Dürrü'l-maṣûn fî ʿilmi'l-kitâbi'l-mübîn, Beyrut 1402/1982) diye adlandırdığı, Sefâkusî'nin eserinden daha geniş bir çalışmasının bulunduğunu belirtmiş, dolayısıyla i'râbü'l-Kur'ân'a dair çalışma yapan diğer âlimle Semîn'in anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir (Neylü'l-ibtihâc, s. 43). Sefâkusî başka kaynaklardan ve özellikle Ebü'l-Bekā el-Ukberî ile Mekkî b. Ebû Tâlib gibi âlimlerin eserlerinden istifade ederek Kur'an'da i'rab çalışmalarına zenginlik katmış, gerekli nakillerden sonra yaptığı açıklamalarla eserini genişletmiş, bu arada kıraat meselelerini ele alıp zikrettiği çeşitli vecihleri sahiplerine nisbet etmiş ve Kur'an'ın tamamının i'rabıyla ilgili önemli bilgiler ortaya koymuştur. Çeşitli kütüphanelerde elliden fazla yazma nüshası bulunan ve Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülazîz el-Hamrûnî tarafından İḫtiṣâru İʿrâbi'l-Ḳurʾân adıyla kısaltılan eseri (Brockelmann, II, 350; el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 389) Mûsâ Muhammed Zenîn yayımlamıştır (bk. bibl.). İbn Nâsırüddin'e nisbet edilen Muḫtaṣaru İʿrâbi'l-Ḳurʾân li's-Sefâḳusî adlı eser de Sefâkusî'nin bu kitabının bir başka muhtasarı olmalıdır (DİA, XX, 228). 2. et-Tuḥfetü'l-vefiyye bi-meʿânî ḥurûfi'l-ʿArabiyye. İki bölüm halinde düzenlenen nahivle ilgili bir risâle olup birinci bölümde harfler kendilerinden sonra gelen kelime veya cümle üzerinde amel edip etmemeleri açısından (cer harfleri, cezmedenler, nasbedenler gibi) ele alınmış, ikinci bölümde taşıdıkları isimler bakımından (atıf, nidâ, istifham, istisna harfleri gibi) incelenmiş, konular açıklanırken âyet ve şiirlerden bolca örnek verilmiştir (nşr. Sâlih b. Hüseyin el-Âid, bk. bibl.). 3. Şerḥu'l-Muḫtaṣar. İbnü'l-Hâcib'in fürû-ı fıkha dair el-Muḫtaṣarü'l-ferʿî adlı eserinin şerhidir. 4. Aḥkâmü'l-Ḳurʾân. Kaynaklarda zikredilmeyen eserin 758 (1357) yılında istinsah edilmiş bir nüshasının el-Haremü'n-Nebevî'de (nr. 228) bulunduğu belirtilmiştir (el-Fihrisü'ş-şâmil, I, 387). 5. er-Ravżü'l-erîc fî mesʾeleti'ṣ-ṣıhrîc. Satın alındıktan sonra içinde üzeri kapalı büyük bir havuzun bulunduğu tesbit edilen araziyle ilgili olarak sorulan bir soru üzerine kaleme alındığı anlaşılan risâlede müellif Mâlikî fakihlerine muhalefet etmiştir. 6. İsmâʿu'l-müʾeẕẕinîn ḫalfe'l-imâm (son iki eser için bk. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 42).

BİBLİYOGRAFYA

Sefâkusî, el-Mücîd fî iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-mecîd (nşr. Mûsâ M. Zenîn), Trablus 1401, neşredenin girişi, s. 17-31; a.mlf., et-Tuḥfetü'l-vefiyye bi-meʿânî ḥurûfi'l-ʿArabiyye (nşr. Sâlih b. Hüseyin el-Âid, Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 19 [Riyad 1418/1997] içinde), s. 209-293; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ bi'l-muḥaddis̱în (nşr. M. el-Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 64; Safedî, el-Vâfî, VI, 138-139; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, I, 279-280; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 55; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 425; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 42-45; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 209; Brockelmann, GAL Suppl., II, 350; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1989, I, 387-389; M. Yaşar Kandemir, "İbn Nâsırüddin", DİA, XX, 228; Muhammed Mev'id, "es-Sefâḳusî", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 891-892.

Tayyar Altıkulaç

SEFÂRET

(bk. ELÇİ).

SEFÂRETNÂME

(سفارتنامه)

Yabancı ülkelere gönderilen elçilik heyeti raporları.

Devleti temsilen yabancı ülkelere gönderilen elçilere verilen sefîr (çoğulu süferâ) adı eski bir kullanımdır (Halîl b. Ahmed, VII, 247). Arapça'da ilk dönemlerde elçiler veya elçilik heyetlerinin kendi görevleriyle ilgili hazırladıkları resmî raporları yahut diğer bilgi ve izlenimlerini içeren eserler için özel bir ad kullanılmadığı, bunların seyahatnâme türü içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Modern zamanlarda seyahatnâme literatürü karşılığında edebü'r-rihle, edebü'r-rahalât, elçilikle ilgili yolculuklara da er-rihletü's-sifâriyye denilmiştir.

Hz. Peygamber'in yabancı hükümdarlara gönderdiği elçilerin başlarından geçen olaylarla ilgili kendisine bilgi sundukları şüphesizdir. Ayrıca henüz merkezî devletin bünyesine girmemiş kabile temsilcilerinin onları yollayan kabile reislerine sözlü olarak bilgi verdiklerinde şüphe yoktur. Bu olaylarla ilgili bilgiler İslâm tarih ve hadis kaynaklarında yer almakla birlikte bunlar bir rapor gibi kaleme alınmış belgeler değildir. Daha sonraları yabancı ülkelere gönderilen elçilerin yola çıkışlarından başlayarak gittikleri yerlerde şahit oldukları olaylar, geçtikleri bölgelerin coğrafyası ve insanları hakkında gözlemleri, yaptıkları görüşmeler ve siyasî hadiselerle ilgili verdikleri yazılı bilgiler geniş anlamda sefâret-nâme diye anılmıştır. Bu terim, Osmanlı tarihinin belli bir döneminden sonraki resmî elçilik raporlarıyla alâkalı olarak özel bir anlam kazanmışsa da bu uygulamanın daha öncelere uzanan bir geçmişinin bulunduğu ve sadece Osmanlılar'a münhasır olmadığı anlaşılmaktadır.

Endülüs Emevî Hükümdarı II. Abdurrahman tarafından 208 (824) yılında Normanlar'a elçi olarak gönderilen şair Yahyâ b. Hakem el-Gazzâl el-Bekrî onların âdetleri, kral ve kraliçesiyle ilgili izlenimlerini anlatmış, İbrâhim b. Ya'kūb et-Turtûşî adlı bir yahudi 289'da (902) Kurtuba (Cordoba) hükümdarının elçisi sıfatıyla Alman İmparatoru Otto'yu ziyaret edip Alman

ve Slav topraklarına dair gözlem ve izlenimleri hakkında bazı bilgiler vermiştir. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh tarafından İdil (İtil) Bulgar Hükümdarı Almış Han'a yollanan heyet içinde yer alan İbn Fadlân'ın seyahatnâmesi, kısmen de olsa İslâm tarihinde sefâretnâme türü eserlerin ilk örnekleri arasında sayılabilir. Bir saray görevlisi olan ve 331'de (943) Buhara Sâmânî emîrinin kızını krallarına istemek üzere gelen Çin heyetini ülkelerine götürmesi için Nasr b. Ahmed tarafından rehber tayin edilen Ebû Dülef Mis'ar b. Mühelhil'in seyahatlerini anlattığı, risâleler şeklinde kaleme alınmış rihleleri de (DİA, XXX, 176-177) bu türden saymak mümkündür.

Bazı Avrupalı krallarla elçilik münasebetleri bulunan Timurlular'ın Çinliler'le daha sıkı ilişkileri olmuş, karşılıklı gönderilen elçiler aradaki ihtilâfları gidermek ve ticarî ilişkileri geliştirmek gibi görevler üstlenmiştir. 1419 veya 1420'de Şâhruh'un Ming hânedanının hüküm sürdüğü Pekin'e gönderdiği elçilik heyeti içinde yer alan Gıyâseddin Muhammed Nakkāş-ı Tebrîzî yolculuk sırasında ve orada gördükleriyle ilgili izlenimlerini kaleme almıştır. Eseri

ʿAcâʾibü'l-leṭâʾif (Sefernâme-i Çîn, Ḫıṭây-nâme) adıyla tanınmaktadır. Gıyâseddin'in raporu, Herat'tan Pekin'e kadar olan yolculuğunu ve Pekin'de gördüklerini anlattığı iki bölümden oluşmaktadır. Gıyâseddin'in eserinin Şeyhülislâm Çelebizâde Âsım Efendi tarafından 1140 (1727-28) yılında yapılan tercümesini Ali Emîrî Efendi yayımlamıştır (İstanbul 1331). Bu eserle, Şâhruh döneminde Çin'den Herat'a elçi olarak gelen Ch'en Ch'eng'in elçilik raporu Gülçin Çandarlıoğlu tarafından değerlendirmeler ve notlarla birlikte neşredilmiştir (bk. bibl.). XVI. yüzyıl başlarında Çin'e giden Ali Ekber'in önce Yavuz Sultan Selim'e, ardından Kanûnî Sultan Süleyman'a sunduğu Ḫıṭâynâme adlı eserinde Gıyâseddin Nakkāş'ın yazdıklarından yararlandığı tahmin edilmektedir (DİA, XVII, 404-405). Zeki Velidi Togan'ın Tarihte Usûl (s. 246 vd.) adlı kitabında "Türk Tarihiyle İlgisi Olan Seyahat Kitapları" başlığı altında zikrettiği kaynakların bir kısmı elçilik raporlarıyla ilgili olup sefâretnâme türünde eserlerdir.

Fas Sa'dîler Sultanı Zeydân b. Ahmed el-Mansûr'un tercümanı Ahmed b. Kāsım el-Hacerî el-Endelüsî 1018-1020 (1609-1611) yılları arasında, Endülüs'ten çıkarılan Moriskolar'la ilgili olarak Fransa ve Hollanda'ya

elçilik sıfatıyla seyahati esnasındaki izlenimlerini ve yaptığı dinî muhtevalı tartışmaları Nâṣırü'd-dîn ʿale'l-ḳavmi'l-kâfirîn, Fas Alevî (Filâlî) Sultanı Mevlây İsmâil'in, 1102'de (1690-91) İspanyollar'a esir düşen müslümanların serbest bırakılması ve diğer bazı konular için İspanya Kralı II. Carlos'a elçi olarak gönderdiği Vezir Muhammed b. Abdülvehhâb el-Gassânî bu seyahat izlenimlerini Riḥletü'l-vezîr fi'ftikâki'l-esîr, Fas Filâlî Sultanı III. Mevlây Muhammed'in 1766'da İspanya'ya elçi sıfatıyla yolladığı Ahmed b. Mehdî el-Gazzâl siyasî müzakere ve izlenimlerini Netîcetü'l-ictihâd fi'l-mühâdene ve'l-cihâd adıyla kaleme almıştır. Yine III. Mevlây Muhammed'in 1779'da İspanya Kralı III. Carlos'a aralarındaki antlaşmayı yenilemek ve müslüman esirleri kurtarmak için gönderdiği Vezir İbn Osman el-Miknâsî bu izlenimlerini el-İksîr fî fekâki'l-esîr, 1782'de Malta ve Napoli'ye müslüman esirleri kurtarmak için yaptığı elçilik izlenimlerini el-Bedrü's-sâfir fi'ftikâki'l-üsârâ min yedi'l-ʿadüvvi'l-kâfir ve 1785-1788 yılları arasında önce İstanbul'a elçilik, ardından Haremeyn'e hac için yaptığı seyahatin izlenimlerini İḥrâzü'l-muʿallâ ve'r-raḳīb fî ḥacci Beytillâhi'l-ḥarâm ve ziyâreti'l-Ḳudsi'ş-şerîf ve'l-Ḫalîl ve't-teberrük bi-ḳabri'l-Ḥabîb adlı eserlerinde toplamıştır. IV. Mevlây Muhammed'in Napolyon'a elçilik göreviyle yolladığı, İbn İdrîs diye tanınan İdrîs b. Muhammed el-Amrâvî izlenimlerini Tuḥfetü'l-meliki'l-ʿazîz bi-memleketi Bârîz, İngiltere Kraliçesi Victoria'ya gönderdiği heyetin başkanı Abdurrahman el-Fâsî de er-Riḥletü'l-İbrîziyye ile'd-diyâri'l-İncilîziyye adıyla kaleme almıştır (ayrıca bk. ELÇİ; SEYAHATNÂME).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitabü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/ 1988, VII, 247; Clavijo, Timur Devrinde Kadis'ten Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 2007, s. 16, 17; İbn Osman el-Miknâsî, el-İksîr fî fekâki'l-esîr (nşr. Muhammed el-Fâsî), Rabat 1965, neşredenin girişi, s. c-s; Ramazan Şeşen, İbn Fazlan Seyahatnâmesi, İstanbul 1975, s. 9-10, 11; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 343, 375; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1981, s. 246, 247, 248, 249, 250, 251 vd.; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 198, 260; VIII, 143; Gülçin

Çandarlıoğlu, Orta Asya'da Timurîler, Çin'de Ming Münasebetleri, Ch'en Ch'eng Elçilik Raporu, İstanbul 1995, s. 12, 13, 25 vd., 47 vd., 75 vd.; Melîke ez-Zâhidî, "er-Riḥletü's-Sifâriyye el-Maġribiyye ilâ Evrûbbâ kitâb 'el-Bedrü's-sâfir' nümûẕecen", er-Riḥle beyne'ş-şarḳ ve'l-ġarb (nşr. Muhammed Hamâm), Dârülbeyzâ 2003, s. 159 vd.; Pakalın, III, 138-139; Ahmet Taşağıl, "Hıtâynâme", DİA, XVII, 404-405; Aliyev Salih Muhammedoğlu, "İbn Fadlân", a.e., XIX, 477-479; İnci Koçak, "Mis'ar b. Mühelhil", a.e., XXX, 176-177.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar'da.

Osmanlılar'da elçilik heyetlerini belirtmek için kullanılan sefâret tabiri, aynı zamanda bu heyetin başında yer alan elçinin / sefirin faaliyetleriyle ilgili olarak tuttuğu raporları da tanımlayarak sefâretnâme teriminin oluşmasını sağlamıştır. İlk dönemlerden itibaren ve daha yaygın biçimde sefir yerine elçi kelimesi kullanılmakla beraber bunların raporları sefâretnâme diye anılmıştır. Sefâretnâme tanzimi yalnız Osmanlılar'a ait bir husus olmayıp devletlerin başka hükümetler katına kalıcı veya geçici olmak üzere gönderdikleri elçilerin dönüşlerinin ardından birer rapor sunmaları örneklenebilen bir olgudur. Meselâ Emevîler döneminde Bizans'a yollanan elçiler dönüşlerinde halifeye temasları hakkında sözlü bilgi verirlerdi. Sefâretle ilgili bilgilendirmeler daha sonra bizzat elçinin kendisi veya bir başkası tarafından yazılı hale getirilirdi (Kaplony, s. 385, 399). Osmanlılar'daki uygulamayı özgün kılan husus, dış ilişkilerde diğer Avrupa devletlerinde olduğu gibi dâimî elçiliklerin çok geç açılması (1792), dolayısıyla olağan üstü durumlar sebebiyle gönderilen elçilerin (merasim elçileri) raporlarının kendine has bir tür ve kaynak oluşturmasıdır. Sefâretnâmeler bu anlamda, çeşitli merkezlerde görev yapan Venedik elçilerinin sefâret hizmetleri sonunda senato huzurunda okudukları raporlara benzetilmiştir. Bu kıyaslamaya rağmen Osmanlı sefâretnâmelerinin siyasî içerik yönünden genelde kaynak değerleri düşüktür, dâimî elçilik bulundurulmaması sebebiyle Venedik raporlarına oranla sayıları da pek azdır. Sefâretnâmeler, edebî tür olarak seyahatnâme ve hâtıratla siyasî takrir (rapor) özelliklerini değişkenlik göstererek bünyesinde barındırır. Nitekim Franz Taeschner, Osmanlı edebiyatıyla ilgili

değerlendirmesinde bunları siyasî olduğu kadar seyahat literatürü şeklinde de kabul eder (HOr., V/ 1 [1963], s. 331). Dolayısıyla İstanbul'dan ayrılıştan geri dönüşe kadar geçilen yerler, konaklanan menziller, varılan yerleşim birimleri ve buralardaki halkın tanıtılması seyahatnâme, bizzat yaşanmış olma hali ise hâtırat tanımlamasına haklılık verir. Ancak neticede bütün bu notlar, belirli bir resmî görevle gönderilmiş olan bir elçinin dönüşünde hükümetine sunduğu resmî takrir olma özelliğini ikinci plana atmaz ve sefâretnâmelerin yalnızca bu anlamda tanımlanmasını kaçınılmaz kılar.

Gerçekten sefâretnâmelerin çoğu, gidilen ülkelerdeki devlet adamlarıyla yapılan resmî görüşmeleri aksettirmemiş olmasından ötürü genelde siyasî içerik yönünden doyurucu olmamakla beraber elçilerin gizlilik derecesi bulunan bu gibi hususları ayrı takrirler halinde takdim ettikleri bilinmektedir. Buna rağmen birçoklarında elçilerin herhangi bir siyasî görüşme sürdürdüğüne dair bir işaret ve buna yol açacak bir vesile yer almamaktadır. Yeni padişahın tahta çıkışını bildirme, baş sağlığı ve kutlama vesilesiyle gidip gelmeler bu anlamdadır ve bu nâfile teşrifat önemli ağırlama masraflarına yol açtığından muhatap devlet tarafından özellikle Osmanlılar'ın itibardan düştüğü dönemlerde gereksiz olarak algılanmıştır. Bu sebeple bazı hükümdarlar sefâret heyeti gönderilmesiyle ilgili başvuruları gönülsüzce kabul etmiş, bazı devletler ise aynı sebepten ötürü bu teklifi açıkça geri çevirmiştir. III. Osman'ın tahta çıkmasını bir elçilik heyetiyle İngiliz kralına bildirmek üzere Londra'ya sefâret heyeti göndermek istemesi onay bulmamış, Prusya Kralı Büyük Friedrich, Berlin'e gelen ilk Osmanlı elçisi olduğu halde Ahmed Resmî Efendi'yi (1763) isteyerek kabul etmemiştir (Beydilli, s. 80 vd.).

Âcil siyasî çözümler için genelde fevkalâde olarak küçük bir maiyetle teşrifatsız

ve hediyesiz elçilerin gönderilmesi tercih edilmiştir ve yüzyıllar boyu siyasî işler esas itibariyle bunlar eliyle sürdürülmüştür. Bunlara genelde XVII. yüzyıl öncesi dönemlerde "çavuş" denilmektedir. Çavuşlar da fevkalâde elçi sıfatıyla bu algılama içinde diplomatik konumları bakımından belirli bir protokola sahiptir. Hammer bunları "internuntius" diye anılan Avusturya elçilerine has sıfatla tanımlar. Venedik'le ilgili belgelerde bu anlamda

gönderilen Osmanlı elçileri “orator” (elçilik heyeti sözcüsü, müzakereci murahhas) diye nitelenir (Theunissen, s. 137). Bunların, taşıdıkları hükümdarın mektubunu yerine ulaştırmakla mükellef ulak anlamında “nâmeres” diye anılanları siyasî temaslarda bulunma ve bunları sürdürme yetkisine sahip değildir. Gönderilen ilk Osmanlı elçileri çavuş sıfatını taşımış ve “dergâh-ı âlî çavuşu” olarak anılmıştır. Koçi Bey risâlesinde bunları “umûrdîde ve maslahatgüzâr mülûk-i etrâfa elçiliğe kādir kimseler” şeklinde tarif etmektedir. Kelimenin yabancı dillerde “hofmarschall” (Sarây-ı Âmire mîrâhuru / saray nâzırı) olarak tercüme edilmiş olması konumlarının nasıl algılandığına işaret etmektedir (Karamuk, Ahmed Azmi Efendis, s. 113-114). Bunlar da dönüşlerinde genellikle sadece temasları ve sürdürdükleri görüşmeleri aksettiren takrir tanımlamasına uygun raporlar sunmuştur. Ancak bu raporlar ağırlıklı biçimde yalnızca siyasî gelişmeleri aksettirdiğinden bilinen anlamda sefâretnâmelerden büyük ölçüde ayrılır ve tarihçilere devletlerarası konuların irdelenmesi açısından önemli belge vazifesi görür. Bu türün mevcut en eski örneği Hacı Zağanos imzalı, muhtevasından hareketle Nisan 1495 olarak tarihlendirilmiş takrirdir (Karamuk, TTK Belleten, LVI/216 [1992] s. 391 vd.). Macar Kralı II. Vladislav nezdine Budin’e gönderilen Hacı Zağanos büyük ihtimalle II. Bayezid’in saray çavuşlarından biriydi. Bilinen diğer en eski tarihli takrirler XVI. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmektedir. Bunlardan Tâceddin imzalı olanı Uzun Hasan’a yollanmıştır. İki tanesi, asıl adı Erdelli Marcus Scherer olan ve Müslümanlığa geçtiğinde Hidayet adını alan elçinin imzasını taşımaktadır. Burada Portekiz elçisi Odoardo Cataneo’nun adının verilmekte olması tarihlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Odoardo 1544’te İstanbul’a gelmiş ve I. Ferdinand adına barış görüşmelerinde bulunmuştur (Unat, s. 44; Karamuk, Ahmed Azmi Efendis, s. 121-122).

Gönderilenlerin çokluğuna rağmen bilinen takrir ve sefâretnâmelerin sayısal azlığı, bunların zaman içinde kaybolmuş olabileceği ihtimali yanında her zaman yazılı olarak takdim edilmediği ve sözlü açıklamalarla yetinilmiş olması gerektiği var sayımına kuvvet katmaktadır. Nitekim 1384-1762 yılları arasında Venedik’e 178 elçi gönderildiği hesaplanmıştır. Bunların bir kısmının sıfatları belirtilmemiş olmakla beraber aralarından elli beş tanesi çavuş diye gösterilmiş olup içlerinde ulûfecibaşı, kâhya, sipahi oğlanı, kapıcıbaşı, subaşı, sipahi, tercüman, müteferrika, emin, doktor (Sokullu’nun adamı Salomon Eşkanazi), reis, hoca, çaşnigîr, bölükbaşı, silâhdar,

haznedar, dizdar, yeniçeri, kapıcı, yasakçı, ulak ve telhisçi gibi unvanlarla anılanlar vardır. Avusturya, Lehistan ve diğer ülkeler için de aynı şekilde göndermeler söz konusu olduğuna ve her birinin raporu olarak elde bu kadar belge mevcut bulunmadığına göre çeşitli münasebetlerle yollanan bu tür elçilerin dönüşlerinde hiç olmazsa sözlü bilgi verdiklerini kabul etmek gerekir. Bu hususlar dikkate alındığında sefâretnâmelerin klasik anlamda bilinen örneklerle kısıtlanması uygun olacaktır. Başta barış antlaşmalarının tasdikli metinlerinin mübadelesi sebebiyle olmak üzere merasim vesileleriyle (doğum, ölüm, cülûs) teâti edilen elçilerin ağır hediye ve masraflara yol açmış olarak dönüşlerinde takdim ettikleri sefâretnâmeler türünün en önemli ve klasikleşmiş standart örneklerini oluşturur. Kendi türüne göre genelde belirli bir tertibe (Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e senâ, padişaha dua, kimlik tesbiti, görev tanıtımı, menziller, varış, ağırlanış, ziyaretler, dönüş, hitam duası, tarih) sahip bulunan sefâretnâmeler belirlenmiş bölümleri, standart boyutları ile müstakil bir edebî eser türüne girer.

Klasik anlamdaki sefâretnâmelerin meydana çıkmasına yol açan kalabalık sefâret heyetlerinin hangi sebeplerden ötürü gönderildiği meselesi konuyla ilgili mevcut literatürde oldukça ihmal edilmiş bulunmaktadır. Büyük sefâret heyetlerinin yollanmasının devletler arası güç veya denge politikasının önemli bir göstergesi sayıldığı, dolayısıyla sefâretnâmelerin ortaya çıkış sebebini oluşturduğu açıktır. Bu anlamda ilk örneklerden biri olmak üzere 1562'de Frankfurt'a gönderilen İbrâhim Bey'in, 1535 ve 1549 yıllarında daha küçük heyetlerle Viyana'ya giden elçilik heyetlerinde olduğu gibi dönüşünde bir sefâretnâme takdim ettiğine dair bir kayıt mevcut değildir (Rudolph, s. 295 vd.). Klasik anlamda düzenlenmiş, metni elde bulunan en erken tarihli sefâretnâme 1665'te, bir yıl önce yapılan Vasvár (Eisenburg) Barış Antlaşması (10 Ağustos 1664) münasebetiyle iki devlet arasındaki dostluğun takviyesi ve hediye takdimi amacıyla 300 kişiden oluşan bir heyetle Viyana'ya gönderilen Kara Mehmed Paşa'ya aittir. 1606 Zitvatorok Antlaşması'nın mübadelesi için gelen Avusturya elçisi Adam von Herberstein geri dönmek üzere İstanbul'dan mukabil Türk elçisi Ahmed Kâhya ile beraber yola çıktığından (Kasım 1608) gelişinde mübadele edilmesi söz konusu olmamıştır (Nehring, s. 52). IV. Murad zamanında gelen Avusturya elçisi Hans Ludwig von Kuefstein ile Viyana'ya gönderilen Receb Paşa'nın resmî mübadelenin ilk örneğini

gerçekleştirdiklerine (28 Eylül 1628) dair verilen bilgi dahilinde (Teply, XX [1976], s. 19) Mehmed Paşa, ayrıca Avusturya

tarafından yollanan Kont Walter von Leslie ile ileride teşrifatı ve törensel standardı daha da kesinlik kazanacak olan mübadele merasimini gerçekleştirmiş olan ikinci elçi niteliği taşır. Bunun yanında İbrâhim Paşa'nın sefâretnâmesi vak'anüvis tarihlerine giren ilk sefâretnâmedir (Silâhdar, I, 403-409; Râşid, I, 120-125) ve daha sonraki Karlofça (1699), Pasarofça (1718), Belgrad (1739) barış antlaşmaları vesilesiyle gönderilen sefâret heyetleri için tertiplenen teşrifata da örnek teşkil etmiştir (Hammer, III, 580).

Aslında Vasvár Barış Antlaşması'nın tasdikli metni Kapıcıbaşı Yûsuf Ağa tarafından geniş bir maiyet eşliğinde 22 Ekim 1664'te daha önce Viyana'ya götürülmüş bulunuyordu (a.g.e., III, 562). Şimdiye kadar İstanbul'a tek taraflı olarak sefâret heyetleri gönderirken, artık padişah tarafından kendilerine de aynı şekilde itibar edildiğinin ve eşit bir statü içinde karşılık verilmekte olduğunun göstergesi olarak özellikle barış antlaşmaları sebebiyle büyük sefâret heyetleri yollanmasının temini Avusturya için önemli bir başarı sayılmıştır ve bu anlamda etkin bir propaganda vasıtası şeklinde kullanılmıştır. Bu hem kendi halkına hem de Avrupa efkârına karşı artık Türkler'e her yönden denk duruma geldiğinin delili olarak takdim edilmiştir. Avusturya'nın Osmanlı gücüyle her yönden eşit ve denk olduğunu tartışılmaz bir şekilde ortaya koyan Vasvár Barış Antlaşması bu anlamda ayrıca büyük önem taşımaktadır. Antlaşmanın 10. maddesinde, yapılan barışın ve aradaki dostluğun halka teselli ve sevinç kaynağı olmak üzere resmî sefâret heyetleri ve tasdiknâme sûretleri gönderilmesiyle takviye edilmesi ön görülmekteydi (Wagner, s. 441). İmparatorun elçisi 200.000 altın gulden (karakuruş) değerinde hediyeler takdim edecek, Osmanlı tarafından da resmî elçilik heyetiyle bunun kadar bir değerle mukabele edilecektir. Böylece Zitvatorok'un tek taraflı hediye takdimi iki taraflı hale getirilmekte ve iki hükümdar arasında Türkler'in bir türlü benimsemek istemedikleri eşitlik iddiası ve çekişmelerine son verilmekteydi. Avusturya, Raab'da Osmanlı ordusu karşısında kazandığı zafer sebebiyle (1 Ağustos 1664) artık kesin biçimde haraçgüzâr olma halinden çıktığını ve kayserin sultanın dengi olduğunu bütün Avrupa'ya göstermekte ve Zitvatorok'tan beri bu konularda süregelen tartışmaları

bitirmekteydi. Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa, Avusturya temsilcisi Simon Reniger ile sürdürdüğü görüşmelerde ortaya koyduğu sert tutumunu bir tarafa bırakmış, Zitvatorok örneğinde olduğu gibi bir defaya mahsusen yapılmasını talep ettiği ödemeden vazgeçmiş, gelecek hediyelere karşılık vermek üzere büyük bir elçilik heyeti gönderilmesini kabul etmiştir (a.g.e., s. 63, 433, 437).

Tarih itibariyle aslında bu gelişme Vasvár'dan çok daha önce yapılan Zitvatorok Antlaşması ile (11 Kasım 1606) başlamıştır. Zitvatorok yalnızca kayserle padişahı protokolde eşit hale getirmemekte, son defa yapılacak 200.000 guldenlik bir ödemeyle haracı da ortadan kaldırmakta ve ilk defa olmak üzere büyük bir elçilik heyetiyle antlaşma metninin mübadelesini öngörmekteydi. Ayrıca gönderilecek elçinin daha önce olduğu gibi çaşnigîr, ulak, çavuş gibi düşük rütbelerdeki saray hizmetkârları değil en aşağı sancak beyi seviyesindeki yüksek rütbelilerden oluşmasını kayıt altına almaktaydı (Bayerle, VI [1980], s. 19, 43). Barış antlaşması, Budin Beylerbeyi Kadızâde Ali Paşa'nın kâhyası Ahmed Kâhya ile ve 150 kişilik bir heyet halinde Prag'da bulunan Kayser II. Rudolf'a gönderilmiştir (1609). Böylece kamuoyunun gözlemine açık olarak klasik anlamda sefâret heyetleri yollanması ve sefâretnâmeler tanzimi dönemi ilk defa resmen başlamıştır. Ahmed Kâhya muhtemelen bir sefâretnâme düzenlenmiş olmakla beraber bu henüz ortaya çıkarılmamıştır. Zitvatorok'un yorumu ve uygulanmasından doğan yoğun problemler (Emecen, sy. 29 [2007], s. 87 vd.) uzun yıllar devam ettiğinden özellikle Avusturya tarafından yapılan itirazlara ve sürüp giden sürtüşmelere son vermiş olan ve büyük bir sefâret heyetiyle ilk defa olmak üzere önce Viyana'ya gelen Ahmed Kâhya emniyet altına alınan güzergâhı takiben şehre alayla girmiş, saraya yönelmek üzere geçtiği yollar halk tarafından doldurulmuştur. Ahmed Kâhya, kardeşini bertaraf ederek iktidarı ele geçirmiş olan Arşidük Matthias tarafından kabul edilmiş ve getirdiği nâme ve hediyeleri takdim etmiştir (26 Eylül 1609). Yalnızca kayser unvanına sahip olarak Prag'a çekilmiş bulunan II. Rudolf tarafından 12 Ekim'de aynı şekilde kabul görmüştür (Nehring, s. 195-196; Koch, II [1917-18], s. 308-311). Böylece Türk sefâret heyeti iki başşehre birden alayla girip hediyeler takdim etmek suretiyle Avusturya için büyük bir propaganda yapmış oluyordu.

Zitvatorok'tan sonra Viyana giderek kalabalıklaşan Osmanlı sefâret

heyetlerinin gösteri merkezi haline gelmiştir. Heyetlerin sergilediği ihtişam siyasî önemleriyle örtüşmese de bu, padişahın kendisini takdim edişinin bir göstergesi diye kabul edilmiştir. 1609'da Ahmed Kâhya 150 kişilik bir heyetle gelmişken 1665'te bu sayı 300'e çıkar. 1700'de İbrâhim Paşa heyeti 659 kişiden müteşekkildir. 1739'da Cânibî Ali Paşa 922 kişilik bir heyetle herkesi şaşırtır. 900 at, 170 katır ve 135 deve bu heyeti daha da ihtişamlı hale getirmekteydi. Bu tarihlerde gelen Avusturya ve Lehistan elçilik heyetlerinin de sayı itibariyle aşağı kalmadığı görülmektedir. Zitvatorok'u mübadele eden Herberstein heyeti 110 kişiydi (Nehring, s. 44). Karlofça Antlaşması'nı mübadele için gelen (Nisan 1700) Leh heyeti 600 kişiden fazlaydı, Avusturya heyeti ise 279 kişiden oluşmaktaydı (Zinkeisen, V, 222, 229).

Osmanlı Devleti için Viyana ile Venedik, uzun yıllar devam edecek olan siyasî ve askerî münasebetlerin muhatabı en önemli iki gücü teşkil etmekle birlikte Avusturya örneklemesine denk gelecek bir şekilde Venedik ile büyük sefâret heyetleri ve merasim sefirleri gönderilmesi ve mübadelesi, dolayısıyla sefâretnâmeler tanzimi söz konusu olmamıştır. Bunun hangi sebeplerden ötürü ihmal edildiği sorusuna belgelere dayanan bir cevap vermek oldukça zor görünmektedir. Gerçekten de en azından ortaya çıkış tarihi esas alınmak kaydıyla klasik anlamda mevcut ve sayıları elliyi aşan sefâretnâmeler arasında bir tek Venedik sefâretnâmesi bulmak mümkün değildir ve bu anlamda bir sefir yollandığına dair bilgi de yoktur. Yirmi yıl süren Girit savaşını sona erdiren barış antlaşması sebebiyle (1669), Karlofça ve Pasarofça gibi doğrudan savaş durumunu barışa çeviren vesilelerle, diğer muhatap devletlere benzer şekilde Venedik ile de sefâret heyetlerinin karşılıklı gidip geldiği konusunda bir işaret bulunmamaktadır. Bunun sebebi, muhtemelen Venedik'te devlet başkanlarının seçimle iş başına gelmesi ve devlet şekli itibariyle bir cumhur olması, dolayısıyla diğerleri gibi bir hânedana bağlı monarşik bir saltanat şeklinin bulunmamasıdır. Ağustos 1677'de Zinkeisen'e göre (Geschichte, V, 81) 700 kişilik bir heyetle gelen Lehistan elçisi Gninski'nin daha önce gelen (1665) Avusturya elçisi Leslie'nin ikametine tahsis edilen binaya yerleşmek istemesine kendisinin kral, diğerinin ise kayserin elçisi olması gerekçesiyle izin verilmemesinden

hareketle (Hammer, III, 696) protokol açısından yapılan bu ayırımın, kendisini "serenissima" (yüce devlet) diye adlandırmasına ve uzun zamanlar Devleti Aliyye ile baş edebilecek bir güce sahip olarak onunla aynı sıfatı paylaşmasına rağmen Venedik cumhuruna büyük sefâret heyetlerinin gönderilmesini gereksiz kıldığı düşünülebilir.

Venedik elçilerinin raporları, gerçekçi tesbitlerle Türk ilerleyişini durdurmanın ve Venedik'i mevcut konumunda tutmanın çaresini bulmak gibi belirli bir amacı hedefler. Türkler'i yenme fikri daima göz önünde tutulmakla beraber diğer hıristiyan hükümdarların yardımlarının temin edilmesindeki güçlüklerin zikri de ihmal edilmez. Bu durumda yapılacak en iyi şey hasmın özelliklerini bilmektir. XVI. yüzyıl içinde münferit sayısız rapor dışında resmî balyos sefâretnâmesi sayısının otuz dokuz olması bu tahkikatın boyutlarını gösterir. Papalık için bu sayı yirmi yedi, Fransa sarayı için yirmi üç, İspanya için on sekizdir (Valensi, s. 30). Avusturya "internuntius"larının aksatmadan gönderdikleri raporlar Venedik balyoslarının mesailerinden hiç de aşağı kalmaz ve bunlar da Türk imparatorluğunun tahlili, üstünlük ve zafiyet noktalarının tesbiti, devleti yöneten kadroların etnik, eğitsel, şahsî meziyet, çekişme ve zafiyet hususlarındaki tahlilleri açısından dönemi için önemli bir rapor, tarihçiler için de başlıca kaynak olmuştur. XVIII. yüzyıl Osmanlı sefâretnâmelerinin bu anlamdaki bilgilerle dolu olması rastlantı değildir. Vaktiyle hıristiyan evlâtlarına karşı müslümanlardan yana olan Tanrı'nın artık bunun tersini uygulamakta olması, hatta müslümanların bunu geçmiş dönem hıristiyanları gibi günahlarının sebebi olarak görmeye başlaması (a.g.e., s. 40), devleti yenileme ihtiyacının idrakiyle beraber giderek artan bir içe kapanış ve taassubun da sebebi olmuştur. Açıkça dile getirmemekle birlikte sefâretnâmeler giderek daha fazla dolaylı telkin ve imalarla reform gerekliliğini vurgular ve bunu Avrupa'daki kurumların üstün vasıflarını ve hizmet kalitelerini, düzen ve asayiş mükemmelliğini, âdil yargı sistemini, ulaşım vasıtaları ve belediye hizmetlerinin kusursuzluğunu, sağlık kuruluşlarını, okulları ve ilim merkezlerini, fabrikaları, ticaret serbestîsini, askerî düzeni vb. dile getirerek yapar ve böyle okunması halinde birer reform projesi olarak hizmet görürler. Gezilen yerlerin ve görülenlerin anlatımı daha XVIII. yüzyılda, "Dünya kâfirlerin cennetidir" sözüne geçerlilik kazandırırken bütün bunlar, bir sonraki yüzyılın ikinci yarısında "diyâr-ı küfrü gezip kâşâneler görenler"in dile getirdiği hayranlığın ve

müslüman mülkünün viraneliğini vurgulamanın öncüsü olacaktır.

Sefâret heyetlerini tek taraflı kabul üstünlük göstergesi, karşılıklı olma hali ise güç dengesi göstergesi olarak algılanmaktaydı. Venedik raporlarında, "Bu bir devlet değil bir evren" denilen ve başşehrinin de bu evren içinde başlı başına bir dünya olduğu ileri sürülen (a.g.e., s. 97-98) Osmanlı Devleti'nin hüküm süren üstünlüğü döneminde devletler İstanbul'da temsil edilmeyi kendilerini şereflendiren bir ayrıcalık diye görürken Osmanlılar dışarıda dâimî elçiler bulundurmamak açısından Çin ile belirli bir benzerlik içindeydi. Kendisini medeniyetin merkezi addeden bu kadîm ülke gibi Osmanlılar da ötekilere yukarıdan bakıyor, kendi geleneksel doğrularını değişmemesi gereken değerler olarak algılıyor ve diğerlerini kendi medeniyet sınırı dışında kalmış bir yabancı (barbar) diye görüyordu (Şirin, s. 134). Osmanlı dünyasında buna İslâmiyet'in diğer dinler karşısındaki üstünlük iddiası da eklenebilir. Dâimî elçilikler kurulmasına yönelmemiş olmasını açıklarken din olgusu ve sakıncasına yapılan yüklemeler daha ziyade zafiyet devirlerinin söylemi olarak değerlendirilmelidir.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'ya karşı zorunlu biçimde tavır değiştirip daha yumuşak uygulamalarla siyasî davranmaya, böylece "barbarları gemlemeye" çalışan Çin diplomasisine kıyasen bu zaruretle daha erken tarihlerde karşı karşıya gelmekle beraber açıktan açığa bunu itiraf edemeyen, fakat sonunda, "Devir müdârâ devridir" diyen Reîsülküttâb Koca Hüseyin Efendi gibi (1613) kefereye güler yüz gösterilmesi gerektiğinin idraki (Köhbach, XXXVII [2002], s. 163-164), Osmanlı diplomatik temsil zihniyetinde Avrupa devletlerini kendi hukuk dünyasından dışlamada, İstanbul'daki temsilcilerine yapılan muamelede, uygulanan aşağılayıcı teşrifatta önemli değişiklikler meydana getirmiştir. Zitvatorok ve Vasvár'da Avusturya ile dengelenen Osmanlılar, Karlofça ile nihayet rakip devletleri ve genelde bütün Avrupa güçlerini de kendisiyle eşitler. Ancak bu durum XVIII. yüzyıl sürecinde Avrupa lehine değişmeye ve eşit kabul etmeme, Avrupa hukukundan dışlama hali bu defa karşı taraf için söz konusu olmaya başlar. Bu süreci sefâretnâmelerde takip etmek mümkündür. Padişahın mektubunu, görkemli bir alayla bulunduğu ülkenin hükümdarının sarayına açılan merasim yolu boyunca el üstünde taşıyarak götürme sahnesinin yarattığı etkinin devlete saygınlık kazandırmaya yetmediği kısa zamanda anlaşılır. Osmanlı gücünün zayıflaması karşısında

bunu aşırı teşrifatla örtmeye çalışan elçilerin talepleri, eski dönemlerin parlaklığından kalma boş gururlanmaları ve bu doğrultudaki uygulamaları genelde temsil edilen devletin bozulan imajıyla örtüşmediğinden Avrupa'da alay konusu olmaya başlar (Şirin, s. 162). Parlak karşılama törenleri bunun bir göstergesi olur, elçilerin geçtikleri yollar karnaval havasına bürünür, konakladıkları mekânlar panayır kalabalığına dönüşür. Seyyid Ali Efendi'nin Paris'te (1797) müşteri ve seyirci kalabalığı yarattığı için sık sık umumi yerlere ve temsillere davet edilmesi bundandır.

XVII ve XVIII. yüzyıl sefâretnâmeleri artık çavuşların raporları gibi gizli devlet belgeleri değildir. Gizli hususlara ayrıca kaleme alınan takrirlerde yer verildiği, sefâretnâmelerin içinde yapılan atıflardan anlaşılmaktadır. Ahmed Resmî, Prusya Kralı II. Friedrich'in kendisine bir masa üzerine serdiği haritada iki devlet arasında oluşabilecek bir ittifakın sağlayacağı faydaları izah ettiğini (1763), ancak krala ayrıntılarını daha önce Bâbıâli'ye de yazdığı üzere bağlayıcı olmayan bir cevap verdiğini belirtirken (Vâsıf, I, 255) siyasî görüşmelerin ayrıca kaleme alınan takrirlerle merkeze bildirildiğini açığa vurmaktaydı. Buna rağmen bazı araştırmacılar, basılmaları halinde sefâretnâmelerin içinden gizli kalması gereken kısımların çıkarılmış olduğu, dolayısıyla sonradan sansüre uğradıkları yanılgısı içine düşmüşlerdir (Müller, s. 27). Osmanlı sefâretnâmeleri genelde sefirler tarafından değil bunların maiyetindeki sır kâtipleri tarafından kaleme alınırdı. Bununla beraber bizzat kâtiplerin yazdığı sefâretnâmeler de mevcuttur. Londra'da ilk Osmanlı dâimî elçisi olan Yûsuf Âgâh Efendi'nin sır kâtibi Mahmud Râif Efendi'nin Fransızca kaleme aldığı, Londra şehri ve İngiltere hakkında bilgiler veren önemli eseri bunlar arasında sayılabilir.

Klasik mânadaki sefâretnâmelerde, içerik ve tesbitler müellifin ihatası ve dikkatine kalmak kaydıyla resmî olmayan daha geniş bir okuyucu kitlesine de hitap etmek üzere yazılmaya başlandığından Şark'ta ve Garp'taki yabancı bir diyarı, özellikle toplumda fevkalâde canlı olan ve içinde yaşadıkları toplumla kıyaslanmak üzere merak uyandıran "Frengistan"la ilgili gözlemleri

aktarma amacı öne çıkarılır. Kendilerini bu şekilde takdim etmeleri, sefâretnâmelerin sanki zorunlu olarak hazırlanıp sunulması gibi bir

keyfiyetin bulunmadığı, bunun ihtiyarî olduğu izlenimini vermektedir. Bu yaklaşım, sefâretnâmelerin seyahatnâme ve hâtırat şeklinde algılanmakta olduğuna da işaret etmektedir. Bundan dolayı sefâretnâmenin cerîde diye nitelenmesinin özel bir anlamı olmalıdır. Her hâlükârda siyasî rapor (takrir) olma özelliği çavuşların sefirlere dönüşmesiyle birlikte sona ermiş gibidir. Geçilip gidilen yerlere dikkatlice bakarak edindikleri izlenimleri, durumları ve eserleri zaptetmeleri, kendi gözleriyle gördükleri ve duyduklarını yâdigâr bırakmak gayesiyle kaleme alıp kendinden öncekiler gibi bunları bir cerîdeye kaydetmek ve o tarafların keyfiyetini açıkça bildirmek, kıssadan hisse çıkarılmasına vesile olmak genellikle bir sefâretnâmenin yazılış sebebi şeklinde gösterilmektedir. Bu husus Berlin'e giden Azmi Efendi'de, Prusya Devleti'nin "tavr u âdet ve nizâm-ı mülkiyyelerine dair kesb-i ittilâ' olunan hâlâttan bazısını işbu cerîdeye tezyîl kılınması" şeklinde ifade edilmektedir (Cevdet, V, 360; Karamuk, Ahmed Azmi Efendis, s. 249).

Sefâretnâmeler ayrıca insanların hayat şartları, günlük yaşantıları ve âdetleriyle ilgili verdikleri bilgilerden ötürü önemli bir kaynak sayılır (Maštakova, s. 214 vd.). Şehir tarihi yönünden etraflı bir gözlemde bulunanlar ayrı bir değer taşır. Ahmed Resmî Viyana'yı (1756), Galib Budapeşte'yi tarif eder, Paris'i anlatır (1802). Mahmud Râif'in (1793) ve Nâmık Paşa'nın (1832) Londra tasviri böyle olduğu gibi Seyyid Ali Efendi'nin (1797) Paris anlatımı, bilhassa şehrin 1789 Fransız İhtilâli sonrası yapılan ilk tasviri olması dolayısıyla ayrı bir değer taşır (Yerasimos, s. 129 vd.). Paris'in yedi sekiz katlı kâgir evleri, kötü kokuları her gün yıkanmak suretiyle giderilmeye çalışılan geniş kaldırım taşları ile döşeli çamursuz ve tozsuz sokakları, evlerin altındaki dükkânları, kurulan çarşı ve sebze-meyve pazarları, çok ekinli tarım sistemi sebebiyle bir karış yeri bile boş bırakılmayan tarlaları, asla kendi haline terkedilmeyen toprakları, serbest piyasa ekonomisi, devletin ticarete karışmaması ve genel askerlik vurgulamaları, o dönem ve daha uzun dönemler Osmanlılar'da ve özellikle İstanbul'da bulunmayan düzenlemeler olarak gerekli mesajı (bizde de böyle olsa) vermektedir. Yenilenme tarihinin önemli kaynaklarından biri olan "Büyük Lâyiha"sıyla beraber Ebûbekir Râtib Efendi'nin Viyana Sefâretnâmesi ve Mustafa Râsih Efendi'nin Rusya Sefâretnâmesi, gönderildikleri yıl (1792) başlatılan Nizâm-ı Cedîd reformları için bu anlamdaki tesbitleri ve yollamalarıyla Seyyid Ali'nin gözlemleriyle örtüşür. Hulâsa sefâretnâmeler, yapılması gereken reformlarla ilgili dolaylı

söylemlerde yapılması gerekenlere gezdiği yerlerdeki mevcut durumun olumlu bir şekilde öne çıkarılması suretiyle önermede bulunur. Bu açıdan bakıldığında klasik anlamdaki sefâretnâmeler Frengistan hakkında ilgi uyandıracak Osmanlı dünyasına yabancı olan yaşam tarzını ve âdetleri gözlemleyip yazıya dökmüş olmalarından ötürü aynı zamanda birer haber kaynağıdır. Bunların içinde İran Sefâretnâmesi resimli olarak (1810 Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi sefâretnâmesi) bu anlamdaki değerini arttırır, bazıları ise (Sünbülzâde Vehbî'nin İran Sefâretnâmesi, 1776; Ziştovili Ali Ağa'nın Lehistan Sefâretnâmesi, 1755 gibi) manzumdur.

Londra, Paris, Berlin ve Viyana olmak üzere sadece dört merkezde açılan dâimî elçiliklerin ihdasından sonra ilk elçilerin sefâretnâme yazma alışkanlıkları devam etmiş olmakla beraber bu uzun sürmemiştir. III. Selim devri sonunda elçiliklerin ihmale uğraması ve nihayet II. Mahmud döneminin son on yılı içinde tekrar işlerlik kazandırılması gibi sebeplerle sefâretnâme yazılma âdeti tamamen terkedilmiştir. Öte yandan özellikle 1815 Viyana Kongresi ile belirlenen kurallar işlevinde hayata giren modern diplomasi, genel haberleşme ve iletişim vasıtalarındaki önemli gelişmeler bunu geçersiz kılmıştır. Bununla beraber zaman zaman olağan üstü vesilelerle gönderilen elçiler, dönüşlerinde sefâretnâmeler takdim etmiş olmakla beraber bunların klasik örnekleriyle artık pek alâkaları kalmamış, ayrıca ilgi çekici olma özelliklerini yitirmiştir. 1838'de Paris elçiliğinde kâtip olan Mustafa Sâmi Efendi'nin Avrupa Risâlesi, yine aynı tarihte Sâdık Rifat Paşa'nın İtalya Seyahatnâmesi, 1845'te yine Paris'te elçilik maslahatgüzârı olan Abdürrezzak Bâhir Efendi'nin kısmen Londra'yı da anlatan Risâle-i Sagīre'si bunlardandır.

Eski tarz klasik sefâretnâmelerin en geç tarihli örnekleri olarak Livadya Sefirleri ve Sefâretnâmeleri'nin gösterilmesi konunun ilgili literatüründe tamamen ihmal edilmiş bulunmaktadır. Osmanlı hükümdarları, Rus çarlarının Kırım'daki sayfiye mekânları olan Yalta (Jalta) yakınlarındaki Livadya'ya geldiklerinde kendilerine birer "hoş geldin" heyeti göndermişlerdir. Bu heyetlere riyâset eden sefirler vasıtasıyla iki devlet arasındaki meseleler gözden geçirilir, dostluk mesajları teâti edilir ve padişahın yolladığı hediyeler çara takdim

edilirdi. Livadya sefâretlerine atıfta bulunanlar çarın selâmlanmasını Kırım'ın daha önce Osmanlı toprağı olması sebebine, dolayısıyla buraların sanki hâlâ Osmanlı toprağı imiş gibi algılandığı fikrine bağlarlar ve bu anlamda "hoş geldin" heyeti yollandığını ciddi olarak ileri sürerler. Sınıra yakın gelen bir hükümdarın selâmlanması devletler arası nezaket kuralları içinde sayıldığından bu karşılamanın bu anlamda yapıldığını Lutfî, tarihinde zikretmektedir. Nitekim Avusturya hükümdarlarının da Osmanlı sınırlarına yakın bir mahalle gelmelerine aynı şekilde bir selâmlama ile mukabele edilirdi. Konuyla ilgili vesikalarda bu davranış "hukūk-i hem-civârî" diye tanımlanır ve bunun Osmanlı sahillerine yakın bir yere gelen komşu bir hükümdara gösterilen nezaket ziyareti olduğu belirtilirdi. Bu sefâretlerin ilkinin 1863'te başladığı ve son heyetin 1914'te gönderildiği bilinmektedir. Livadya'ya değişik yıllarda on bir heyetin gönderildiği kesin olarak bilinmekle beraber elde ancak beş sefâret heyetinin sefâretnâmeleri mevcuttur ve bunlar yayımlanmış bulunmaktadır (Aydın, s. 322 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Silâhdar, Târih, I, 403-409; Râşid, Târih, I, 120-125; Vâsıf, Târih, I, 255; S. Yerasimos, Deux ottomans à Paris sous le directoire et l'empire: Relations d'ambassade / Morali Seyyid Alî Efendi et Seyyid Abdürrahim Muhibb Efendi, Paris 1998; Hammer, GOR, III, 562, 580, 696; Zinkeisen, Geschichte, V, 81, 222, 229; Cevdet, Târih, V, 360; O. Müller, Azmi Efendis Gesandtschaftsreise an den preussischen Hof: Ein Beitrag zur Geschichte der diplomatischen Beziehungen Preussens zur Hohen Pforte unter Friedrich Wilhelm II., Berlin 1918, s. 18, 27; Enver Ziya Karal, Halet Efendi'nin Paris Büyük Elçiliği (1802-1806), İstanbul 1940, s. 18, 87; G. Wagner, Das Türkenjahr 1664: Eine europäische Bewährung, Eisenstadt 1964, s. 63, 433, 437, 441; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, tür.yer.; E. İ. Maštakova, "Sefaretname kak zanrovaja forma tureckoj literatury 18 v. (Die Sefaretname als Genre in der türkischen Literatur des 18. Jahrhunderts)", Turkologičeski Sborni 1973, Moskau 1975, s. 214-222; Gümeç Karamuk, Ahmed Azmi Efendis Gesandtschaftsbericht als Zeugnis des osmanischen

Machtverfalls und der beginnenden Reformära unter Selim III., Frankfurt 1975, tür.yer.; a.mlf., "Hacı Zağanos'un Elçilik Raporu", TTK Belleten, LVI/216 (1992), s. 319-403; K. Nehring, Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel: Ein Beitrag zum Frieden von Zsitvatorok (1606), München 1983; Kemal Beydilli, Büyük Friedrich ve Osmanlılar. 18. Yüzyılda Osmanlı-Prusya Münasebetleri, İstanbul 1985, s. 80 vd.; Mahir Aydın, Livadya Sefâretleri ve Sefaretnâmeleri, Ankara 1992; L. Valensi, Venedik ve Bâb-ı Âli: Despot'un Doğuşu (trc. A. Turgut Arnas), İstanbul 1994, tür.yer.; A. Kaplony, Konstantinopel und Damaskus: Gesandtschaften und Verträge Zwischen Kaisern und Kalifen 639-750. Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie, Berlin 1996, s. 385, 389; Belkıs Altuniş-Gürsoy, "Sefaretnameler", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XII, 582-591; H. Rudolp, "Türkische Gesandtschaften ins Reich am Beginn der Neuzerf-Herrschaftsinszenierung, Fremdheitserfahrung und Erinnerungskultur. Die Gesandtschaft des Ibrahim Bey von 1562", Das Osmanische Reich und die Habsburgermonarchie (ed. M. Kurz), Wien-München 2005, s. 295-314; İbrahim Şirin, Osmanlı İmgeleminde Avrupa, Ankara 2006; Hasan Korkut, Osmanlı Elçileri Gözü ile Avrupa, İstanbul 2007; A. Koch, "Eine türkische Botschaft in Prag", NO, II (1917-18), s. 308-311; Fr. Taeschner, "Die Osmanischen Literatur", HOr., V/1 (1963), s. 331, 350-355; K. Teply, "Türkische Gesandtschaften nach Wien (1488-1792)", Österreich Geschichte und Literatur, XX, Wien 1976, s. 14-32; G. Bayerle, "The Compromise at Zsitvatorok", Ar.Ott., VI (1980), s. 5-53; M. P. P. Fabris, "Ottoman Diplomats in the West: The Sultans Ambassadors to the Republic of Venice", TİD, XI (1996), s. 187-193; M. Alaaddin Yalçınkaya, "Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi Olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 7, Ankara 1996, s. 319-338; H. Theunissen, "Ottoman-Venetian Diplomatics: The Ahdnames", EJOS: Electronic Journal of Oriental Studies, I (1998), s. 137 (www2.let.uu.nl/solis/anpt/ejos/EJOS-1.html); M. Köhbach, "Çasar veya İmparator: Jitvatorok Antlaşmasından (1606) Sonra Roma Kayserlerinin Osmanlılar Tarafından Telakkubu Hakkında" (trc. Yusuf A. Aydın), TD, XXXVII (2002), s. 159-169; Feridun Emecen, "Çağdaş Osmanlı Kaynaklarında Uzun Savaşlar ve Zitvatorok Antlaşması ile İlgili Algılama ve Yorum Problemleri", Osm.Ar., sy. 29 (2007), s. 87-97.

Kemal Beydilli

SEFEH

(السفه)

Sözde ve fiilde isabetsizlik anlamında hikmetin karşıtı olarak kullanılan bir terim

(bk. ABES; HİKMET).

SEFEH

(السفه)

Ergenlik çağına ulaşmış temyiz gücüne sahip kişinin kısıtlı sayılmasını gerektirecek derecede ölçüsüz harcamalar yapması durumu

(bk. HACİR; RÜŞD).

SEFER

(سفر)

Osmanlılar’da orduların savaşa gidişini, savaş halini ve savaşı ifade eden bir terim

(bk. SAVAŞ).

SEFER

(السفر)

Özel fıkhî hükümleri olan yolculuk anlamında bir terim.

Sözlükte “yazmak; yolculuk yapmak, yolculuk” gibi mânalara gelen sefer kelimesi fıkıh terimi olarak şer‘an aranan şartlar çerçevesinde belirli uzaklıkta bir yere gitmeyi ifade eder. Fıkıhta daha çok “bazı hükümlerin değişmesine sebep olan yolculuk” şeklinde tanımlanan seferin mukabilinde ikāmet ve hadar kelimeleri kullanılır. Ahmed el-Feyyûmî, sözlükte “merhale katetme” anlamına gelen sefer kelimesini Araplar’ın “göç etme” veya “sabah erkenden çıkıldığında akşam dönülebilecek mesafeyi (mesâfetü’l-advâ) aşan bir yere gitmek üzere yola çıkma” mânasında kullandıklarını, mesâfetü’l-advâya çıkışı ise sefer olarak isimlendirmediklerini söyler (el-Miṣbâḥu’l-münîr, s. 329, 472). Belirli bir mesafeye gitmek üzere yola çıkmış kişiye müsâfir (misafir, yolcu, seferî), bir yerde ikamet edip yolcu statüsünde olmayan kimseye de mukīm denir. Ayrıca Türkçe’de savaş amacıyla çıkılan yolculuk için sefer ve savaş hali için seferberlik kelimeleri kullanılır.

Kur’ân-ı Kerîm’de sefer kelimesi yedi âyette geçer. Bunların ikisinde yolculuk halinde ramazan orucunun ertelenebileceği (el-Bakara 2/184-185), birinde borçla ilgili belge düzenleme imkânı bulunmazsa teminat olarak rehin alınabileceği (el-Bakara 2/283), ikisinde abdest veya gusül için su bulunmadığı takdirde teyemmüm edilebileceği (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6) belirtilir. Birinde münafıkların Tebük Seferi’ne katılmamak için mazeret uydurmalarından (et-Tevbe 9/42), diğerinde Hz. Mûsâ’nın Allah tarafından özel bilgi lutfedilmiş kişiyi (Hızır) aramak için yaptığı uzun yolculuktan (el-Kehf 18/62) söz edilir. Bir âyette ise “konak yerleri” veya “mesafeler” anlamında seferin çoğulu olan esfâr geçer (Sebe’ 34/19). Ayrıca bir âyette göç hali için “za’n” ve karşıtını belirtmek için ikamet kelimeleri (en-Nahl 16/80), pek çok âyette yolculuğu ifade etmek üzere “darb fi’l-arz” (meselâ bk. en-Nisâ 4/101) tabiriyle “rihle, seyâha, seyr, hicre, rükûb” gibi kelimeler ve türevleri kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “cry”, “rḥl”, “rkb”,

“rḳy”, “sry”, “syḥ”, “syr”, “ʿarc”, “ḳtʿa”, “mşy”, “nfẕ”, “nfr” md.leri). Öte yandan Kur’an’da çoğu zaman uzun yolculuk gerektiren cihad ve hicretle ilgili birçok âyet yer almış (a.g.e., “chd”, “hcr” md.leri), Mekke

dışında oturanlar bakımından ancak yolculuk yaparak ifa edilebilecek olan hac ibadeti farz kılınmış (el-Bakara 2/189, 196, 197; Âl-i İmrân 3/97; el-Hac 22/27), maddî imkânsızlıklar yüzünden yolda kalmış kimselere (ibnü’s-sebîl) malî destekte bulunulması ve zekât gelirlerinden pay ayrılması istenmiş (el-Enfâl 8/41; et-Tevbe 9/60), özellikle ibret alma amacıyla yeryüzünün değişik bölgelerini görmeye imkân verecek yolculuklar yapılması teşvik edilmiştir (meselâ bk. Yûsuf 12/109; el-Ankebût 29/20).

Sefer kelimesi ve türevleri hadislerde de çokça geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “sfr” md.). Resûl-i Ekrem, Mekke’den Medine’ye hicret ettikten sonra hac ve umre yanında askerî amaçlı yolculuklar yapmış, yanında bulunan sahâbîler onun ibadetlerle ilgili uygulamalarını dikkatle izleyip başkalarına aktarmıştır. Hz. Peygamber’in yolculuklarında Medine’ye dönünceye kadar dört rek‘atlı namazları kısaltarak kıldığı, ramazan ayına rastlayan askerî amaçlı seferlerinde genellikle oruç tuttuğu, bazan orucunu ertelediği veya bozduğu, bu konuda serbest bıraktığı ashabına düşman ordusuna iyice yaklaşınca oruçlarını bozmalarını emrettiği hususunda tevâtür derecesine ulaşmış rivayetler bulunmaktadır. Yine Resûlullah’ın yolculuğa çıkarken Zuhruf sûresinin 12 ve 13. âyetlerini okuduğu, üzücü durumlardan uzak, kolay ve dönüşte herkesin ailesini ve mallarını iyi halde bulacağı bir yolculuk nasip etmesi için Allah’a dua ettiği (Müslim, “Ḥac”, 425), yolculuktan dönüşünde mescidde iki rek‘at nâfile namaz kıldığı (Buhârî, “Meġāzî”, 79); sağlıklı olmak (Müsned, II, 380), ilim tahsil etmek (Buhârî, “ʿİlim”, 10), Mescidi Harâm ve Mescidi Aksâ gibi kutsal mekânları ziyaret etmek (Buhârî, “Ṣavm”, 67; Müslim, “Ḥac”, 415) için yolculuğu teşvik ettiği, seferle ilgili bazı kuralları açıkladığı (Müslim, “İmâre”, 178) ve yolculuğun -zaruret bulunmadıkça-tek başına değil grup halinde yapılmasını tavsiye ettiği (Buhârî, “Cihâd”, 135; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 79; Tirmizî, “Cihâd”, 4) hakkında pek çok hadisi mevcuttur.

Fıkıh Literatüründe Sefer. Klasik fıkıh kitaplarında seferin tanımı, sebepleri, amaçları, şartları ve hükümleri -özellikle yolcu namazı konusu merkeze alınmak suretiyle-Kur’ân-ı Kerîm’in ilgili âyetleri, Hz. Peygamber’in kavlî

ve fiilî sünnetleri, sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin görüş ve uygulamaları çerçevesinde incelenmiş, bazı meselelerde fikir birliği edilirken bazılarında bir mezhep içinde bile farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinde seferin, biri dinî ve dünyevî hayatı başka beldeye göç etmeyi gerektirecek ölçüde zorlaştıran şartlar altında bulunma, diğeri bazı dinî ve dünyevî faydalar için başka yerlere gitme ihtiyacı duyma şeklinde iki ana sebebe dayandığı belirtilmiştir. Fıkıh âlimleri seyahat etmenin temel hak ve hürriyetlerden sayıldığını, bunun mâkul bir gerekçe bulunmadan kısıtlanamayacağını, dolayısıyla yolculuğun dinî hükmünün normal şartlarda mubah olduğunu, ancak duruma göre bu hükmün değişebileceğini ifade etmişlerdir. Amacı bakımından yolculuk ibadet maksatlı, mubah bir iş için yapılan ve günah bir iş için yapılan yolculuk olmak üzere üç kısma; dinî hükmü bakımından farz / vâcip, mendup, mubah, mekruh ve haram yolculuk şeklinde beş kısma ayrılmıştır. İkamet edilen yerde hayatın çekilmez hale gelmesi, can ve mal güvenliğinin kalmaması, dinî ve mânevî değerlere saygısızlığın yaygınlaşması gibi durumlarda başka bir yere yerleşmek üzere yapılan hicret yolculukları ile hac veya cihad görevini ifa maksadıyla yapılanlar farz yolculuklara; ilim öğrenme, âlimlerle bilgi alışverişinde bulunma, Allah'ın nimetlerini görme, evrenin sırları hakkında düşünme, geçmişten ibret alma, akrabaları veya mukaddes yerleri ziyaret etme vb. amaçlarla yapılanlar mendup yolculuklara; ticaret yapma, ihtiyaç için avlanma, bilgi ve görgüsünü arttırma, gezi-eğlence vb. maksatlarla yapılanlar mubah yolculuklara; adam öldürme, yol kesme vb. haram fiilleri işlemek amacıyla yapılanlar haram yolculuklara; ihtiyaç karşılama amacı olmaksızın yapılan avlanma yolculukları, güvenli olmayan yolda tek başına seyahat etme vb. mekruh yolculuklara örnek olarak zikredilir. Yolculuğun bireyler ve toplumlar arası ticarî, iktisadî, içtimaî, ilmî ve kültürel ilişkilerin geliştirilmesindeki önemini dikkate alan İslâm âlimleri ikamet halinin mi yoksa sefer halinin mi üstün olduğunu tartışmışlar, genellikle bu hususun duruma ve şartlara göre değişeceğini belirtmişlerdir.

Bazı âyet ve hadislerde yolculuk teşvik edilmekle birlikte genel olarak insanlar için sefer hali geçici ve olağan dışı bir durum olduğundan bu durumdaki kişiye özellikle ibadetler konusunda kolaylıklar tanınmıştır. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde ifade edildiği üzere (meselâ bk. Buhârî, "ʿUmre", 19) yolculuk sırasında meydana gelen meşakkat tek boyutlu değildir. Yolculuğun verdiği yorgunluk ve bedensel sıkıntılar yanında

yolcunun seferin nasıl geçeceği, yol güvenliği, geride bıraktığı ailesi, işi, malları ve sefere çıkış amacıyla ilgili endişeleri bulunabilir. Fakihler, yolcuya tanınan ruhsatların hikmetini meşakkat veya meşakkatin giderilmesi şeklinde açıklamakla birlikte sefer halini illet, yani bu hükümlerin devreye girip girmemesinde esas alınacak objektif bir kriter olarak kabul etmişler, şer‘an yolcu sayılan herkesin yolculuk sırasında meşakkat bulunsun bulunmasın ruhsatlardan yararlanabileceğini söylemişlerdir.

Seferîliğin Şartları. Fakihler, konuya ilişkin kavlî ve fiilî sünnetleri sefer kelimesinin dildeki kullanımları ışığında yorumlayarak fıkhî anlamıyla seferî sayılmanın şartlarını tartışmışlardır. Tartışmalar daha çok seferin mesafesi, müddeti ve amacı üzerinde yoğunlaşmıştır. 1. Sefer Mesafesi ve Müddeti. Fakihlerin çoğunluğu seferi uzun ve kısa diye ikiye ayırarak yolcuya sağlanan kolaylık hükümleri arasında bir ayırım yapılması gerektiği, namazların kısaltılması ve orucun kazâya bırakılması gibi ruhsatların sadece uzun sefer halinde uygulanacağı kanaatindedir. Zâhirî mezhebiyle (İbn Hazm, III, 200; IV, 388) İbn Teymiyye (el-Fetâva’l-kübrâ, II, 339-340) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (Zâdü’l-meʿâd, I, 164) gibi Hanbelî fakihleri ise Kur’an ve Sünnet’te ruhsatlardan yararlanma bakımından yolcular arasında ayırım yapılmadığını gerekçe göstererek yolculuk kısa da olsa namazın kısaltılması ve orucun kazâya bırakılması gibi ruhsat hükümlerinin uygulanacağını ileri sürmüştür. Hanbelî fakihi İbn Kudâme de namazların kısaltılması konusunda kısa sefer-uzun sefer ayırımı yapılmasını doğru bulmazken orucun ertelenmesinin sadece uzun sefere has bir hüküm olduğunu söylemiştir (el-Muġnî, II, 258; III, 99). Fukahanın çoğunluğu uzun yolculuğun alt sınırını belirlerken biri gidilecek mesafe, diğeri bu mesafeyi katetmek için gerekli süre olmak üzere iki farklı kriteri esas almıştır. Süreyi ölçü alan fakihler, mesafeyi göz ardı etmeksizin uzun yolculuk müddetinin alt sınırını orta bir yürüyüş olan yaya yürüyüşü ile kafile içindeki devenin yürüyüşüne göre belirlemişlerdir. Bu konudaki belli başlı görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğuna göre uzun yolculuğun alt sınırı orta bir yürüyüşle üç günlük mesafedir. Bu husustaki temel dayanakları, “Yolcu üç gün üç gece, mukim ise bir gün bir gece mestlerine mesheder” meâlindeki hadisle (Müslim, “Ṭahâret”, 24) İbn Mes‘ûd gibi sahâbîlerin görüşleridir. Yolculukta gece

gündüz aralıksız yola devam edilmesi mümkün olmadığından üç günlük mesafeden maksat bir günde ortalama yürünebilecek miktarın üç katıdır; bu sebeple buna üç merhale de (üç konak = 24 fersah) denir. Son dönem fıkıh âlimleri bir gün içinde yapılabilecek yolculuğu ortalama altı saat olarak takdir ettiklerinden üç günlük yolculuk on sekiz saate tekabül etmektedir. Buna göre karada orta bir yürüyüşle ve denizde mutedil havada yelkenli gemiyle on sekiz saat sürecek bir mesafeyi katеden kişi seferî olur. Bazı Hanefî fakihleri ise üç günde katedilebilecek mesafeyi uzunluk ölçüsüyle belirlemiş ve kendi beldelerinde en kısa, orta veya en uzun günlerde yapılan yolculuklarda katedilen mesafeyi ölçü alarak 15, 18 ve 21 fersah şeklinde ölçüler vermişlerdir. Ancak mezhepte 18 fersah ölçüsü fetvâda esas alınacak görüş olarak kabul edilmiş, son dönem fıkıh âlimlerince de 18 fersahlık mesafenin orta bir yürüyüşle on sekiz saat süren mesafeye denk olduğu ifade edilmiştir. Seferîlik belirlenirken yolun yalnız gidiş mesafesi esas alınır, dönüş mesafesi hesaba dahil edilmez. Yolculuk yapan kimse hızlı gider ve belirtilen mesafeyi kısa zamanda katederse yine yolcu sayılır. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre gerek karada gerekse denizde namazın kısaltılması, orucun ertelenmesi gibi ruhsat hükümlerinin devreye girebileceği yolculuğun asgari mesafesi 4 berîddir. 1 berîd 4 fersah, 1 fersah 3 mil olduğuna göre bu mesafe 48 mil eder. Adı geçen mezheplerin temel dayanakları, “Ey Mekke halkı! Mekke’den Usfân’a kadar 4 berîdden daha az bir mesafede namazlarınızı kısaltmayın” anlamındaki rivayetle (Dârekutnî, I, 387) İbn Ömer ve İbn Abbas gibi sahâbîlerin uygulamalarıdır. 4 berîdlik mesafe orta bir yürüyüşle iki günde katedilebilen bir mesafedir (buna iki merhale de denir). Bu süreye yeme, içme, uyuma, namaz kılma gibi zaruri ihtiyaç molaları dahildir. Bu mesafe hızlı vasıtayla iki günden önce katedilse bile yine seferîlik hükümleri sabit olur. Evzâî ve İbnü’l-Münzir en-Nîsâbûrî gibi fakihlere göre ise namazların kısaltılmasını ve orucun ertelenmesini mubah kılan yolculuk en az bir günlük mesafedir. Eski mesafe ölçüleri günümüz uzunluk ölçülerine çevrilince Hanefîler’in uzun seferin alt sınırı olarak takdir ettikleri 15 fersahlık mesafe yaklaşık 83, 18 fersahlık mesafe 99, diğer üç mezhebin takdir ettiği 16 fersahlık mesafe 88 kilometreye tekabül etmektedir. Eskiden üç günde (on sekiz saatte) katedilen ve yaklaşık 80-100 km. olan bir yolun günümüz hızlı ulaşım araçlarıyla kısa bir zamanda katedilebildiği dikkate alındığında, çağımızda seferîlik belirlenirken süre kriterinin esas alınması halinde neredeyse artık seferîlik hükümlerinden istifadenin mümkün olmayacağına dikkat çekilir.

Bu sebeple çağdaş İslâm bilginlerinin çoğunluğu, bu iki kriterden mesafe ölçüsünün daha objektif ve uygulanabilir olduğu kanaatindedir. Seferi uzun ve kısa şeklinde bir ayırıma tâbi tutanlara göre kısa sefer uzun seferin alt sınırına ulaşmayan yolculuk olup kaynaklarda bunun alt sınırı için 1 mil, 1 fersah (3 mil), 1 berîd (12 mil) gibi farklı ölçüler verilmekle birlikte 1 milden aşağı olduğunu söyleyen fakihin bulunmadığı kaydedilmektedir (Bâcî, I, 262; Merdâvî, II, 318; Şevkânî, III, 234). Fıkıhta sefer mesafesinin ölçü alınması ibadet konularıyla sınırlı olmayıp değişik hukuk dallarıyla ilgili birçok meselede sefer mesafeleri dikkate alınarak düzenlemelerin yapıldığı görülmektedir. Meselâ kadı tayini, davalı ve şahitlerin mahkemeye davet edilmesi, gıyabî muhâkemenin yapılması gibi meselelerde kısa sefer mesafesi; müftü tayini, borçlunun seyahatten menedilmesi gibi meselelerde daha ziyade uzun sefer mesafesi ölçü alınmıştır (İbn Nüceym, el-Eşbâh, s. 368-369; Şirbînî, IV, 210, 373, 451, 455; Haraşî, VII, 174). 2. Yolculuğa Niyet. Bir kişinin yolculuk hükümlerinden yararlanabilmesi için seferîlik mesafesindeki bir yere gitmeye niyet etmesi gerekir. Grup halinde yapılan yolculukta yolculuk programı hakkında tek başına karar vermeye yetkili olmayan kişi bu hususta karar yetkisine sahip kişiye tâbi olarak seferî veya mukim sayılır. Meselâ asker kumandanının, öğrenci kafile başkanı olan öğretmeninin niyetine göre seferî veya mukim olur. 3. Yerleşim Yerinden Ayrılıp Yola Koyulma. Yolculuk hükümlerinin başlaması için sefere niyet yeterli olmayıp yolculuğun fiilen başlaması gerekir. Fıkıhta yaygın kanaate göre yolculuk hükümleri kişinin oturduğu köy, kasaba veya şehrin herhangi bir yolundan o yerleşim biriminin en son evini arkasında bırakması ile başlar. Bu hususta yerleşim alanı dışında kalan bağlar, bahçeler, bekçi kulübeleri, fabrikalar, organize sanayi bölgeleri, hayvan çiftlikleri dikkate alınmaz. Öte yandan kaynaklarda tâbiîn fakihlerinden Hâris b. Ebû Rebîa, Atâ b. Ebû Rebâh ve Süleyman b. Mûsâ’nın, yolcunun yerleşim biriminden ayrılmadan namazını kısaltarak kılabileceği görüşünde oldukları kaydedilmektedir (İbn Kudâme, II, 259; Şevkânî, III, 235). Günümüzde büyük şehirlerin yerleşim alanları çok genişlediği için adı geçen fakihlerin görüşü dikkate alınarak yolcunun ikamet ettiği ilçenin belediye sınırları veya gemi limanı, otobüs terminali, tren istasyonu gibi ulaşım araçlarının hareket yerleri seferin başlangıç noktası olarak kabul edilebilir. 4. Yolculuğun Meşrû Bir Gaye İçin Olması. Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine göre seferîlik ruhsatları ibadet, ticaret, ilim tahsili gibi meşrû bir iş için yapılan yolculuklarda söz konusu olabilir. Adam öldürme, haram

nesnelerin ticaretini yapma gibi bir iş için yolculuk yapan kişi seferîlik ruhsatlarından yararlanamaz. Çünkü günah işleyen kişiye Allah'ın iyi niyetli kullarına ikram ve lutfu olan ruhsatlardan istifade etmesi için izin verilemez. Nitekim Allah darda kalana murdar hayvan etini yemeyi "haddini aşmama ve Allah'a isyanda bulunmama" (el-Bakara 2/173) şartına bağlamıştır. Ahmed b. Hanbel'e göre sırf zevk için turistik seyahat yapan kişi de seferîlik ruhsatlarından yararlanamaz; Mâlik'e göre yararlanması mekruhtur. Hanefîler'e göre ise bir kimse yolculuğa hangi amaçla çıkarsa çıksın seferîlik ruhsatlarından faydalanabilir. Çünkü, "Yeryüzünde sefere çıktığınızda namazları kısaltmanızda bir sakınca yoktur" meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/101) ve bu konudaki hadislerde ruhsatları kullanma açısından yolcular arasında bir ayırım yapılmamıştır.

Seferî Olmanın Hükümleri. Fakihler, aşağıda belirtilen ve hakkında özel açıklama bulunmayan hükümlerde ilke olarak uzun sefer halini esas almışlardır. 1. Namazların Kısaltılması. İlgili âyete (en-Nisâ 4/101) ve Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanan fakihler, yolculukta dört rek'atlı farz namazların ikişer rek'at kılınmasının câiz olduğu hususunda icmâ etmişlerdir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre bu namazları kısaltarak kılmak ruhsat olup tam kılmaktan daha faziletlidir. Mâlikî fakihlerinin çoğunluğuna ve Hanefîler'e göre ise azîmettir; ancak Mâlikîler'in çoğunluğu kısaltarak kılmayı sünnet-i müekkede sayarken (Bâcî, I, 260; İbnü'l-Arabî, I, 490; Haraşî, II, 56-57), Hanefîler yolcunun tercih hakkı bulunmayıp kısaltmasının vâcip olduğu kanaatindedir. Bazı Hanefî fakihleri kısaltma hükmünü ruhsat diye nitelendirirken bununla azîmet niteliğindeki ıskat ruhsatını kastetmişlerdir. Onlara göre yolcunun dört rek'atlı namazı bilerek kısaltmadan kılması mekruhtur. Fakat iki rek'at kılıp teşehhüdde bulunduktan sonra iki rek'at daha

kılarsa farzı eda etmiş olur; selâmı geciktirmiş olmasından dolayı dinde tasvip edilmeyen bir iş yapmış olmakla birlikte diğer iki rek'at nâfile sayılır. Birinci teşehhüdü terketmiş veya ilk iki rek'atta kıraatte bulunmamışsa farzı eda etmiş sayılmaz. Yine Hanefî mezhebine göre seferde iken kazâya kalan dört rek'atlı namazlar mukim olunduğunda da ikişer rek'at kılınır. Namaz cemaatle kılındığında mukim yolcuya, yolcu da mukime uyabilir. Mukime uyan yolcu dört rek'atlı namazı tam kılar. Yolcuya uyan mukim, imam iki rek'atın sonunda selâm verince kalkar, tercih edilen görüşe göre kıraatsiz

olarak namazı dörde tamamlar, yanılırsa secde yapmaz. Yolcu sünnet namazları kılarsa rek'at sayılarında değişiklik yapmaz. Fıkıh âlimleri, gerek uzun gerek kısa yolculuklarda sabah namazının sünneti dışındaki sünnet ve nâfile namazların herhangi bir mazeret olmasa da binek üzerinde, farz namazların ise ancak düşman korkusu vb. bir mazerete bağlı olarak binek üzerinde veya gemi gibi bir vasıtada oturularak ya da ima ile kılınabileceğini belirtmişlerdir. 2. Orucun Ertelenebilmesi. Kur'an'da (el-Bakara 2/184) yolcunun daha sonra kazâ etmek üzere ramazan orucunu tutmamasına müsaade edilmiştir. Fakihlerin büyük çoğunluğu seferî kimsenin oruç tutabileceği kanaatindedir; ancak yolcunun oruç tutmasının mı yoksa tutmamasının mı daha faziletli olduğu, geceden oruca niyet eden kimsenin sefere çıkması vb. hususlarda olayın özelliğine göre farklı ictihadlar vardır (bk. ORUÇ). 3. Cuma ve Bayram Namazı Yükümlülüğünün Düşmesi. Yolcu cuma namazıyla mükellef değildir, ancak kılarsa o günün öğle namazı yerine geçer. Zührî ve İbrâhim en-Nehaî gibi bazı fakihlere göre yolcu cuma namazının kılındığı yerde konakladığı sürece cuma namazını kılmakla yükümlüdür, seyir halinde ise yükümlü değildir. Zâhirîler'e göre ise cuma namazı yolculara da farzdır (İbn Hazm, V, 49-52; İbn Kudâme, II, 328; Şevkânî, III, 258-259). Bayram namazının vâcip olduğu kanaatini taşıyan Hanefîler ile farz-ı kifâye olduğunu söyleyen Hanbelîler'e göre yolcu bu namazla yükümlü olmayıp kılıp kılmamakta serbesttir. Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinde ise mukim gibi yolcunun da bayram namazlarını kılması sünnettir. 4. Namazların Cemedilebilmesi. Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre yolculukta öğle ile ikindi ve akşamla yatsı namazları birleştirilerek aynı vakit içinde kılınabilir. Ancak Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin çoğunluğu sadece uzun yolculukta namazların cemedilebileceği kanaatindedir. 5. Mestler Üzerine Mesh Süresinin Uzaması. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre mukim mestler üzerine bir gün bir gece, yolcu ise üç gün üç gece meshedebilir. Mâlikîler'e göre ise mestler üzerine meshin belirli bir süresi yoktur; kişi, ister mukim ister seferî olsun ayağından çıkarmadığı veya cünüp olmadığı sürece mestleri üzerine meshedebilir. Fakat cuma günleri mestlerini çıkarıp ayaklarını yıkamak suretiyle abdest alması müstehaptır. 6. Teyemmüm. Mâide sûresinin 6. âyetinde -başka bazı durumlar yanında-yolculuk halinde su bulunamadığı takdirde teyemmüm edilmesi emredilmiş ve bu durumda teyemmümün hem abdest hem gusül yerine geçen bir hükmî temizlik olacağı belirtilmiştir. Ancak burada yolculuğun özel olarak zikredilmesi

sefer halinde su bulma zorluğuyla daha fazla karşılaşılması gerçeğiyle ilgili olduğundan bu hüküm yolculara mahsus olmayıp mukimler de su bulamadıkları veya suyu kullanma imkânı elde edemedikleri durumlarda teyemmüm edebilir. 7. Kurban Yükümlülüğünün Düşmesi. Kurban kesmenin vâcip olduğu kanaatini taşıyan Hanefîler'e göre uzun yolculuk halinde -diğer yükümlülük şartlarını taşısa da-kişi kurban kesmekle mükellef olmayıp kendi tercihine bırakılmıştır. Diğer üç mezhepte ise mukim gibi yolcunun da kurban kesmesi sünnettir. 8. Yolda Kalanlara Maddî Destek Sağlanması. Yolculukla dolaylı biçimde ilgili olan hükümler arasında yolda kalmışlara yardım emri ve buna bağlı sonuçlar da zikredilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'de yetimler, yoksullar gibi yolda kalmış kimselere de yardım yapılması istenmiş (el-Bakara 2/177; en-Nisâ 4/36; el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38), fey' gelirlerinden onlara pay ayrılması gerektiği belirtilmiş (el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7), yolda kalmış olanlar zekât verilecek sekiz sınıftan biri olarak gösterilmiştir (et-Tevbe 9/60). Fakihler yolda kalmış, yoluna devam etmek veya memleketine dönmek için maddî imkânı bulunmayan kimselere -memleketlerinde zengin olsalar bile- yolculuklarına devam etmeleri veya mallarının bulunduğu yere dönmelerine yetecek kadar zekât verilebileceğini ifade etmişlerdir. Hanefîler, memleketine dönüp malına kavuşan yolcunun kendisine verilen zekâttan artan miktarı geri vermeye zorlanamayacağı, Şâfiîler ise artan malın geri alınacağı görüşündedir. 9. Hac. Yol güvenliği, haccın farz olması için gerek erkekler gerekse kadınlar bakımından aranan genel şartlardandır (Kâsânî, II, 120-125; İbn Rüşd, I, 345; İbn Kudâme, III, 218, 236-238). 10. Kadının Yolculuğu. İlgili hadisler sebebiyle (Buhârî, "Nikâḥ", 111; Müslim, "Ḥac", 424) fakihler, kadının sefer mesafesindeki bir yere yanında mahremi veya kocası bulunmadan yolculuk yapmasının câiz olmadığında ittifak etmekle birlikte hac, umre gibi ibadet yolculuğunun bu yasak kapsamına girip girmediği hususu tartışılmıştır. Hanefî ve Hanbelîler, Hz. Peygamber'in cihad için orduya yazılmış bulunan bir sahâbîye hac yolculuğuna hazırlanan hanımına refakat etmesini söylediğine dair hadisi (Buhârî, "Nikaḥ", 111) delil göstererek hac yolculuğunun da bu yasak kapsamında olduğuna hükmetmişlerdir. Şâfiî ve Mâlikîler ise söz konusu hadislerde haccın zikredilmediğini ve yasağın farz olmayan yolculuklar hakkında olduğunu, dolayısıyla kendisine hac farz olan bir kadının güvenilir kadınlardan oluşan bir kafile ile birlikte hac yolculuğuna çıkabileceğini ileri sürmüşlerdir (İbn Rüşd, I, 348; Şirbînî, I, 467). Bazı Şâfiî fakihleri, bir kadının Hîre'den

kalkıp güven içinde Kâbe’ye gelerek haccını ifa edeceği günlerin yakın olduğunu bildiren hadise (Buhârî, “Menâḳıb”, 25) dayanarak yol emniyeti olduğu takdirde kadının tek başına da farz olan hac yolculuğu yapabileceğini söylemişlerdir. Yine fıkıh eserlerinde, istisnaî olarak ve zaruret hükümleri çerçevesinde kadının mahremi veya kocası bulunmaksızın tek başına yolculuk yapmasının câiz olduğu belirtilmiştir (Serahsî, IV, 110-111; İbn Kudâme, III, 238; Zeylaî, II, 4-6; Şirbînî, I, 467). Günümüz fıkıh âlimleri ve fetva kurulları genellikle, hadislerde söz konusu edilen uzun yolculuğun alt sınırının orta bir yürüyüşle üç günlük mesafe olduğu dikkate alınarak yol güvenliği, konaklama yerlerindeki emniyet şartları ve kadının kişisel durumu gibi hususlar gözden geçirildiğinde, hükmün amacı bakımından bir sakınca bulunmadığı takdirde kadının yanında mahremi veya kocası olmadan yolculuk yapabileceği yönünde kanaat belirtmiştir (Yûsuf el-Kardâvî, s. 350-353). 11. Borçlunun Yolculuğu. Fakihler, vadesi gelmiş borcu için kefil gösteremeyen veya rehin veremeyen borçlunun, alacaklısının talebi halinde mahkemece sefere çıkmasına yasak getirileceği hususunda görüş birliği içindedir. Mâlikî ve Hanbelîler, yolculuk süresi içinde vadesi gelecek borçtan dolayı da borçlunun, yolculuğa çıkmasına engel olunabileceği görüşündedir. 12. Rehin. Bakara sûresinin 282. âyetinde borç ilişkisinin yazıya geçirilmesinin önemi üzerinde durulmuş, müteakip âyette yazacak kimsenin bulunamaması halinde rehin

alınabileceği belirtilmiştir. Esasen rehin İslâm’dan önce de bilinen bir usul olup âyette sefer haline özel olarak değinilmesi bu durumda çoğunlukla kâtip, şahit veya yazı malzemesinin zor bulunması gerçeğiyle ilgilidir. Nitekim rehnin yolculuk haline özgü olmadığı Hz. Peygamber’in uygulamalarından da anlaşılmaktadır (Cessâs, I, 523; Serahsî, XXI, 64; İbn Kudâme, IV, 362).

Seferîlik Hükümleri ve Vatan Kavramı. Fıkıhta, kişinin bulunduğu yer yolculuk hükümlerinin uygulanıp uygulanmaması bakımından vatan (ikamet yeri) kavramı esas alınarak üçe ayrılmıştır: Vatan-ı aslî, vatan-ı ikāmet, vatan-ı süknâ. Bir kişinin doğup büyüdüğü veya evlenip yerleştiği yere vatan-ı aslî denir. Herhangi bir sebeple aslî vatandan başka bir yere yerleşmek üzere göç edilince yeni yer vatan-ı aslî olur, eski yer bu vasfını kaybeder. Yolcunun aslî vatana dönmesiyle yolculuk hali sona erer. Bir

yerde on beş gün ve daha fazla kalmaya niyet eden kimse için ikamet hükümleri geçerli olur ve bu niyetle kalınan yere vatan-ı ikāmet adı verilir. Buna karşılık bir yolcunun on beş günden az kalmayı planladığı yerde seferîlik hükümleri devam eder; bu yere vatan-ı süknâ ve vatan-ı sefer denir. Şâfiî ve Mâlikîler'e göre gidiş ve dönüş günleri hariç bir yerde dört gün, Hanbelîler'e göre ise dört günden fazla veya yirmi namaz vaktinden fazla kalmaya niyet eden yolcu mukim sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 380; Şâfiî, el-Üm, I, 159-167; II, 100; Sahnûn, el-Müdevvene, Kahire 1313, I, 119-120; İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, el-Evsaṭ fi's-sünen ve'l-icmâʿ ve'l-iḫtilâf (nşr. Ebû Hammâd Sagīr Ahmed b. Muhammed Hanîf), Riyad 1414/ 1993, IV, 345; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, I, 523; II, 255-256; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Kahire 1386/1966, I, 387; İbn Hazm, el-Muḥallâ, III, 200; IV, 388; V, 49-52; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Maʿrifetü's-sünen ve'l-âs̱âr (nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî), Karaçi 1411/1991, IV, 282; Bâcî, el-Münteḳā, Kahire 1331, I, 252, 259-260, 262; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 235-236; IV, 110-111; XXI, 64; Gazzâlî, İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire, ts., II, 244-258; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1972, I, 484-487, 490; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 93-94; II, 120-125; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1290, I, 80; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 179-183, 345, 348; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), I, 233; II, 255, 258, 259, 265, 274, 328; III, 99, 218, 236-238; IV, 362; Takıyyüddin İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ, Beyrut 1408/1987, II, 339-340; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, I, 210, 467; II, 4-6; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, Kahire 1390/1970, I, 157-164; Şemseddin İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, II, 66-67, 137; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Mişbâḥu'l-münîr, Bulak 1324/1906, s. 329, 472; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), I, 393, 405-406; Bedreddin el-Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), X, 131-139; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), I, 405-420; Ali b. Süleyman el-

Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, II, 318; Tecrid Tercemesi, IV, 219-220; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 138-147; a.mlf., el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl), Kahire 1387/1968, s. 75, 368-369; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 262-275, 467; IV, 210, 373, 451, 455; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, Mekke 1394, I, 594; IV, 74; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 56-59, 287; VII, 174; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, III, 234-235, 258-259; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), II, 120-123; Elmalılı, Sefer Risalesi (a.mlf., Hak Dini, IX içinde), s. VII-X; Bilmen, Kamus2, IV, 127; Zafer Ahmed et-Tehânevî, İʿlâʾü’s-sünen, Karaçi 1415, VII, 269 vd.; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, II, 313, 318, 322; Yûsuf el-Kardâvî, Fetâvâ muʿâṣıra, Küveyt 1410/1990, s. 350-353; Seferilik ve Hükümleri, İstanbul 1997; “Sefer”, Mv.F, XXV, 27-34; “Ṣalâtü’l-müsâfir”, a.e., XXVII, 270.

Fahrettin Atar

SEFER

(السفر)

Sûfîlerin nefsi terbiye etmek ve Hakk’a ermek için bedenle veya kalple yaptıkları yolculuk anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “yolculuk yapmak, seyahat” anlamına gelen sefer kelimesi (çoğulu esfâr), tasavvufta sâlikin nefsini terbiye etmek ve Hakk’a ermek için yaptığı maddî / bedenî ve mânevî / bâtınî yolculuğu ifade eder. Sûfîlerin kastettikleri anlamda sefere çıkma işi Kur’an ve hadislerde siyâhat, sefere çıkan kimse de sâih kelimesiyle (dişili sâiha) belirtilmiştir (et-Tevbe 9/112; et-Tahrîm 66/5; Tirmizî, “Ḥac”, 102; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 6). Kur’an’da sefere çıkanlar tövbe, ibadet, rükû ve secde eden, iyiliği emredip kötülükten sakındıran, Allah’ın sınırlarını koruyanlarla birlikte zikredilmiş ve övülmüştür. Oruç tutanlar da sefere çıkanlara benzetilmiş ve onlara da sâih denilmiştir (Zemahşerî, II, 216-217; IV, 128).

Âlimleri, şeyhleri, takvâ sahibi sâlih müminleri, akrabaları, arkadaşları, mübarek beldeleri ziyaret etmek; ilim ve edep öğrenmek, yolculuğun zorluklarına katlanarak nefsi terbiye etmek, riyâzet yapmak, şöhretten kaçıp bilinmeyen bir memlekette tanınmayan biri olarak yaşamak, fitne ve fesaddan uzaklaşmak ve hicret etmek seferin maddî ve bedenî sebep ve gayeleridir. İlk zâhid ve sûfîler, nefis terbiyesi bakımından faydalı olduğuna inandıklarından çokça yolculuk yapmışlar bu sebeple “sâihûn” (seyyahlar) diye anılmışlardır. Ancak tasavvuf ehli, kötü bir huydan uzaklaşıp güzel bir huya erişmek ve güzel bir huydan daha güzeline ulaşmak için kalp ile yapılan mânevî-bâtınî sefere öncelik vermiştir. Kuşeyrî, uzun ve meşakkatli bir yolculuk yaparak ziyaretine geldiğini söyleyen bir dervişe şeyhin, “Nefsinden bir adım uzaklaşsaydın daha iyi olurdu” dediğini nakleder (Risâle, s. 461). İlk devir sûfîlerinden Ca‘fer el-Huldî, bedenle yapılan seferden maksadın Allah’ın kudretinin tezahürlerini görerek ibret almak ve O’nun evliyasını ziyaret etmek; kalp ile yapılan seferden maksadın ise melekût âlemini temaşa ederek kalbin itminana ermesini sağlamak olduğunu belirtmiştir (Sülemî, s. 438). Muhammed el-Fârisî de tasavvufun

bir esası olarak gördüğü seferden amacın varlıklara bakıp ibret almak ve nefsi terbiye etmek olduğunu söyler (Kelâbâzî, s. 90). Bişr el-Hâfî, “Seyahat ediniz ki arınasınız, su bir yerde fazla kalırsa bozulur” diyerek sûfîleri sefere teşvik etmiştir (Ebû Tâlib el-Mekkî, II, 423). Sûfîlerin maddî sefer konusundaki tavırları birbirinden farklıdır. Cüneyd-i Bağdâdî, Sehl et-Tüsterî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Hafs Haddâd gibi sûfîler sadece farz olan hac görevini yerine getirmek için sefere çıkmışlar, Ebû Abdullah el-Mağribî ve İbrâhim b. Edhem gibi sûfîler ömür boyu sefer halinde olmuşlar, genç yaşta ve seyrü sülûklerinin başlarında çokça seyahat eden Ebû Osman el-Hîrî ve Ebû Bekir eş-Şiblî gibi sûfîler yaşlandıklarında ikameti tercih etmişlerdir (Kuşeyrî, s. 461).

Sûfîler kalp ile gerçekleştirilen dört mânevî seferden bahsetmiştir. “Kalbin Hakk’a yönelmesi” diye tarif edilen bu seferler Hakk’a sefer (seyr ilâllah), Hak’ta Hak ile sefer (seyr fillâh), cem‘ makamına yükselme şeklindeki sefer, Hak’la birlikte Hak’tan sefer (seyr billâh anillâh) diye isimlendirilmiş, Hakk’a sefer halindeki sülûk ehline “cenâib” denilmiştir (bk. SÜLÛK). Muhyiddin İbnü’l-Arabî, Kitâbü’l-İsfâr ʿan netâʾici’l-esfâr adlı eserinde seferin maddî ve mânevî birçok türüne yer vermiş, her peygamberin, hatta her insanın ve canlının bir seferi olduğunu vurgulamıştır. Alâüddevle-i Simnânî mânevî âlemde yaptığı bir seyrini Sırru bâli’l-bâl li-ẕevi’l-ḥâl adlı kitabında anlatmıştır. Nakşibendiyye tarikatının temel prensiplerinden olan “sefer dervatan” “sâlikin mâsivâdan Allah’a doğru sefer etmesi, kötü huylardan iyi huylara, beşerî sıfatlardan melekî sıfatlara doğru

yönelmesi, kalp gözünün âlemi seyretmesi” yanında “bir şeyh bulmak maksadıyla yolculuk etme ve şehirleri dolaşma” anlamına da gelmektedir. İranlı filozof Molla Sadrâ, varlık ve bilgi konusunu temellendirdiği el-Esfârü’l-erbaʿa adlı eserinde dört tür ruhanî sefer üzerinde durmuştur. Bu seferler sadece kalbî bir tecrübeden ibaret olmayıp aynı zamanda aklî bir nitelik taşımaktadır. Ona göre akılla soyut bir şekilde idrak edilen bu seferler tasavvufî tecrübe ile somutlaştırılarak yakīne (kesin bilgi) ulaşılır (DİA, XI, 375).

Tasavvuf ehli maddî seferle ilgili birtakım kurallar tesbit etmiştir. Sefere çıkan kimselerin anne, baba ve üstatlarının iznini almaları, geçindirmek zorunda bulundukları aile fertlerinin nafakalarını temin edip Allah’a

tevekkül etmeleri, boy abdesti alarak yola çıktıktan sonra yolculuk esnasında da abdestli olmaları, en az üç kişiden oluşan bir arkadaş grubu ile yolculuk etmeleri, içlerinden birini başkan seçip ona uymaları, yanlarında seccade, ibrik, matara, bıçak, iğne iplik, asâ, misvak, tarak, makas, ayna bulundurmaları, arkadaşlarına ve başkalarına yük olmamaları, ziyarete gittikleri kimseleri rahatsız etmemeleri, hiç kimseden bir beklenti içinde bulunmamaları, evrâd ve ibadetlerini aksatmamaları gerekmektedir. Zâhirî ve bâtınî kurallarına riayet edilmeden yapılan seferlerden hiçbir fayda ve feyiz elde edilemeyeceği belirtilmiştir. İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs'te mutasavvıfların sefer anlayışlarını ve bir kısım uygulamalarını eleştirmiştir (s. 317-340).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "es-Sefer" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 655-656; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 231-233, 250-252, 525-526; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 90; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, II, 423; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 438; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 460-467; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 492-495; Gazzâlî, İḥyâʾ (Beyrut), II, 244-257; Zemahşerî, el-Keşşâf, Kahire 1972, II, 216-217; IV, 128; Ebû Mansûr el-Abbâdî, Ṣûfînâme (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1347 hş., s. 248-254; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, Âdâbü'l-mürîdîn, Kahire, ts. (Dârü'l-vatani'l-Arabî), s. 84-90; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Emîn el-Hancî - M. Abduh ed-Dımaşkī), Kahire 1340, s. 317-340; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut], V içinde), s. 87-97; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, Kahire 1293, II, 382-384; a.mlf., Resâil (trc. Vahdettin İnce), İstanbul, ts. (Kitsan), III, 243-318; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 103; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 47-55; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1380, VI, 246-278; Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erbaa", DİA, XI, 374-375.

Süleyman Uludağ

SEFER DERVATAN

(سفر در وطن)

Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatında, sâlikin beşerî sıfatlardan uzaklaşıp kendini melekî ve ilâhî sıfatlara ulaştıracak olan mânevî yolculuğa yönelmesi anlamında bir terim

(bk. HÂCEGÂN).

SEFERLİ KOĞUŞU

Osmanlı saray teşkilâtında Enderun’da acemilere eğitim veren, daha sonra bir nevi ilim ve sanat mektebi haline gelen yedi kademeden biri

(bk. ENDERUN).

SEFERNÂME

(bk. SEYAHATNÂME).

SEFERNÂME

(سفرنامه)

Nâsır-ı Hüsrev’in (ö. 465/1073’ten sonra) seyahatnâme türündeki eseri

(bk. NÂSIR-ı HÜSREV).

SEFEVÂN GAZVESİ

(غزوة سفوان)

Hz. Peygamber'in müşriklerden Kürz b. Câbir el-Fihrî'yi takip etmek üzere çıktığı sefer (2/623).

Bu gazveye İlk Bedir Gazvesi de denir. Kur'an'da anlatıldığı gibi Mekkeliler'in müslümanları Kâbe'ye (Mescidi Harâm) gitmekten alıkoymaları, onları yerlerinden yurtlarından çıkarmaları (el-Bakara 2/217), Mekke'de bırakmak zorunda kaldıkları mallarını gasbetmeleri ve Medine yakınlarına kadar gelip onlara zarar vermeleri silâhlı mücadeleyi kaçınılmaz hale getirmişti. Savaşa izin veren âyetlerin (el-Bakara 2/190-193; el-Hac 22/39-41) nâzil olması üzerine Hz. Peygamber Medine'ye hicret eden müslümanları tehdit eden Kureyşli müşrikleri bundan vazgeçirmek için, Suriye'ye giden Kureyş ticaret kervanlarına Medine yakınlarından geçerken baskınlar düzenlemeye karar verdi. Hicretin 1. yılı Ramazan ayında (Mart 623) amcası Hamza'yı Ebû Cehil'in başkanlığındaki bir Kureyş kervanını kontrol altında tutmak ve gerekirse baskın düzenlemek için Sîfülbahr'e gönderdi. Ancak seriyye herhangi bir çatışma olmadan geri döndü. Buna karşılık Mekkeli müşrikler Kürz b. Câbir el-Fihrî kumandasındaki küçük bir birliği Medine'ye yolladılar. Bu birlik şehrin güneyindeki Cemmâ (Cümmâ, Zülcedr) otlağına kadar ilerleyerek deve ve sığırları sürüp götürdü ve bazı müslümanları öldürdü. Baskını haber alan Resûl-i Ekrem 2. yılın Rebîülevvel ayında veya Cemâziyelevvel başında (Eylül veya Kasım 623) Zeyd b. Hârise'yi Medine'de yerine vekil bırakıp Kürz'ü takip etmek üzere harekete geçti ve Bedir'in Sefevân vadisine kadar ilerledi, fakat onlara rastlamadı ve Medine'ye geri döndü.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 2; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 601; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 9; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 406; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, III, 225; Hüseyin Algül, “Hamza”, DİA, XV, 501; Asri Çubukçu, “Kürz b. Câbir”, a.e., XXVI, 575.

Mustafa Fayda

SEFFÂH

(bk. EBÜ’l-ABBAS es-SEFFÂH).

SEFFÂRÎNÎ

(السفّاريني)

Ebü'l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârînî (ö. 1188/1774)

Hanbelî âlimi.

1114'te (1702) Filistin'in Nablus kasabasına bağlı Seffârîn köyünde doğdu ve orada yetişti. Ailesi Hicaz'dan gelip Filistin'e yerleşmişti. Eserî, Hanbelî ve Nablusî diye de anılır. On dokuz yaşında hâfızlığını tamamladıktan sonra tahsil için Dımaşk'a gitti ve Emeviyye Camii'nde beş yıl kalarak hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, tefsir ve diğer ilimleri okudu. Bu ilimlere dair bazı eserleri ezberleyerek icâzet aldı. Hocaları arasında Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, Ahmed el-Menînî, Muhammed b. Abdurrahman el-Gazzî de vardır. Ayrıca Takıyyüddin İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin birçok eserinden faydalandı. Kıraat ilmine de ilgi duydu. 1148'de (1736) hacca gitti. Öğreniminin ardından Nablus'a yerleşti; burada talebe okuttu, fetva verdi ve eser telif etti. Hadis alanındaki çalışmalarıyla ün kazandı. Bu sebeple "şeyhü'l-hadîs,

muhaddisü'ş-Şâm" diye anıldı. Selef ulemâsına son derece bağlı olan Seffârînî, Hz. Peygamber'in sünnetinin uygulanması için gayret sarfetti. Bu arada pek çok talebe yetiştirdi. Hadis âlimi Abdülkadir Gedikzâde ve Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî önde gelen talebelerindendir. Seffârînî 1188'de (1774) Nablus'ta vefat etti. Bu tarih 1189 olarak da zikredilmiştir.

Eserleri. Hadis. 1. Şerḥu S̱ülâs̱iyyâti Müsnedi'l-İmâm Aḥmed (Nefes̱âtü ṣadri'l-mükmed ve ḳurretü ʿayni'l-müsʿad). Eserde Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'de Resûl-i Ekrem'den üç râvi vasıtasıyla rivayet ettiği ve Ziyâeddin el-Makdisî'nin derlediği 363 hadis şerhedilmiştir (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, I-II, Dımaşk 1380; Beyrut 1391, 1399). 2. Netâʾicü'l-efkâr fî şerḥi ḥadîs̱i seyyidi'l-istiġfâr. Bu eserde "seyyidü'l-istiğfâr" diye bilinen hadisi rivayet eden sahâbî ile onu eserlerine alan muhaddislerin biyografileri ve

hadisten çıkarılabilecek faydalar geniş bir şekilde ele alınmıştır (bk. bibl.). 3. ez-Zeḫâ᾿ir li-şerḥi Manẓûmeti'l-kebâ᾿ir. Hanbelî fakihi Haccâvî'nin yetmiş üç büyük günahı ele aldığı manzumesine dair olan çalışma Velîd b. Muhammed b. Abdullah el-Alî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1422/2001). 4. ed-Derâri'l-maṣnûʿât fi'ḫtiṣâri'l-mevżûʿât (ed-Dürerü'l-maṣnûʿât fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿât). Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ının muhtasarıdır (Ziriklî, VI, 14). 5. el-Mülaḫu'l-Ġarâmiyye (Ḳaṣîde Ġarâmî ṣaḥîḥ). İbn Ferah'ın Ġarâmî ṣaḥîḥ diye de anılan Manẓûme fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱'ine yazılan pek çok şerhten biri olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Mustalahu'l-hadîs, nr. 164, Teymûr).

Akaid. 1. Levâ᾿iḥu'l-envâri's-seniyye ve levâḳıḥu'l-efkâri's-sünniyye şerḥu Ḳaṣîdeti İbn Ebî Dâvûd el-Ḥâ᾿iyye fî ʿaḳīdeti ehli'l-âs̱âri's-Selefiyye. Seffârînî, İbn Ebû Dâvûd'un rü'yet, kader, kabir azabı, havz, mîzan, şefaat, havâric gibi konularda kendisinin, babasının ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin görüşlerini otuz üç beyitte özetlediği kasidesini şerhetmiş, eseri Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî yayımlamıştır (I-II, Riyad 1415/1994). 2. Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye ve sevâṭıʿu'l-esrâri'l-es̱eriyye şerḥu'd-Dürreti'l-muḍıyye fî ʿaḳīdeti'l-(ʿaḳdi ehli'l-) firḳati'l-merḍıyye. Müellif, Şerḥu ʿAḳīdeti's-Seffârînî (el-ʿAḳīdetü'l-ferîde) olarak da bilinen ed-Dürretü'l-muḍıyye fî ʿaḳīdeti'l-firḳati'l-merḍıyye adlı 210 beyitlik manzumesini (Mekke 1364) öğrencilerinin arzusu üzerine şerhetmiştir (Beyrut 1323; Kahire 1332; Hindistan 1336; Katar-Cidde 1380; I-II, Kahire 1405/ 1984). Eser üzerinde Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Butayn ve Süleyman b. Sehmân gibi âlimlerin ta'likleri, Hasan eş-Şattî el-Hanbelî ve Ali Mansûr el-Keremî'nin ihtisarları bulunmaktadır (Levâ᾿iḥu'l-envâri's-seniyye, neşredenin girişi, I, 47). Muhammed b. Ali b. Sellûm'un muhtasarı da önemlidir (nşr. Muhammed Zehrî en-Neccâr, Beyrut 1403/1983). ed-Dürretü'l-muḍıyye'yi Muhammed Abdülazîz b. Mâni' el-Kevâkibü'd-dürriyye (Şerḥu'l-ʿAḳīdeti's-Seffârîniyye) adıyla şerhetmiş (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1418/1997), Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım el-Âsımî de esere bir hâşiye yazmıştır (baskı yeri yok, 1416/ 1995). 3. el-Mesîḥu'd-Deccâl ve esrârü's-sâʿa (Kahire, ts. [Mektebü't-türâsi'l-İslâmî]; Beyrut 1407). 4. el-Buḥûrü'z-zâḫire fî ʿulûmi'l-âḫire. Berzah, eşrât-ı sâat, mahşer, cennet ve cehennem olarak beş bölümden meydana gelen eserin I. cildi Bombay'da basılmış (1341), daha sonra Muhammed İbrâhim Şelebî Şûmân tamamını yayımlamıştır (I-II,

Küveyt 1428/ 2007). 5. Ehvâlü yevmi’l-ḳıyâme ve ʿalâmâtühe’l-kübrâ (Beyrut 1406/1986).

Diğer Eserleri. 1. et-Taḥḳīḳ fî buṭlâni’t-telfîḳ. Mer‘î b. Yûsuf’un ibadet ve diğer konularda telfîkin câiz olduğuna dair Risâle fi’t-taḳlîd ve’t-telfîḳ adlı eserine reddiye şeklinde yazılmış olup Abdülazîz b. İbrâhim ed-Dahîl tarafından yayımlanmıştır (Riyad 1418/1998). 2. Taḥbîrü’l-Vefâ fî sîreti’l-Muṣṭafâ. Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin el-Vefâ fî aḥvâli’l-Muṣṭafâ adlı eserinin muhtasarıdır (bk. el-VEFÂ). 3. Meʿâricü’l-envâr fî sîreti’n-nebiyyi’l-muḫtâr (Şerḥu Nûniyyeti’ṣ-Ṣarṣarî). Eserin iki cilt olduğu kaydedilmektedir. 4. Ġıẕâʾü’l-el-bâb şerḥu Manẓûmeti’l-âdâb. Hanbelî fakihi Muhammed b. Abdülkavî el-Merdâvî’ye ait eserin şerhidir (Kahire 1324; I-II, Mekke 1393; I-II, nşr. Muhammed Abdülazîz el-Hâlidî, Beyrut 1417/1996). 5. Şerḥu Feżâʾili’l-aʿmâl. Ziyâeddin el-Makdisî’nin eserinin şerhidir (Beyrut 1380). 6. el-Ḳavlü’l-ʿalî fî (li-) şerḥi es̱eri Emîri’l-müʾminîn ʿAlî (el-Ḳavlü’l-ʿalî şerḥu es̱eri seyyidine’l-imâm ʿAlî). Rabat’ta bir nüshasının bulunduğu belirtilmektedir (Ziriklî, VI, 14). 7. Risâle fî fażli’l-faḳīri’ṣ-ṣâbir. 8. Ḳarʿu’s-siyâṭ fî ḳamʿi ehli’l-livâṭ (nşr. Râşid el-Gufeylî, Riyad, ts.).

Seffârînî’nin henüz yazma halinde olduğu belirtilen eserlerinden bazıları şunlardır: Tuḥfetü’n-nüssâk fî fażli’s-sivâk, hocalarından aldığı icâzetlere dair Sebet, el-Cevâbü’l-muḥarrer fi’l-keşf ʿan ḥayâti (fî keşfi ḥâli)’l-Ḫaḍır ve’l-İskender, Risâle fî beyâni’s̱-s̱elâs̱ ve’s-sebʿîn fırḳa ve’l-kelâm ʿaleyhâ, Risâle fî aḥkâmi’ṣ-ṣalât ʿale’l-meyyit, Keşfü’l-lisâm Şerḥu ʿUmdeti’l-aḥkâm li-ʿAbdilġanî el-Maḳdisî (iki cilt), Şerḥu Nûniyyeti İbni’l-Ḳayyim, Taʿziyetü’l-lebîb bi-eḥabbi ḥabîb (Hz. Peygamber’in özelliklerine dair kasidedir), ʿUrfü’z-zerneb fî şeʾni’s-seyyide Zeyneb, Beyânü küfri târiki’ṣ-ṣalât. Müellifin ayrıca Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’z-Zühd’ünü ihtisar ettiği belirtilmektedir.

Muhammed b. Nâsır el-Acemî’nin Ṣafaḥât fî tercemeti’l-imâm es-Seffârînî adlı bir çalışması bulunmaktadır (Beyrut 1414).

BİBLİYOGRAFYA

Seffârînî, Levâʾiḥu'l-envâri's-seniyye (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî), Riyad 1415/1994, neşredenin girişi, I, 24-81; a.mlf., Netâʾicü'l-efkâr fî şerḥi ḥadîs̱i seyyidi'l-istiġfâr (nşr. Abdülazîz b. Süleymân el-Hebdân - Abdülazîz b. İbrâhim ed-Dahîl), Riyad 1416/1996, neşredenlerin girişi, s. 29-61; Murâdî, Silkü'd-dürer, IV, 31-32; Kemâleddin el-Gazzî, en-Naʿtü'l-ekmel (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız-Nizâr Abâza), Dımaşk 1402/ 1982, s. 301-306; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, II, 839-846; Serkîs, Muʿcem, I, 1028; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 340; Dârü'l-kütübi'l-Mıṣriyye: Fihristü'l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu'l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, s. 304; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 1002-1005; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 14; Muhammed b. Abdülazîz b. Mâniʿ, Şerḥu'l-ʿAḳīdeti's-Seffârîniyye: el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd), Riyad 1418/1997, neşredenin girişi, s. 47-55; "Muḥammed b. Aḥmed b. Sâlim es-Seffârînî", Mv.Fs., IV, 130-131.

M. Yaşar Kandemir

Kelâm.

Hadis ve fıkhın yanı sıra kelâma dair de eserler yazan Seffârînî, Hanbeliyye-Selefiyye'nin önemli âlimlerinden biridir. Fıkıhta haramları mubah kılmaya ve sonuçta dinin esaslarını ortadan kaldırmaya götürebileceği düşüncesiyle mezheplerin telfikini reddetmiş (et-Taḥḳīḳ, s. 171-176), yolculuk ve hastalık gibi istisnaî durumlar dışında namazların cemʿine cevaz vermemiş, mazereti bulunmadığı halde cemaatle namaz kılmayı terkedenin günahkâr olduğuna hükmetmiş (Şerḥu S̱ülâs̱iyyât, I, 255-256; II, 198), müzik dinlemeyi ve beyazlamış saçları boyatmayı câiz görmüştür (Ġıẕâʾü'l-elbâb, I, 122; Şerḥu S̱ülâs̱iyyât, I, 440). Seffârînî tasavvufa da ilgi duymuştur. Sâlih müslümanların görecekleri sâdık rüyalar sayesinde melekût âlemiyle irtibat kurabileceğine, şeytana ve nefsânî arzulara karşı mücadelede Allah'ı

zikretmenin en etkili vasıtalardan birini teşkil edeceğine ilişkin görüşleri onun bu temayülünü teyit edici mahiyettedir (a.g.e., I, 174, 551-552). Ayrıca ona bazı kerametler de atfedilmiştir (Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni‘, neşredenin girişi, s. 54-55).

Akaid alanında kendini Selefiyye’ye nisbet eden Seffârînî çok defa bu mezhepten Eseriyye diye söz eder ve bu ekolü şöyle tanımlar: “Eseriyye, inançlarını sadece sahih naslara ve bunların ashapla tâbiîn âlimlerince nakledilen açıklamalarına dayandıranlardır.” Ehl-i sünnet’in Selefiyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye’den oluştuğunu kabul etmekle birlikte bunların içinde Selefiyye’nin daha isabetli yöntem ve görüşlere sahip bulunduğunu savunur (Levâmiʿu’l-envâr, I, 22, 73; Levâʾiḥu’l-envâr, I, 97, 141-142, 260; II, 15, 138-139). Ona göre büyük mezheplerin imamlarının da Selefî görüşleri benimsemesine rağmen Selefiyye’nin sadece Ahmed b. Hanbel’e nisbet edilmesi, onun diğerlerine nisbetle daha çok hadis bilgisine sahip olması ve mihne olayında görüldüğü gibi ölümü göze alacak şekilde Ehl-i bid‘at’a karşı amansız bir mücadeleye girişmesinden ötürüdür. Aslında Mâlik b. Enes ile Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Selefiyye mezhebine öncülük etmiş, fakat Ahmed b. Hanbel yabancı kültürlere karşı direnmek suretiyle onun saf bir Sünnî mezhep olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır (Levâmiʿu’l-envâr, I, 3, 8-10, 74-92; Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni‘, neşredenin girişi, s. 26-27, 36-38). Sanıldığının aksine Selef yöntemi düşünmeden yalnızca lafızlara inanmaktan ibaret değildir. Selefiyye’de dinî hükümlerin asıl kaynağı Hz. Peygamber ile ashap ve tâbiîn âlimlerinden gelen açıklamalardır. Her alanda vahiy beşerî görüş ve arzuların önüne geçirilmelidir. Çünkü vahiylerde akla aykırı değil sadece aklın tek başına anlamaktan âciz kaldığı bilgiler vardır (Levâmiʿu’l-envâr, I, 7-8, 26-27). Gerçeğe ulaşmak için düşünmek ve kesin kanıtlara başvurarak tartışmak zaruri bir şeydir. Bu sebeple kelâm ilmi Kur’an ve sahih sünnetin ışığı altında faaliyet göstermelidir. Ancak yabancı kültürlere dair eserlerin Arapça’ya çevrilmesinin ardından ve 200 (815) yılından sonra gelişip yayılan kelâm ilminde Kur’an ve Sünnet bir tarafa bırakılıp merkezinde felsefî bilgilerin yer aldığı bir inanç sistemi inşa edilmiş, kesin olmayan aklî delillere dayanılarak naslar yorumlanmış ve nasları bu yorumların etrafında oluşan mezheplerin ışığında anlamanın gerektiği ileri sürülmüş, bu sebeple ümmete faydalı olunmakla birlikte çokça zarar verilmiştir (Levâmiʿu’l-envâr, I, 8-10, 20-21, 28; Şerḥu S̱ülâs̱iyyât, I, 556-557; Levâʾiḥu’l-envâr, I,

124-127; el-Buḥûrü’z-zâḫire, II, 531; Ehvâlü yevmi’l-ḳıyâme, s. 56).

Müteahhir dönem Selefiyye âlimleri arasında yer alan Seffârînî’nin itikadî görüşleri genel anlamıyla Ehl-i sünnet çizgisinde olmakla birlikte zaman zaman kelâmcılarla Selefiyye arasında tercihler yaptığı da görülür. Onun bu tür kanaatlerinin başlıcaları şunlardır. Ümmetin kabulüne mazhar olan haber-i vâhid usûlü’d-dîn alanında kesin delil teşkil eder (Ġıẕâʾü’l-elbâb, II, 367; Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni‘, s. 78). Allah, olayları canlı ve cansız varlıkların tabiatlarına yerleştirdiği sistem sayesinde yaratır (Levâmiʿu’l-envâr, I, 151-152, 311). Allah’ın varlığına ve birliğine inanmak farz olduğu gibi O’nu sevmek de farzdır, zira O’nu sevmeyenin günah işlemekte ısrar etmesi kaçınılmaz bir sonuçtur (el-Buḥûrü’z-zâḫire, I, 255-256; Şerḥu S̱ülâs̱iyyât, I, 617-620). Allah’ın isim ve sıfatları tevkīfî olmakla birlikte naslardan dolaylı olarak çıkarılan vücûd, kıdem, bekā ve tekvîn de onun sıfatlarındandır. Kelâm hem zâtî hem de fiilî bir sıfat olup Allah dilediği zaman harf ve sesle de konuşur. Haberî sıfatlar insan zihnine gelen fikirlerin ötesinde bir anlam taşır. İlâhî fiillerdeki hikmet yaratıkların fiillerindeki hikmete benzetilemez. Meselâ kendini senâ etmek ve insanların ruhunu kabzetmek Allah hakkında güzel fiiller olduğu halde insanların kendilerini övmesi ve birini haksız yere öldürmesi çirkindir (Levâmiʿu’l-envâr, I, 100-101, 190-201, 231-247, 333, 355-357). İbn Kesîr gibi bazı Selef âlimleri kadınların âhirette Allah’ı göremeyeceğini iddia etmişse de bu yanlıştır, çünkü naslar cennete giren herkesin Allah’ı göreceğini bildirmiştir. Dünyada ise sadece Hz. Peygamber O’nu görmüştür, bu da ruhen değil bedenen vuku bulmuştur. Allah’ın rüyada görülmesi de mümkündür (Levâʾiḥu’l-envâr, I, 295-297). Kader Allah’ın ezelî ilmi, kazâ ise yaratmasıyla ilişkilidir. Kazâ Allah’ın fiili, gerçekleşen olay ise (makzî) insanın fiilidir. Buna göre Allah’ın insanı inkâr alternatifini seçebilecek şekilde yaratması kazâ, insanın kendi iradesiyle inkâr etmesi makzîdir. Bu sebeple inkâr Allah’ın fiili değil insanı inkâr edebilecek şekilde yaratma fiilinin bir sonucudur ve inkâr etmekten sorumlu olan insandır (Levâmiʿu’l-envâr, I, 151-152, 311-313, 346-348; Levâʾiḥu’l-envâr, II, 138-142; Ġıẕâʾü’l-elbâb, II, 417).

Peygamberler erkeklerden seçilmiş olup kadınlar nübüvvetle görevlendirilmemiştir. Herhangi bir peygamberi inkâr etmek veya onu küçümsemek küfrü gerektirir. Resûl-i Ekrem’i sevmek ona iman etmenin

kapsamına dahildir. Kur'an'ın benzerinin yapılabileceğini söylemek inkâra götüren bir kanaattir. Muhammed veya Ahmed ismini taşıyan kişilerin cehenneme girmeyeceği örneğinde olduğu gibi Resûlullah etrafında oluşturulmuş bâtıl inançlar da mevcuttur (Levâʾiḥu'l-envâr, I, 238; Şerḥu S̱ülâs̱iyyât, I, 198-199, 339-340, 620-621; Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni', s. 269). Kıyamet alâmetleriyle ilgili hadisler mütevâtir olduğundan deccâl ile mehdînin çıkışına ve Hz. Îsâ'nın gökten inmesine inanmak farzdır. Her ne kadar Kur'an'da Îsâ'nın vefat ettirilmesi anlamına gelebilecek âyet varsa da (Âl-i İmrân 3/55) burada "teveffî" kelimesi onun "yeryüzünden kabzedilip göğe alınması" veya "melekût âlemine yükselmesini engelleyen şehvetinin öldürülmesi" mânasındadır. Mehdî insanları, Antakya'da gizli bir yerde olan Tevrat ve İncil'in bulunmasına yönlendireceği için bu adı almıştır. Kur'an'ın dünyadan kaldırılması ve Kâbe'nin yıkılması da kıyamet alâmetleri arasında yer alır (Levâmiʿu'l-envâr, II, 216; Şerḥu S̱ülâs̱iyyât, I, 471; Levâʾiḥu'l-envâr, I, 248; Ehvâlü yevmi'l-ḳıyâme, s. 16-35, 45, 60, 68, 81). Ölüm ruhun bedenden meleklerce çıkarılmasıyla gerçekleşir. Ruh ölümden sonra yok olmaz. Kabirde ruhun bedenle dünyadakinden farklı bir şekilde irtibat kurması sayesinde insan azap veya nimeti hisseder. Kabir azabı yahut nimeti hem ruhî hem bedenî olarak gerçekleşir. Kabir ehlinin azabını dünyadakilerin nâdiren de olsa duyularıyla idrak etmesi mümkündür. Nitekim buna dair çeşitli olaylar nakledilmiştir. Kabir azabı dirilerce yapılacak dua ve okunacak Kur'an sayesinde kesintiye uğrayabilir. Asırlardan beri müslümanların yaptığı bu uygulama bir icmâ niteliğindedir (el-Buḥûrü'z-zâḫire, I, 100-102, 145-162, 226, 251-260, 359-363). Cennet yedi kat göğün üstünde ve arşın altında, cehennem ise yedi kat yerin altındadır. İyi amellerle değil Allah'ın rahmeti sayesinde cennete girilir. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin cehennemdeki azabın sona ereceğine dair görüşleri isabetli değildir (a.g.e., I, 681-728; II, 44, 521-523; Levâmiʿu'l-envâr, II, 234-239; Levâʾiḥu'l-envâr, II, 178-181, 196). Fetret ehli âhirette tâbi tutulacağı imtihanı kazanması halinde kurtuluşa erecek, aksi takdirde cehenneme girecektir. Hz. Peygamber'in yanı sıra diğer peygamberler, mukarrebîn melekleri, sâlih âlimler ve kullar, başta Kur'an tilâveti olmak üzere sâlih ameller günahkârlara şefaat

edecektir. Kur'an'ın şefaat etmesi tilâveti sebebiyle yaratılan meleklerin şefaat etmesi anlamına gelebilir. Şefaatin vuku bulacağına inanmak Ehl-i

sünnet'e bağlı olmanın bir alâmetidir, şefaate inanmamak âhirette ondan mahrum kalışın sebebidir (Levâmiʿu'l-envâr, II, 209-216; Şerḥu S̱ülâs̱iyyât, I, 272-273, 775-777; el-Buḥûrü'z-zâḫire, II, 31-33).

Seffârînî itikadî görüşlerinde çoğunlukla Selefiyye'ye uymuş, özellikle İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve İbn Hamdân'dan etkilenerek onlardan bolca iktibaslarda bulunmuştur. Bununla birlikte Allah'ın sonsuz bir varlık olduğunu, O'nun birliğinin parçalardan oluşmamak anlamına geldiğini, kıdem ve bekā sıfatlarının bulunduğunu, cennete sâlih amellerle değil ilâhî rahmetle girileceğini, Hz. Peygamber'in nurların nuru ve sırların sırrını teşkil ettiğini, sâlih âlimlerin kabirlerini ziyaret etmekten hayır ve uğur beklenebileceğini ve Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye'nin Ehl-i sünnet mezhepleri arasında yer aldığını kabul ettiğinden İbn Sehmân, Abdullah b. Abdurrahman Ebâ Butayn ve İbn Mâni' gibi son dönem mutaassıp Selefiyye mensuplarınca eleştirilmiştir, çünkü bu görüşler kelâmcılarla sûfîlere ait olup Selefiyye tarafından reddedilmiştir (Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni', s. 93, 106, 142-145; Netâʾicü'l-efkâr, neşredenin girişi, s. 46-54). Eserleri üzerinde çeşitli şerh ve hâşiyelerin yapılması, mezhep içinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi müctehid âlimleri eleştirmesi Seffârînî'nin müteahhir dönem Selefiyye âlimlerinin önemlileri arasında yer aldığını kanıtlar. Görüşlerini bazan zayıf veya mevzû rivayetlerle delillendirmesi ve âhâd yoluyla rivayet edildiği kesin olan bazı hadisleri mütevâtir kabul etmesi onun hadis konusunda yeterince titiz davranmadığını göstermektedir. Hz. Îsâ'nın nüzûlü meselesinde olduğu gibi âyetleri bazan peşin kabul çerçevesinde yorumladığı da olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Seffârînî, Levâmiʿu'l-envâri'l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I-II, tür.yer.; a.mlf., Şerḥu S̱ülâs̱iyyâti Müsnedi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Dımaşk 1399, I-II, tür.yer.; a.mlf., Ehvâlü yevmi'l-ḳıyâme ve ʿalâmâtühe'l-kübrâ, Beyrut 1406/1986, s. 16-35, 45, 56, 60, 68, 81, 89, 95-97, 104; a.mlf., Levâʾiḥu'l-envâri's-seniyye (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Süleyman el-Busayrî), Riyad 1415/1994, I, II, tür.yer.;

a.mlf., Netâʾicü’l-efkâr fî şerḥi ḥadîs̱i seyyidi’l-istiġfâr (nşr. Abdülazîz b. Süleyman el-Hebdân - Abdülazîz b. İbrâhim ed-Dahîl), Riyad 1416/1996, s. 149-158, 213-227, 244-247, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. 46-57; a.mlf., Ġıẕâʾü’l-elbâb şerḥu Manẓûmeti’l-âdâb (nşr. M. Abdülazîz el-Hâlidî), Beyrut 1417/1996, I, 122, 125; II, 315, 336, 367, 417; a.mlf., et-Taḥḳīḳ fî buṭlâni’t-telfîḳ (nşr. Abdülazîz b. İbrâhim ed-Dahîl), Riyad 1418/1998, s. 171-176; a.mlf., eẕ-Ẕeḫâʾir li-şerḥi Manẓûmeti’l-kebâʾir (nşr. Velîd b. Muhammed b. Abdullah el-Alî), Beyrut 1422/2001, s. 101, 122, 166, 226, 232, 243; a.mlf., el-Buḥûrü’z-zâḫire fî ʿulûmi’l-âḫire (nşr. M. İbrâhim Şelebî Şûmân), Küveyt 1428/2007, I-II, tür.yer.; Muhammed b. Abdülazîz b. Mâni‘, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’s-Seffârîniyye: el-Kevâkibü’d-dürriyye (nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd), Riyad 1418/1997, s. 71-79, 93, 106, 142-145, 150, 207, 216-226, 269, 288, 327, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 26-27, 36-39, 47, 54-55.

Yusuf Şevki Yavuz

SEFİH

(السفيه)

Ergenlik çağına ulaşmış ve temyiz gücüne sahip olmakla birlikte harcamalarındaki ölçüsüzlük sebebiyle kısıtlı sayılan kimse

(bk. HACİR; RÜŞD).

SEFÎNE

(سفينة)

Ebû Abdirrahmân (Ebü'l-Bahterî) Sefîne (ö. 80/699 [?])

Hz. Peygamber'in hizmetkârı.

Aslen İranlı olup kendisinden adının Kays olduğu rivayet edilmekle birlikte (Hâkim, III, 701) kaynaklarda onun hakkında Mihrân, Umeyr, Sâlih, Tahmân, Necrân, Rûmân, Zekvân, Mervân, Keysân, Süleyman, Rebâh, Müflih, Eymen, Ahmer, Ahmed gibi isimler ileri sürülmektedir. "Gemi" anlamındaki Sefîne, Resûl-i Ekrem tarafından ona verilmiş bir lakap olduğundan kendisi hep bu lakapla anılmak istemiş ve bu sebeple asıl adı unutulmuştur. Bizzat anlattığına göre bir sefer sırasında yorulan bazı sahâbîler Resûlullah'ın emri üzerine birtakım eşyalarını ona yüklemiş, çok miktarda eşyayı taşıyabildiğinden Hz. Peygamber kendisine "sefîne" diye takılmış, o günden sonra bu lakapla anılmıştır. Sefîne'nin bedevîler arasında bir köle olarak yetiştiği, Resûl-i Ekrem'in hanımı Ümmü Seleme'nin onu satın alıp ölünceye kadar Resûlullah'a hizmet etmesi şartıyla âzat ettiği belirtilmektedir. "Ümmü Seleme şart koşmasaydı bile Resûl-i Ekrem'e ölünceye kadar hizmet ederdim" diyen Sefîne'yi Ümmü Seleme'nin satın alıp Resûlullah'a hediye ettiği, onu Resûl-i Ekrem'in âzat ettiği rivayeti yanında Sefîne'yi Hz. Peygamber'in satın alıp âzat ettiği rivayeti de mevcuttur.

Resûlullah'ın hizmetine verildiği sırada müslüman olması muhtemel bulunan Sefîne'nin hayatıyla ilgili rivayetlerin birinde seyahat ettiği sırada bindiği gemi batınca bir tahtaya tutunarak ormanlık bir sahile çıktığı, karşılaştığı bir aslana Hz. Peygamber'in âzatlısı olduğunu söylemesi üzerine aslanın kendisine zarar vermediği nakledilmiştir (a.g.e., III, 702). Bu olayın, Rûm diyarına yapılan bir sefer esnasında ordudan geri kaldığı ve orduyu aramaya koyulduğu yahut esir edildikten sonra kaçtığı sırada meydana geldiği de zikredilmiştir (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VI, 46).

Sefîne’nin esmer tenli olduğu, Resûl-i Ekrem vefat edinceye kadar onun hizmetinde bulunduğu, Resûlullah’ın vefatından sonra Batn-ı Nahle’de yaşadığı ve 80 (699) yılı civarında vefat ettiği kaydedilmektedir. Zehebî onun 70 (689) yılından sonra öldüğünü belirtir. Hz. Peygamber’den, “Cebrâil bana geldi ve ‘Sefîne’yi cehennem ateşinden kurtulmakla müjdele’ dedi” meâlinde bir söz rivayet edilmiştir (Müttakī el-Hindî, XI, 692).

Ehl-i Suffe’den olan Sefîne, Resûl-i Ekrem’den başka Ümmü Seleme ve Hz. Ali’den hadis nakletmiş, kendisinden oğulları Abdurrahman ve Ömer ile Sâlim b. Abdullah b. Ömer, Ebû Reyhâne Abdullah b. Matar, Saîd b. Cümhân, Hasan-ı Basrî, Muhammed b. Münkedir, Haşrec b. Nübâte, İmrân el-Becelî rivayette bulunmuştur. İbn Hazm, Bakī b. Mahled’in el-Müsned’ine göre Sefîne’nin on dört hadis rivayet ettiğini söylemiş (Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât, s. 141), Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde (V, 220-222) onun naklettiği on beş hadis kaydedilmiş, Buhârî dışındaki Kütüb-i Sitte müellifleri de Sefîne vasıtasıyla gelen bazı rivayetlere eserlerinde yer vermiştir (Wensinck, VIII, 106).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 220-222; VI, 319; Belâzürî, Ensâb, I, 480; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, IV, 320; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire 1405/1984, VIl, 80-85; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 232; III, 701-702; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 368-369; İbn Hazm, Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 141; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Delâʾilü’n-nübüvve (nşr. Abdülmu‘tî Kal‘acî), Beyrut 1405/1985, VI, 45-47; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 684-685; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 411; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 172-173; Heysemî, Mecmaʿu’z-zevâʾid, IX, 366; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 132; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 125; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, XI, 692; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1404/ 1984, s. 442-443; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 106.

Yusuf Ziya Keskin

SEFÎNE-i EVLİYÂ

(سفينهء أولياء)

Hüseyin Vassâf'ın (ö. 1929) sûfî biyografilerine dair eseri.

Eserin mukaddimesinde Hüseyin Vassâf küçüklüğünden beri ehlullaha muhabbeti olduğunu, bir gün sahaflardan geçerken tarikat pîrlerinin adlarını ve silsilelerini içeren Esmâr-ı Esrâr adlı bir risâleyi (İstanbul 1316) satın aldığını, bu sırada gönlünde velîlerin biyografilerini yazma düşüncesinin doğduğunu ve yirmi seneyi aşkın bir çalışmadan sonra eseri tamamladığını söyler. Müellif kitaba Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr adını verdiğini söylüyorsa da eser Esmâr-ı Esrâr'ın şerhi olmayıp bu adlandırma kendisine Sefîne-i Evliyâ'yı yazma ilhamını veren bu esere şükranını ifade etmektedir. Dîvân-ı Hümâyun Kalemi Mühimme Odası memurlarından Mehmed Sâmî Sünbülî'nin Esmâr-ı Esrâr'ı elli dört sayfalık bir risâle olmasına karşılık Sefîne-i Evliyâ tarikat pîrlerinin yanı sıra 2000'e yakın sûfînin biyografisini, eserlerinden örnekleri içeren beş ciltlik hacimli bir çalışmadır. Hüseyin Vassâf 8 Aralık 1900 tarihinde yazmaya başladığı eserin müsveddelerini 6 Ekim 1923'te tamamlamış ve 18 Aralık 1924'te temize çekme işini bitirmiştir. Müellifin elli yedi yıllık ömrünün yarısını bu kitabın telifiyle meşgul olarak geçirdiği anlaşılmaktadır.

Müellif eserine, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin evliya kabirlerini ziyaret etmenin makbul bir davranış olduğunu ifade eden sözleriyle başlamış, mukaddimede tasavvuf, tarikat ve mutasavvıf kelimeleri hakkında açıklamalar yapmış, bunların çeşitli tariflerine yer vermiştir. Kitabın I. cildinde Kādiriyye ve kolları Rûmiyye, Gāniyye, Hâlisiyye, Yâfiiyye, Garîbiyye, Müştâkıyye, Enveriyye ile Rifâiyye, Bedeviyye, Medyeniyye, Sühreverdiyye, Şâzeliyye, Desûkıyye, Senûsiyye, Zeyniyye, Kübreviyye, Mevleviyye, Sa'diyye'ye ve Bektaşîler'e ait biyografiler bulunmaktadır. II. cilt Nakşibendiyye, Çiştiyye, Bayramiyye ve Celvetiyye meşâyihini; III. cilt Celvetiyye ile Halvetiyye'nin Rûşeniyye, Gülşeniyye, Sezâiyye, Karamâniyye, Cemâliyye, Sünbüliyye, Sivâsiyye ve Şâbâniyye kollarını; IV. cilt Şâbâniyye'nin Çerkeşiyye, İbrâhimiyye

(Kuşadavî), Halîliyye (Geredevîler), Bekriyye kollarını ve Halvetiyye'nin Buhûriyye, Hayâtiyye kollarıyla Sinâniyye ve Uşşâkıyye meşâyihini içermektedir. V. ciltte yine Halvetiyye'nin Ramazâniyye, Cerrâhiyye, Sûfiyye, Cihangîriyye, Mısriyye ve Mevleviyye kısmının zeyli yer almaktadır. Bu cildin sonunda tekkelerin kapatılmasından az önce İstanbul dergâhları ve son şeyhlerinin isimlerine ait bir liste ile müellifin geniş otobiyografisi bulunmaktadır.

Hüseyin Vassâf, eserine aldığı mutasavvıfların biyografilerini tesbit etmek için 200'e yakın kaynağa başvurmuş, kütüphanelerde araştırma yapmış, uzun süreli seyahatlere çıkmıştır. Bunların dışında Bandırma, Gönen, Manyas, Gemlik, İzmit, Yalova, Eskişehir, Afyonkarahisar, Uşak, Manisa, İzmir gibi şehirleri gezmiştir. Hüseyin Vassâf'ın böyle bir eser yazmaya başladığının duyulması devrin ilim ve irfan sahibi şahısları tarafından takdirle karşılanmış, İbnülemin Mahmud Kemal, Şeyh Vasfî, Abdürrezzak İlmî, Bağdatlı Muhammed Said efendiler daha eser tamamlanmadan müellife tebriklerini bildiren yazılar göndermişlerdir. Tamamlanmasının ardından Mehmed Hazmî, Sâdık Vicdânî, Mehmed Besim ve Ahmed Remzi Dede (Akyürek) tarafından esere takrizler yazılmıştır.

Sefîne-i Evliyâ, çoğunluğu XVIII, XIX ve XX. yüzyıllarda yaşamış 2000 dolayında mutasavvıfın hayatını içermektedir. Biyografiler her tarikatın kurucu pîrinden başlamak üzere XX. yüzyıldaki silsilenin son halkasına kadar devam etmekte, önemli şeyhler, kurdukları veya görev yaptıkları tekkeler kronolojik sıraya göre tanıtılmaktadır. Bunların çoğunluğu İstanbul ve Anadolu'da yaşayan şahsiyetlerdir. Bu özelliğiyle eser bir sûfîler ansiklopedisi niteliğini taşımaktadır. Sefîne-i Evliyâ'nın bir başka özelliği biyografisi verilen mutasavvıfın eserlerinin zikredilmesi, kitaplarından alıntılar yapılması, şiirlerinden örnekler kaydedilmesidir. Kişilerin resmî görevlerine ve postnişinlik yaptıkları dergâhlara da işaret edilmiştir. Bu arada bilgi alınan kaynağın veya şahsın ismi zikredilerek de bilimsel bir yöntem izlenmiştir. Ayrıca bazı türbelerin, tekkelerin ve mezarların müellif tarafından çekilmiş resimleri eserde yer almıştır. Hüseyin Vassâf, devrinin meşhur şeyhlerinin vefatı münasebetiyle kaleme aldığı veya başkaları tarafından yazılan tarih manzumelerini Sefîne'ye almakla eseri tarih ve edebiyat açısından da önemli hale getirmiştir. Eserin sayfaları arasında kişiler veya tekke-türbelerle ilgili çeşitli yayın organlarından kesilmiş

kupürlere de rastlanmaktadır. Sefîne-i Evliyâ daha müellif hayatta iken basılması için matbaaya verilmiş, ancak harf inkılâbı sebebiyle basılamamıştır. Müellif hattı nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309). Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz tarafından yayımlanmıştır (I-V, İstanbul 2006).

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2305-2309; a.e. (haz. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, hazırlayanların girişi I, XXXI-XLIV; Mehmet Akkuş, "Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr, Şerh-i Esmâr-ı Esrâr", İlim ve Sanat, sy. 2, Ankara 1985, s. 88-91; "Sefîne-i Evliyâ", TDEA, VII, 487.

Hür Mahmut Yücer

SEFÎNE-i NEFÎSE-i MEVLEVİYÂN

(سفينهء نفيسهء مولويان)

Mustafa Sâkıb Dede’nin (ö. 1148/1735) Mevleviyye tarikatına dair biyografik eseri

(bk. SÂKIB DEDE).

SEFÎNETÜ’r-RÜESÂ

(bk. HALÎKATÜ’r-RÜESÂ).

SEFÎNETÜ’l-VÜZERÂ

(سفينة الوزراء)

Hafîd Efendi’nin (ö. 1811) Osmanlı kaptan-ı deryâlarının biyografilerine dair eseri

(bk. HAFÎD EFENDİ).

SEFİR

(bk. ELÇİ).

SEFİR

(السفير)

İsnâaşeriyye Şîası’na göre on ikinci imamın gaybeti döneminde onun adına faaliyetleri yürüten kişilere verilen unvan.

On birinci imam Hasan el-Askerî’nin 260 (874) yılında ölümünün ardından beş veya altı yaşındaki oğlu Muhammed b. Hasan el-Mehdî 260-329 (874-941) yılları arasında gaybete girdi. Bu esnada onun tarafından görevlendirilen ve Şîa toplumu içinde imamın temsilcisi sayılan kimseler cemaati imamın tavsiyesine göre sevk ve idare etti. Başta humus olmak üzere imama verilmesi gereken vergileri teslim aldı, ortaya çıkan bazı problemleri imama arzedip emir ve tavsiyelerini halka bildirdi. Bu işle görevlendirilen kişiler sefir, vekil, nâib ve bab diye anılmıştır. Sayıları on ikinci imam tarafından dörtle sınırlandırılan bu kimseler kaynaklarda “es-süferâü’l-erbaa” (en-nüvvâbü’l-erbaa) diye zikredilmiştir. Mehdî tarafından görevlendirilmediği halde sefirlik iddia eden kimseler de “es-süferâü’l-müzevvirûn” (yalancı sefirler) diye nitelendirilmiştir (Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Kitâbü’l-Ġaybe, s. 246-252).

Sözü edilen dört sefir şunlardır: 1. Ebû Amr Osman b. Saîd. Benî Esed kabilesinden ve Kûfe’nin tanınmış Şiîler’inden Amr b. Hureys es-Sayrafî’nin torunu olup yağ ticaretiyle meşgul olduğundan “Semmân” diye anılır. Gençliği ve cemaat içindeki faaliyetleriyle ilgili fazla bilgi yoktur. Rivayete göre on bir yaşında iken dokuzuncu imam Muhammed el-Cevâd et-Takī’nin hizmetine girmiş, onun bevvâbı olmuş, Ali el-Hâdî en-Nakī ve Hasan el-Askerî zamanında bu görevini sürdürmüş, her üç imamdan hakkında övgüler nakledilmiştir. İmâmiyye’nin gizli “vikâle” teşkilâtına hâkim olan Osman b. Saîd, cemaat içi meseleleri organize ettiği gibi merkezde ve uzak vilâyetlerdeki teşkilâtı da sistemli hale getirdi. 265 (879) veya 280 (893) yılında Bağdat’ta vefat etti. 2. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Osman b. Saîd. Bir önceki sefirin oğlu olup babasının ölümü üzerine imamdan aldığı ileri sürülen bir tâziye mektubu ve babasının görevlendirmesiyle sefirlik görevine başladı. Vikâle organizasyonunda

kendisine muhalif unsurlarla mücadele eden, faaliyetlerinde Abbâsîler'in düşmanlığını celbedecek davranışlardan kaçınan, cemaatini Zeydiyye, İsmâiliyye ve Karmatîler gibi gruplardan uzak tutan, bununla birlikte 255-270 (869-883) yıllarındaki Zenc hareketinden ciddi şekilde etkilenen Muhammed b. Osman, her şeye rağmen Şîa'nın merkez ve taşra teşkilâtının güçlenmesini, buralara vekillerin gönderilmesini sağladı, zaman zaman vekilleriyle Bağdat'ta gizli toplantılar düzenledi, 305 (917) veya Tûsî'ye göre 304 (916) yılında Bağdat'ta vefat etti. 3. Ebü'l-Kāsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî. Muhammed b. Osman'ın ölümünden sonra Ahmed b. Metîl'in sefir olması beklenirken on ikinci imamın emriyle sefirlik görevine tayin edildiği ölüm döşeğindeki ikinci sefir tarafından ilân edildi. 305-326 (917-938) yılları arasında sefirlik yapan İbn Rûh, Kum'un yerlisi olması sebebiyle Kummî, Benî Nevbaht'e mensup bulunması dolayısıyla Nevbahtî nisbesiyle anılır. İlk sefir zamanında Bağdat'a getirildi, daha sonra Muhammed b. Osman'ın vekili oldu, genç yaşına rağmen zekâsı ve muhalifleriyle ilişkileri düzenlemedeki başarısı ile temayüz etti, bu sayede vikâlenin önemli kademelerine yükseldi. Görevin yürütülmesinde son derece titiz davranan İbn Rûh 312-317 (924-929) yıllarında büyük ihtimalle Karmatîler'le irtibat kurması ve onları Bağdat'a saldırmaya teşvik etmesi yüzünden beş yıl süreyle hapiste kaldı, ardından Halife Muktedir-Billâh tarafından serbest bırakıldı. Şîa'nın çeşitli sıkıntılarla karşılaştığı bu devrede gāib imamdan kendisine çok sayıda yazılı emir ve tavsiye (tevkī') geldiğini söyledi ve cemaat zaman zaman uyarıldı. İbn Rûh 326'da (938) vefat etti. 4. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî. Basra yakınında bulunan Semmer (Saymer) asıllı olup ailesi, Basra'da bulunan geniş arazilerin gelirinin yarısını her yıl Hasan el-Askerî'ye getirip teslim eder, imamla haberleşme görevini sürdürürdü. 326-329 (938-941) yıllarında sefirlik görevini yürüten Semerrî bu göreve İbn Rûh, Tabersî'ye göre ise (el-İḥticâc, s. 478) bizzat imam tarafından tayin edildi. Şîa inancına hizmet eden bir aileden gelmesi sebebiyle önemli bir muhalefetle karşılaşmadı. Ancak kısa süren görevi esnasında Şîa organizasyonunda önemli değişiklikler yapma fırsatı bulamadı. Semerrî'ye ölümünden bir hafta önce gāib imamdan gelen tevkī'de kendisinin altı gün sonra öleceği, yeni bir sefir tayin etmesine gerek kalmadığı, zira artık ikinci ve tam gaybetin başlayacağı bildirildi. Şiî rivayetlerine göre Semerrî imamın dediği gün olan 15 Şâban 329 (15 Mayıs 941) tarihinde vefat etti. Böylece büyük gaybet dönemi başladı (ayrıca bk. GAYBET; NİYÂBET).

Kısa süreli gaybet devrinde bu dört kişi dışında sefirlik iddiasında bulunduğu belirtilen ve Şîa toplumu tarafından itibar edilmeyip zaman zaman imamdan gelen tevkīʻlerle lânetlenen kişiler (es-süferâü'l-müzevvirûn) ise şunlardır: Ebû Muhammed eş-Şürey'î (Şerîî), Nusayrîliğin kurucusu Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî el-Fihrî, Ahmed b. Hilâl el-Kerhî el-Abartâî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ali b. Bilâl, Muhammed b. Ahmed b. Osman, Müşebbihe'den Azâfire fırkasının kurucusu Muhammed b. Ali eş-Şelmegānî (İbn Ebü'l-Azâfir), mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr, Ebû Dülef el-Kâtib, Ebû Yaʻkūb İshak b. Muhammed el-Ahmer ve Baktânî (geniş bilgi için bk. Ebû Caʻfer et-Tûsî, Kitâbü'l-Ġaybe, s. 397-410).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bâbeveyh, Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, II, 432, 435, 503-504, 510; Ebû Caʻfer et-Tûsî, Kitâbü'l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 246-252, 346-415; a.mlf., İḫtiyâru maʿrifeti'r-ricâl (nşr. Hasan Mustafavî), Meşhed 1348 hş., s. 526; İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib, Beyrut 1405/1985, I, 458; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 218-219; Ebû Mansûr et-Tabersî, el-İḥticâc (nşr. M. Bâkır el-Mûsevî), Beyrut 1403/1983, s. 478; Meclisî, Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1401, LI, 362, 367, 371; Muhammed es-Sadr, Târîḫu'l-ġaybeti'ṣ-ṣuġrâ, Beyrut 1392/ 1972, s. 413, 501, 504, 509-512, 534-535; J. M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam, Cambridge 1982, s. 99-104, 106-110, 119-122, 129, 132, 232-233; Mustafa Öz, İmâmiyye Şîası'nda Onikinci İmam ve Mehdî İnancı, İstanbul 1995, s. 64-74.

Mustafa Öz

SEGÂH

(سگاه)

Türk mûsikisinde bir perde ve birleşik makamın adı.

Segâh perdesi. Türk mûsikisinde, bugün kullanılmakta olan Batı notasına ve Arel-Ezgi-Uzdilek nazarî sistemine göre portenin 3. çizgisinde yer alan si (bûselik) perdesinin önüne bir koma bemolü konularak

elde edilen sesin adıdır. Aynı ses do (çâr-gâh) perdesinin önüne bir küçük mücenneb bemolü veya lâ (dügâh) perdesinin önüne bir büyük mücenneb diyezi getirilerek de elde edilebilir. Ancak bu son iki biçim sadece "şed"ler için söz konusudur.

Segâh perdesinin bir sekizli pestine "kaba segâh", bir sekizli tizine de "tiz segâh" adı verilir. Bu perde Arel-Ezgi-Uzdilek nazarî sistemine göre kaba çârgâh (veya çâr-gâh) üzerine kurulu sistem dizisinin 22. perdesidir ve bir ana ses değil ara sestir. Segâh perdesi, Rauf Yektâ Bey'in nazarî sistemine göre yegâh perdesi üzerine kurulu, sistem dizisinin 17. perdesi olup bir ara ses değil ana sestir. Nitekim bu perdenin Arel nazariyatına göre ana ses sayılan bûselik perdesinden çok daha fazla kullanılmış olduğu bir gerçektir. Ayrıca segâh perdesinin eski devirlerdeki nazarî sistemlerde de hep ana ses olarak kabul edildiği görülür. Başta aynı ismi taşıyan segâh makamı olmak üzere bu perdede karar eden bir grup makam "segâh perdesinde karar eden makamlar" başlığı altında toplanır. Segâh perdesi Kantemiroğlu harf notasında "س", Nâyî Osman Dede harf notasında "س", Abdülbâki Nâsır Dede nota sisteminde "يج", Hamparsum notasında ise "u/" şekliyle gösterilmiştir.

Segâh makamı. Seydî'nin şube ve makamlar, Kantemiroğlu ile Abdülbâki Nâsır Dede'nin sadece makamlar arasında zikrettiği, Türk mûsikisi makam sistemi içinde terkip tarihi bilinmeyen en eski makamlarından biri olup çıkıcı bir seyir karakterine sahiptir. Durağı makamın ismiyle aynı adı taşıyan koma bemollü si (segâh) perdesidir. Genel olarak segâh makamı

dizisi “segâh perdesi üzerinde yer alan bir segâh beşlisine bakiye diyezli fa (eviç) üzerinde bir hicaz dörtlüsünün eklenmesi” şeklinde tarif edilir:

Ancak seyir esnasında zaman zaman eviç perdesi yerine acem (fa) sesinin gelmesiyle segâh perdesi üzerindeki S. T. K. T. aralıklı segâh beşlisi, S. T. K. S. aralıklı eksik segâh beşlisi haline dönüşür. Küçük gibi görünen bu değişiklik dizide önemli değişmelere yol açar. Bu eksik beşlinin kullanılması ile makamın dizisine nevâ perdesi üzerinde yer alan bir uşşak-bayatî dizisinin de katılması gerdâniye perdesinde bir bûselik beşlisinin meydana gelmesine sebep olur. Segâh makamının seyrinde bu iki dizi karışık biçimde kullanılır, ancak ikinci dizi çok daha fazla tercih edilmiştir:

Segâh makamını yukarıdaki iki dizi ile tarif etmek yanlış değil fakat eksiktir. Tarih boyunca dinî ve din dışı mûsikide çok kullanılmış olan makamın yapısına başka çeşni ve özellikler de katılmıştır. Segâh makamındaki pek çok eserde eviç perdesi yerine acem perdesinin tercih edildiği bir gerçektir. Özellikle inici nağmelerde iniş cazibesiyle eviç yerine acem perdesi gelir. Acem perdesinin kullanılması ile eksik segâh beşlisi haline dönüşen segâh beşlisinde bazan koma bemollü mi (dik hisar), dik hisar perdesi yerine de hüseynî perdesi gelir. Bunun sonucunda segâhtaki beşli S. T. T. B. aralıkları ile bir eksik ferahnâk beşlisi haline dönüşür ve bu sebeple nevâ perdesinde bir bûselik dizisi meydana gelmiş olur. Eviç perdesinin kullanıldığı durumda da bazan dik hisar yerine hüseynî perdesi gelir ki bu da S. T. T. K. aralıkları ile segâhta bir tam ferahnâk beşlisidir. Segâh makamı seyrinde çok az da olsa eviçte hicaz dörtlüsü kullanılır.

Bütün bu özellikleri içine alacak biçimde segâh makamını şöylece tarif etmek mümkündür: Yerindeki (segâhtaki) tam segâh beşlisine eviçte hicaz dörtlüsünün, nevâda uşşak-bayatî dizisinin, yerinde eksik segâh beşlisinin, segâhta tam ve eksik ferahnâk beşlisinin, nevâda bûselik dörtlü veya dizisinin birbirine eklenmesi ve karışık olarak kullanılmasıyla segâh makamı oluşur. Buna dik hisarda ferahnâk beşlisinin katılması ile meydana gelen bir dizi de ilâve edilir ve bunun sonucunda çârgâh perdesinde de bir rast dizisi yer alır. Ancak tam kararın segâh perdesinde tam veya eksik segâh beşlisiyle yapılacağı muhakkaktır.

Segâh perdesinde karar edilirken karar duygusunu kuvvetlendirmek için

bakiye diyezli lâ (kürdî) perdesi yeden olarak kullanılır. Bu perde kullanılarak pest tarafa doğru inilirse ırak perdesinde bir hicaz dörtlüsü meydana gelir. Gerçekte eviç perdesindeki hicaz dörtlüsü de bu ıraktaki hicazın üst simetriğidir. Dolayısıyla segâh dizisinde tiz taraftaki esas çeşni nevâda uşşak ve gerdâniyede bûselik çeşnisidir, bu sebeple bu tarzdaki dizi (2. şekil) çok daha fazla kullanılmıştır.

Segâh makamının güçlüsü nevâ perdesidir. Bu perdede bûselikli ve uşşaklı asma kararlar yapılır. Dik hisar perdesi de segâh veya ferahnâk çeşnili asma kararların yapıldığı bir perdedir. Çârgâh perdesinde de rast çeşnisiyle kalınabilir. Donanımına si ve mi için koma bemolü, fa için bakiye diyezi konulan segâh makamının

diğer özellikleri için gereken değişiklikler eser içinde gösterilir. Bakiye diyezli lâ (kürdî) perdesini yeden olarak kullanan makamın dizisini meydana getiren seslerin isimleri pestten tize doğru segâh, çârgâh, nevâ, dik hisar veya hüseynî, eviç veya acem, gerdâniye, sünbüle veya muhayyer, tiz segâh veya sünbüle, tiz çârgâh ve tiz nevâdır. Segâh makamı yukarıda belirtilen özellikleriyle tiz taraftan esasen geniş bir seyir alanına sahip olması sebebiyle pest taraftan genişler. Bu genişleme rast perdesine rast çeşnisiyle düşülerek yapılır:

Güçlüleri ve güçlüye kadar olan perdeleri ortak olan segâh, uşşak ve rast dizilerinin bu yakınlığı dolayısıyla segâh makamı rast gibi yegâh perdesine rast çeşnisiyle düşerek genişleyebilir. Bu perdeler segâh makamı için aynı zamanda birer asma karar perdesi ve geçki imkânıdır:

Ayrıca yeden olarak kullanılan kürdî perdesiyle pest tarafa inilirse ırak perdesinde hicaz dörtlüsü meydana gelir ki bu da makamın diğer bir genişleme şeklidir.

İlk baştaki sekiz sesli bir dizi ile gösterilebilen segâh makamı, güçlüsünün üçüncü derece olması ve çok çeşnili bir yapıya sahip bulunması sebebiyle birleşik bir makamdır.

Segâh makamının seyrine durak, durak civarından veya pest taraftaki genişlemiş bölgenin seslerinden başlanabilir. Makamı meydana getiren

değişik çeşni ve dizilerde karışık gezinilip nevâ perdesinde yarım karar yapılır. Bu arada bütün seyir boyunca gerekli asma kararlarda kalışlar yapılır. Nihayet yine karışık gezinilerek ve gerekiyorsa pest taraftaki genişlemiş bölgede seyredildikten sonra mutlaka segâh perdesinde tam veya eksik segâh çeşnisiyle ve genellikle yedenli tam karar yapılır.

Şerîf'in darb-ı fetih, Nâyî Osman Dede'nin devr-i kebîr, II. Gazi Giray Han'ın ağır düyek (zülf-i nigâr) usulündeki peşrevleri; Yûsuf Paşa, Nâyî Osman Dede ve Sâlih Dede'nin saz semâileri; Abdülkādir-i Merâgī'nin hafif usulünde, "Ey şehinşâh-ı Horasan yâ imam İbnü'l-hümâm" mısraıyla başlayan kârı; Enfî Hasan Ağa'nın muhammes usulünde, "Bezm-i meyde mutrıbâ bir nağme-i dilcû kopar", Zaharya'nın ağır çenber usulünde, "Çeşm-i meygûnun ki bezm-i meyde cânan döndürür" mısraıyla başlayan besteleri; Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi'nin, "Der mevc-i perîşân-ı mâ fâsıla nîst" mısraıyla başlayan ağır semâisi; Ebûbekir Ağa'nın, "Etti o güzel ahde vefâ müjdeler olsun" ve Itrî'nin, "Tûti-i mu'cize-gûyem ne desem lâf değil" mısraıyla başlayan yürük semâileri; Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin ağır aksak semâi usulünde, "Doldur getir ey sâki-i gülçehre piyâle", Hacı Ârif Bey'in curcuna usulünde, "Olmaz ilâç sîne-i sad-pâreme", Hacı Fâik Bey'in aksak usulünde, "Zencîr-i aşkın dil-bestesiyim" mısraıyla başlayan şarkıları; Hacı Ârif Bey'in evsat usulünde, "Sadr-ı cem'i'l-mürselîn sensin yâ Resûlellah" ve Zekâi Dede'nin evsat usulünde, "Zât-ı mir'ât-ı Hudâ'sın yâ Muhammed Mustafâ" mısraıyla başlayan tevşîhleri; Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Ey gāfil uyan rihlet-i nâgâhı unutma", Hâfız Ahmet Irsoy'un, "Hak şerleri hayr eyler" mısraıyla başlayan düyek ilâhileri segâh makamının en güzel örnekleri arasındadır. Ayrıca segâh makamı dizileri, müstear ve segâh mâye ile rûy-i ırak makamlarının teşekkülünde en önemli unsur olarak yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 11b, 33a; Kantemiroğlu, Kitâbü İlmi'l-mûsîḳî alâ vechi'l-hurûfât: Mûsikîyi Harflerle Tesbît ve İcrâ İlminin Kitabı (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2001, I, 2-3, 58-59; Abdülbâki

Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 36; Hâşim Bey, Mûsikî Mecmuası, İstanbul 1280, s. 37; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 22, 25, 34, 38, 71, 87-94, 256; IV, 230-231; Rauf Yekta, Türk Musikisi, s. 72; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (nşr. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 1, 24-25, 38, 192, 293-296; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 47, 297-304.

İsmail Hakkı Özkan

SEGEDİN

Macaristan'da tarihî bir şehir.

Macarca Szeged, Latince Segedin şeklinde anılan şehir Tisza ve Maros (Mureş) ırmaklarının birleştiği yerde Macaristan, Romanya, Sırbistan sınırı yakınında yer alır. Macaristan'ın dördüncü büyük şehri olup (2001 sayımına göre 168.271 kişi) Csongrád ilinin merkezidir. Bulunduğu topraklar Paleolitik çağdan beri bir yerleşim yeridir. Arkeolojik bulgulara göre Macarlar'ın yerleşmesinden önce şehir dolayında İskitler, Keltler, Germenler, Hunlar ve Avarlar yaşamıştır. Romalılar çağında Maros ırmağının kıyısında Partiskon adlı bir ileri karakolun varlığı tesbit edilmişse de şehrin Macarlar'ın gelişinden sonra kurulduğu belirtilir. Yazılı belgelerde adı ilk defa 1183 yılında Cegeddin biçiminde geçer. Ortaçağ boyunca üç yerleşim biriminden oluşuyordu; bunlar Szeged, Alszeged (aşağı Szeged) ve Felszeged (yukarı Szeged) idi (bu üç bölge 1469'da birleşmiştir). Moğol saldırısı sırasında (1241) şehrin çevresinde henüz bir

sur yoktu, ancak yanında taştan yapılmış bir kale vardı. Kalenin güneyinde Palánk adı verilen bir ön kale (palanka) uzanıyordu. Moğol istilâsının ardından Kral IV. Béla şehri yeniden iskân etti. Burada Ortaçağ boyunca önemli dinî kuruluşlar, kiliseler ve tarikatlar oluştu. 1405'te Segedin Kalesi ve palankası güçlendirildi; o tarihten sonra Osmanlılar'a karşı yapılan seferler buradan başladı. Varna Savaşı'ndan önce II. Murad'ın elçilerinin Segedin'e gelip kral tarafından kabul edildiği ve 1444 Temmuzu sonlarında burada antlaşma yapıldığı belirtilir (bazı tarihçilere göre antlaşma Nagyvárad'da tasdik edilmiştir). 860'ta (1456) Fâtih Sultan Mehmed, Belgrad'ı kuşattığında János Hunyadi'nin ve Ciovanni de Capestrano'nun yönettiği hıristiyan yardım ordusu burada örgütlenmişti. Kral II. Ulászló şehre "özgür krallık kenti" (civitas libera regia) rütbesi verdi. Ekonomisinin canlanması İtalya'ya yönelik sığır ticaretinin önemli bir merkezi olması üzerine XV. yüzyılın sonlarında başladı. Zengin Segedinli tüccarlar ve sığır yetiştiricileri, Macar Krallığı'nın o zamanki en iyi şarap üretiminin yapıldığı Srem'de (Szerémség [Srem]) üzüm bağları satın almış ve şarabı ticarî amaçla Segedin'e göndermişlerdir.

1526'da Macar Kralı II. Lajos, Kanûnî Sultan Süleyman ile çarpışmaya hazırlanırken Erdel Voyvodası János Szapolyai'yi yardıma çağırdı, fakat voyvoda savaşa yetişemedi ve birlikleri Segedin dolayında karargâh kurdu. Mohaç zaferinin ardından Budin'den (Buda) geri dönen Osmanlı birliklerinin bir kolu Sadrazam İbrâhim Paşa yönetiminde şehri yağmaladı. Macar Krallığı'nın güney sınırının yanında oturan Sırp kökenli asker köylüler köylerinin Osmanlılar'ın eline geçmesi üzerine daha kuzeye kaçtılar ve Kral János Szapolyai'nin hizmetine girdiler. Kral onları Segedin'in güneyine düşen yerleşim bölgelerine yerleştirdi; bu durum bölgenin Macar toprak ağalarıyla aralarında sorun çıkmasına yol açtı. Sırp ordusunun kumandanı olan Černi Jovan bölgede egemenliği üstlendi ve kendini çar ilân etti. Szapolyai'den yana olan beylerle arasındaki anlaşmazlık yüzünden Habsburglar'ın tarafına geçti. Üzerine gönderilen üçüncü orduya yenilince Segedin'e kaçtı, orada yaralandı ve bir süre sonra kendini izleyen Bálint Török'ün eline düşerek öldürüldü (1527). Şehir 1530-1541 yılları arasında János Szapolyai'nin egemenliği altındaydı. Budin'de 948'de (1541) Osmanlı idaresinin tam olarak kurulmasının ardından Segedin ileri gelenleri I. Ferdinand'ın hâkimiyetini benimsediler ve silâhlı savunma yapmak için hazırlandılar. Bunun üzerine Budin Beylerbeyi Küçük Bâlî Paşa 1543 başlarında şehrin yöneticilerini yanına çağırdı ve ihanet ettikleri gerekçesiyle başlarını vurdurdu. Daha sonra Segedin'i ele geçirmek için birlikler gönderdi. Bu arada Segedin livâsı teşkil edildi ve ilk sancak beyliğine Küçük Bâlî Paşa'nın oğlu Derviş Bey tayin edildi. Bu livâ başlangıçta Tuna-Tisza (Tisa) arasına düşen bütün bölgeyi kapsıyordu. Segedin Kalesi kötü durumda olduğu için Osmanlılar'ın ilk işi kaleyi yenilemek oldu ve bunun masrafları hazine gelirlerinden karşılandı. 951 Zilkadesinde (Ocak 1545) Segedin sancak beyliğine getirilen Mihaloğlu Yahyâ Bey oğlu Hızır Bey'in 954 Zilkadesine (Aralık 1547) kadar süren idareciliği döneminde şehirde bazı problemler çıktı. Şehir kadısı çan çalınmasını yasaklayıp bazı dinî ve cezaî işlere müdahale etmek isteyince huzursuzluk baş gösterdi ve kadı yeni hukukî uygulamaları tedrîcî şekilde yapması konusunda uyarıldı.

1541'den beri Osmanlı vesayeti altında bulunan Erdel'in I. Ferdinand'ın birliklerince 1551'de işgali üzerine Segedin'in de geri alınması planları yapıldı. Bunun gerçekleştirilmesi işiyle eski Segedin yargıcı haydut (hajdú)

kumandanı Mihály Tóth ve İspanyol kumandanı Bernando de Aldana görevlendirildi. Macar haydutları gizlice palanka arazisine girdiler ve kaleye ulaşmayı denediler, ancak Türk muhafızları bunu engelledi (24 Safer 959 / 20 Şubat 1552). Ardından Macar ve İspanyol birlikleri gelip şehri kuşattı. Kuşatmanın ilerlememesinin sebebi sur yıkan toplarının kalenin eteğine getirilememesiydi. Saldırganlar kuşatma için beklerken Segedinli Türk ve Macar tüccarlarının depolarını yağmaladılar. Budin Beylerbeyi Hadım Ali Paşa'nın olayla ilgili raporuna göre Mihaly Tóth 2000 piyade ile gece Tisza'yı geçip iç parkanın bir köşesini yıkmış ve buradaki beşli denilen muhafızlarla sivil müslümanlardan 300 kişiyi öldürmüştü (TSMA, Emanet Hazinesi, nr. 1098). Hadım Ali Paşa hızlı bir yürüyüşle şehrin önlerine geldi ve yapılan çarpışmada hıristiyan ordusunu bozguna uğrattı (1 Mart 1552). Saldırganlarla iş birliği yapan bazı Segedinliler ile iki Fransisken rahip idam edildi.

959'da (1552) şehri geri alma girişiminden sonra hıristiyan halk palankanın dışına çıkarıldı. Şehri ve kaleyi çevreleyen banliyölerde yine Macarlar yaşıyordu, ancak palankadan çıkarılanlar başka şehirlere yerleştiler. Türkler'in fethettiği yerler arasında bulunan şehirlerde ve fetih arazilerinin uç bölgelerinde zengin Segedinli zanaatkâr ve tüccarların bir nevi diyasporası oluştu. Segedin'de 1546 yılı kayıtlarına göre vergi ödeyen 1322 aile reisinin adı geçmektedir; bu sayı 1552'deki Segedin savaşı dolayısıyla 1554'te 1054 kişiye düştü. XVI. yüzyılın sonlarına doğru şehirdeki hıristiyan nüfusu azalmaya devam etti. 1599 yılı vergi kayıtlarına göre yalnızca 523 hâne kalmıştı. Kaynakların belirttiğine göre göç bundan da fazlaydı, çünkü nüfusun terkibinde aile adları 1546-1554 yılları arasında yaklaşık % 60 değişti ve Güney Slavlar'ın buraya göçü başladı.

Segedin'de önceleri askerî garnizon dışında sivil müslüman yoktu, ancak kısa bir süre sonra bunların aileleri şehirde oturmaya başladı. Kalede 952'de (1545) 323 askerî görevli vardı. Bunlar aile fertleriyle ve buradaki memur ve tüccarlarla birlikte 1000-1500 kişiyi buluyordu. Segedin'in askerî önemi Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatından sonra önemli ölçüde azaldıysa da müslüman sivil nüfus artış gösterdi. Buraya imparatorluğun başka yerlerinden sürekli olarak sanayici esnaf ve tüccarlar geldi. Sancak beyinin konağı palankadaki Boldogasszony mahallesinde idi, bu sebeple bu kesime "mahalle-i mîr-i mîrân" deniyordu. Szent Demeter mahallesindeki Aziz

Demeter Kilisesi camiye dönüştürüldü (Câmi-i Şerîf-i Hâssa). Bunun dışında iki mescid daha vardı. Sokullu Mustafa burada bir de hamam yaptırdı.

Şehir Osmanlılar'ın fethinden önce "özgür bir krallık kenti" olarak çevrenin

ekonomik merkeziydi. Segedin sınırlarında geniş otlaklar bulunuyordu ve burada boynuzlu sığır yetiştirmek üzere yerleşimler oluşturulmuştu. Şehirde bunun dışında demircilik, dokumacılık, sepicilik, marangozluk, yiyecek, giyecek ve inşaat sektöründe çalışan işçiler ve çömlekçiler vardı. Şehir önemli bir pazar yeriydi. Srem şarabı, Erdel tuzu ve Balkanlar'dan getirilen deri ve kumaş burada pazarlanıyordu. Türkler'in eline geçtikten sonra da sanayi bakımından önemli bir değişikliğe uğramadı. Bu durum kasaplık loncasının dışında ötekilerin tamamıyla ortadan kalkmasına kadar (1552) böylece sürdü. Kuyumcuların Kecskemét'e taşındığı ve mesleklerine burada devam ettikleri bilinmektedir. Şehirdeki Türk esnafı 1578'de şu meslekleri icra ediyordu. Çilingir, mumcu, nalbant, saraç, kasap, hayyât, başmakçı, mestçi, dülger, mücellit. Şehrin hıristiyan nüfusu yalnızca kasaplık loncasını ayakta tutabilmişti ve bu onlar için bir imtiyazdı. Bunlar kendilerinin seçtiği bir yargıcın yönetimindeydi.

Segedin'in cizye geliri hazineye gidiyordu, diğer şehir gelirleri ise sancak beyinin geliri olarak kalıyordu. 1570'ten başlayarak burası padişah hassına katıldı. XVII. yüzyılda Macaristan'ın bütün bölgesinde olduğu gibi burada da Macar krallık yetkililerinin nüfuzu giderek arttı. 1631'de Vác piskoposluğu kilise için bu bölgeden ondalık vergisi toplamak istedi, ancak halk buna yanaşmadı. 1671 yılına kadar Macar vergisinin toplamı Türk vergisinin % 10'u olarak kaldı. Şehirde Protestanlık da yayıldı, uluslararası üne sahip pek çok Protestan vâiz buradan çıktı. Fakat Protestanlık halkın Katolik inancını unutturacak ölçüde kök salamadı. Osmanlı idaresi döneminde şehrin dinî yapısı renklendi; büyük Katolik çoğunluğa Protestanlar, müslümanlar ve giderek daha büyük bir sayıda Ortodokslar (Güney Slav halkı) eklendi.

XVII. yüzyılda Segedin'in durumu öncesine göre çok fazla değişmedi. Nüfus 10.000 dolayındaydı, bunun yarısını artık Balkan Slavları ve müslüman nüfusu oluşturuyordu. II. Viyana Kuşatması'ndan sonraki

savaşlar sırasında Kutsal Birlik kuvvetleri Segedin bölgesinde faaliyetlerini hızlandırdı. Kumandan Peter Ernst Mercy ve Johann Donatus Heissler'in Habsburg birlikleri önce Segedin'den Budin'e giden erzak kafilesine saldırdı, ardından 23-24 Nisan 1686 gecesi şehri kuşattı. Serdar Cigala Ahmed Paşa ve Orta Macaristan'ın prensi Imre Thököly de burada karargâh kurmuştu. Gece yarısı yapılan saldırıda Türk ordusunun büyük bölümü kaçtı, yaklaşık 1000 kişi esir düştü. Kale 2000 kişilik Mısır kökenli askerlerle güçlendirildi. Budin'in düşmesinin ardından kumandan yardımcısı De la Vergne, Segedin'e yeniden saldırdı. Habsburg birlikleri palankayı 5 Ekim'de ilk saldırı sonrasında ele geçirdi. De la Vergne bir top güllesiyle ağır biçimde yaralandı ve öldü. Yerine İskoç kökenli kumandan George von Wallis geçti. 13 Ekim'de surlar yıkıldı. Yardıma gelen Osmanlı birlikleri de yenilgiye uğratıldı. Bunun üzerine Segedin Kalesi muhafızları teslim oldu ve 23 Ekim'de şehirden 600 kişi ailesiyle birlikte ayrıldı, yanlarında 200 arabaya yüklenmiş eşyaları da vardı. Kalede bulunan Türk topları 1720'ye kadar kullanıldı.

Segedin, 1686'dan 1716'da Tımışvar düşünceye kadar Tisza-Maros ırmakları kavşağının en önemli uç kalesi olarak önemini korudu. Viyana Savaş Konseyi büyük inşa işlerine izin vermedi, yalnızca Türkler zamanından kalma kale ve palanka güçlendirildi. 1703'ten 1711 yılına kadar devam eden, Habsburg aleyhtarı Prens II. Ferenc Rákóczi'nin yönettiği özgürlük savaşı sırasında Rákóczi'ye bağlı Kuruc birlikleri pek çok defa buraya saldırı düzenledi. 1704 yazında prensin kendisi de burayı kuşattı. Macar yöneticilerinin amacı Türk askerlerinin Segedin yakınlarındaki sınır bölgesine gelişini beklemekti. Fakat askerî destek gelmedi ve bu durumda Kuruclar kaleyi ele geçiremedi.

XVIII. yüzyılda Segedinliler özgür krallık kenti haklarını elde etmek için sıkı bir mücadele vermek zorunda kaldılar; onların bu hakkı nihayet Macar Kralı III. Karl'ın düzenlettiği bir belgeyle 21 Mayıs 1719'da kabul edildi. Segedin bu yüzyılda yeniden sakin bir döneme kavuştu. Habsburglar'a karşı yürütülen Macar özgürlük savaşı sırasında Macar hükümeti kısa bir süre burada çalıştı ve Lajos Kossuth ile Nikolai Balcescu, Romen-Macar barış antlaşması planını 1849 Temmuzunda burada imzaladı. Şehrin uğradığı en büyük felâket 1879 kışında Tisza'nın taşması ve bütün yerleşim bölgelerini mahvetmesi oldu. Şehir bugünkü görünümüne bundan sonra kavuştu. I.

Dünya Savaşı'na nihayet veren Trianon Barış Antlaşması sonucunda Segedin'in güneyindeki bölgeler yitirildi ve bu durum şehrin ekonomisine ağır bir darbe indirdi. Fransız işgalinin gölgesindeki karşı devrimci hükümet de başlarında bakanlarından biri olan ve sonra da Macaristan'ın yöneticisi olacak olan Miklós Horthy olmak üzere burada kuruldu. Romanya sınırları içinde kalan Erdel'in en önemli kültürel merkezi Kolozsvár (Cluj) şehri üniversitesi buraya taşındı.

BİBLİYOGRAFYA

J. Reizner, Szeged története, Szeged 1899-1900, I-IV; P. Z. Szabó, A török Pécs 1543-1686, Pécs 1941; E. Vass, A Szegedi és Csongrádi náhije 1548. évi török adóösszeírása, Szeged 1979, s. 5-80; Szeged története I. A kezdetektöl 1686-ig (ed. Gy. Kristó), Szeged 1983; Szeged története II. 1686-1848 (ed. J. Farkas), Szeged 1983; F. Szakály, Mezõváros és reformáció, Budapest 1995, tür.yer.; a.mlf., "Szeged török uralom alá kerülésének történetéhez",

Kelet és nyugat között. Történeti tanulmányok Kristó Gyula tiszteletére (ed. L. Koszta), Szeged 1995, s. 451-569; G. Csíkos, A szegedi mészároscéh a török hódoltság alatt, Szeged 2002; A. Molnár, Katolikus missziók a hódolt Magyarországon I. (1572-1647), Budapest 2002; S. Papp, "Die Osmanische Diplomatie des Rákóczi-Freiheitskampfes (1703-1711)", Studii şi cercetari de Turkologie contemporana. Omagiu Professorului Mihai Maxim, Cluj-Napoca 2004, s. 73-87; a.mlf., "Kárrendezési kísérletek a hódoltságban az 1547. évi békekötés után", Keletkutatás, Budapest 1996. Ösz-2002/Tavasz, s. 141-160; I. Petrovics, "Dél-dunántúli és dél-alföldi városok kapcsolata Felsö-Magyarországgal a középkorban", Bártfá-tól Pozsonyig (ed. E. Csukovits - T. Lengyel), Budapest 2005, s. 131-158; G. Dávid, "Kászim vojvoda, bég és pasa", Keletkutatás, (1995/Ösz), s. 53-66; a.mlf., "Az elsõ szegedi bég, Dervis életpályája", Aetas, XIV/4, Szeged 1999, s. 5-18; a.mlf. - P. Fodor, "Magyar ellenállás a török berendezkedéssel szemben", Keletkutatás (1996/ Ösz - 2002/Tavasz), s. 277-279; L. Blazovich, Szeged rövid története. Dél-alföldi századok 21, Szeged 2005.

Sándor Papp

SEHÂ

(bk. CÖMERTLİK).

SEHÂBÎ

(سحابی)

(ö. 971/1564)

Divan şairi.

Divanının dîbâcesinde (vr. 5b) adını Hüsâmeddin b. Hüseyin el-Meşhûr be-Sehâbî olarak bildirir. Âşık Çelebi'ye göre (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 149b) aslen Hemedanlı ve Acem asıllı (Acemiyyü'l-asl) olup Tebriz fethinde Şeyhülislâm Kadri Çelebi tarafından padişaha tavsiye edilmiş ve kuyumculukla ilgilenen kardeşi şair Bîdârî ile birlikte İstanbul'a getirilmiştir (941/1534-35). Buradaki "Acemiyyü'l-asl" ibaresi onun etnik menşeini değil doğup büyüdüğü bölgeyi ifade etmektedir. Latîfî İstanbul'da yerleştiğini, Farsça ve Türkçe şiirde iktidar sahibi olduğunu, ayrıca muamma yazmayı iyi bildiğini zikreder (Tezkire, s. 184). Sehâbî'nin kuvvetli bir eğitim aldığı ve medrese tahsili gördüğü hem "Molla" lakabından hem de şiirlerinden anlaşılmaktadır. Kaynaklar da onun ilim ve irfan sahibi olduğunda müttefiktir. Gazzâlî'nin Kimyâ-yı Saʿâdet'i gibi ilmî birikim isteyen bir eserin tercümesinin ona havale edilmesi bu kanaati destekler. Nurbahşiyye tarikatına mensup olan şair otuz yıl İstanbul'da yaşamıştır. Ancak hayatına dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır; divanında ve Tedbîr-i İksîr adlı tercümesinde de bu konuda bilgi verilmez. "Kişi öz ihtiyârıyla şehâ terk-i diyâr etmez" (gazel 152/3); "Garîbindir Sehâbî iltifât et hâline şâhım / Bilirsin kim seninçin ihtiyâr etmiş vatan terkin" (gazel 290/5) gibi mısralarında da somut bilgilere rastlanmaz. Kanûnî Sultan Süleyman'ın ilgilendiği şairler arasında anılan Sehâbî Tedbîr-i İksîr tercümesiyle büyük bir ihsana nâil olmuştur (Kınalızâde, I, 451). Bizzat sultanın iltifatına mazhar olup otuz akçe ulûfeye hak kazandığı (Ahdî, vr. 109a) ve "cemâat-i şuarâ" faslından aylık aldığı bilinmektedir (Erünsal, XIX [1980], s. 219). Şairin gördüğü yakınlığa karşılık padişaha gösterdiği büyük saygı ve sevgi divanının neredeyse tamamına yansımaktadır. Sultan Süleyman methinde yazdığı toplam dokuz kaside ve bir muhammes yanında birçok gazelinde de hâmisini övmektedir. Bazı

gazellerine mahlas beytinden sonra padişahı övücü beyitler ilâve etmiştir (meselâ bk. gazel 199/8-9). Sehâbî, "Dedi Selmân vefâtına târîh / Rûh-ı pâk-i Sehâbî'ye rahmet" beytinin gösterdiği 971 (1564) yılında ölmüştür. Nereye defnedildiği bilinmemektedir.

Sehâbî şiiri "âlem-i gayb armağanı" (gazel 127/5) ve "vâridât" (gazel 140/7) diye nitelemekte, bu yolla adının ölümsüzleşeceğini düşünmektedir. Şiirde hayal ve mâna güzelliğine çok önem vermiş, yer yer kelime oyunlarına sapmış, gerçek şiiri neredeyse bir büyü kabul etmiş, edebî sanatları kullanmakla birlikte aşırı tasannudan kaçınmıştır. Şiirde mânaya verdiği önemi bir gazelinde, "Fesâhat deştine fikret semendiyle güzâr ettim / O vâdîde olan ma'nî gazâlin hep şikâr ettim" (gazel 247/1) şeklinde ifade etmiştir. Molla Câmî ve Hâfız-ı Şîrâzî en beğendiği ve etkilendiği şairlerdir. Necâtî Bey'i Osmanlı şiirinde yeni bir üslûp getirdiği düşüncesiyle "Nevâyî-peyrevi" olarak niteler (gazel 430/5). Tezkirelere göre devrinin bilinen ve takdir edilen simalarından biridir. Âşık Çelebi onun divanının incilerle dolu olduğunu (Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 149b), Kınalızâde Farsça ve Türkçe şiirlerinin çok beğenildiğini (Tezkire, I, 451), Ahdî ise Anadolu şairleri ve âlimleriyle şiir ve inşâ müzakerelerinde bulunduğunu ve geçmiş hükümdarların tarihi bildiğini (Gülşen-i Şuarâ, vr. 109a) söylemektedir. Şiirlerinde kullandığı dil nisbeten sade ve diğer şairlere göre daha akıcıdır. Sehâbî'nin şiirlerinde atasözü, deyim ve özlü söz gibi unsurlara sıkça rastlanmaktadır. Dönemin âdetleri, değer yargıları ve bâtıl inançları da şiirinde yer bulmuştur.

Eserleri. 1. Divan. Tek nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 366/4183). Eser gerek özenle hazırlanmış cildi gerekse tezyinatı itibariyle kitap sanatları bakımından oldukça değerlidir. Özenli cildiyle şairin bizzat Kanûnî'nin isteği üzerine tertip ederek ona takdim ettiği nüshanın bu nüsha olması kuvvetle muhtemel olup 966 (1559) tarihini taşımaktadır. Bir tevhid, bir na't, dört halife methiyesi, Kanûnî adına dokuz kaside, 434 gazel, kırk rubâî, bir tarih kıtası, bir

muhammes, kırk yedi dörtlük ihtiva eden divan İsmail E. Erünsal tarafından tesbit edilmiş, eserle ilgili ilk çalışma Cihan Okuyucu tarafından yapılmış, daha sonra Cemal Bayak eser üzerinde doktora tezi hazırlamıştır. İzmir Millî Kütüphane Yazma Eserler Katalogu'nda (nr. 3617) Sehâbî Divanı

ismiyle kayıtlı nüshada bulunan şiirler Sehâbî'ye ait değildir. 2. Tedbîr-i İksîr. İmam Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserinin Farsça'dan (Kimyâ-yı Saʿâdet) Türkçe'ye çevirisi olup birçok nüshası bulunmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 191, 192, 193). Şair eseri Kanûnî Sultan Süleyman'ın emri üzerine tercüme ettiğini ve "iksîr-i hakîkati beyan ve takrir" etmesi dolayısıyla ona bu adı verdiğini söyler (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 192, vr. 2b). Sade bir dille yazılan eserde yer yer manzum kısımlar bulunmaktadır. Tercümenin 970'te (1563) tamamlanıp padişaha sunulduğu ve karşılığında büyük hediyeler alındığı tezkirelerde belirtilir. Gerek ihsanın büyüklüğü gerekse eserin nüshalarının çokluğu kitabın çok beğenildiğini gösterir. Osmanlı Müellifleri'nde (II, 227) Sehâbî'ye nisbet edilen Kimyâ-yı Hazâin-i İrfân adlı eser de bu tercüme olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâbî Dîvân'ı ve Konu İndeksi (haz. Cemal Bayak, doktora tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 149b-150a; Latîfî, Tezkire, s. 184; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, vr. 108b-109a; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 757, vr. 41a-b; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 226-227; Kınalızâde, Tezkire, I, 450-452; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 62; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 82a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 792; Sicill-i Osmânî, III, 9; Osmanlı Müellifleri, II, 227; Îżaḥu'l-meknûn, I, 507; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri", TM, XIX (1980), s. 219; Cihan Okuyucu, "Sehabi ve Divanı", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 6, Kayseri 1995, s. 163-198.

Cemal Bayak

SEHÂRENPÛRÎ, Halîl Ahmed

(خليل أحمد السهارنپوري)

Halîl b. Ahmed b. Mecîd Sehârenpûrî (1852-1927)

Hindistanlı hadis ve fıkıh âlimi.

Safer 1269'da (Aralık 1852) Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Sehârenpûr şehrinin Nânevte (Nânota) kasabasında doğdu. İslâm'ın Hint yarımadasına ulaşmasından sonra Sehârenpûr yakınlarındaki Enbîte kasabasına yerleşen ve nesebi Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayanan bir aileye mensuptur. İlk eğitimini Nânevte'de Ya'kūb b. Memlûk Nânevtevî ve Ahmed Nânevtevî'den aldı. Urduca, Arapça ve Farsça'sını geliştirmek için gittiği Enbîte'de çeşitli hocalardan faydalandı. 1836'da Diyûbend Medresesi'nin açıldığını duyunca buraya giderek dayısı Muhammed Ya'kūb'un ders halkasına katıldı. Ancak Diyûbend'de umduğu ilmî ortamı bulamadı ve altı ay sonra Sehârenpûr'da açılan Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'ne geçti. Başta tefsir, hadis ve fıkıh olmak üzere dinî ilimleri başmüderris olan dayısı Muhammed Mazhar'dan, mantık ve felsefe gibi aklî ilimleri de medresenin diğer hocalarından okudu. 1871'de buradan mezun olunca edebiyat bilgisini geliştirmek amacıyla Lahor'daki National College'a kaydoldu, orada da Feyzülhasan Sehârenpûrî'den ders aldı. Dönemin tanınmış âlim ve sûfîlerinden, aynı zamanda Diyûbend Medresesi'nin kurucularından olan Reşîd Ahmed Gengûhî'nin yanında seyrü sülûke başladı.

Tahsilini tamamladıktan sonra Mezâhirü'l-ulûm'da yardımcı hoca olarak göreve başlayan Sehârenpûrî ilki 1877, sonuncusu 1926 yılında olmak üzere hac maksadıyla yedi defa Hicaz'a seyahat etti. Geçtiği yerlerde âlimlerle görüşerek seyahatlerini ilmî sefere çevirdi. İlk hac yolculuğunda Mekke'de Şâfiî müftüsü Ahmed Zeynî Dahlân'dan, Medine'de Abdülganî el-Müceddidî'den, memleketine döndükten sonra da Abdülkayyûm Budhânevî'den hadis icâzeti aldı. 1879'daki ikinci hac yolculuğunda Mekke'de sûfî İmdâdullah Tehânevî'nin yanında kaldı ve bir yıl sonra dört

tarikten aldığı icâzetle halifesi oldu. Ülkesine dönünce büyük bir sevgiyle bağlandığı Reşîd Ahmed Gengûhî'den icâzet alarak onun da ilk halifesi oldu. 1906'da yaptığı üçüncü hac ziyaretinde Medine'de görüştüğü Şâfiî müftüsü Seyyid Ahmed el-Berzencî'den, 1911'de Bedreddin eş-Şâmî'den mükâtebe yoluyla hadis icâzeti aldı (Bernî, s. 126). Onun Hint alt kıtasındaki isnatları hocaları olan Diyûbend ulemâsı vasıtasıyla Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye ulaşmaktadır.

Sehârenpûrî, Mezâhirü'l-ulûm'daki ilk görevinin ardından 1890'da Diyûbend Dârülulûmu'na müderris tayin edildi. Burada altı yıl görev yaptıktan sonra şeyhi Gengûhî'nin emriyle Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'ne döndü ve başmüderris sıfatıyla otuz yıldan fazla sürecek olan tedrîs, telif, fetva ve irşad faaliyetlerine başladı. 1907'den itibaren başkanlığını da üstlendiği bu medrese onun döneminde büyük şöhret kazandı. Muhammed Yahyâ Kandehlevî ve oğlu Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî, Muhammed Enver Şah Keşmîrî, Muhammed İdrîs Kandehlevî, Zafer Ahmed Tehânevî, Cemîl Ahmed Tehânevî, Hüseyin Ahmed Medenî, Bedr Âlem Mîretî, Muhammed Hayat Senbehlî, Feyzülhasan Gengûhî, İşfâkurrahman Kandehlevî, Cemâat-i Tebliğ'in kurucusu Muhammed İlyâs Kandehlevî, Abdurrahman Kâmilpûrî ve Muhammed Eyyûb Sehârenpûrî gibi âlimler onun talebeleri arasında yer aldı.

Tedrîs ve irşad faaliyetlerini yürüttüğü dönemde Sehârenpûrî hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf, ilm-i hilâf ve cedel konularında kitaplar ve risâleler kaleme aldı. 1335 (1916-17) yılında başladığı ve Beẕlü'l-mechûd fî ḥalli Ebî Dâvûd adını verdiği eserini hac için gittiği Medine'de tamamladı ve bu münasebetle büyük bir ziyafet verdi. Hacdan sonra kaldığı Medine'de 15 Rebîülâhir 1346'da (12 Ekim 1927) vefat etti, cenazesi Bakīʻ Kabristanı'na defnedildi. İki evliliğinden İbrâhim ve Münîrünnisâ adlı çocukları olan Sehârenpûrî siyasetten uzak durur, müslümanların ve talebelerin dertleriyle ilgilenir, hakkı söylemekten çekinmez ve sünnete uymaya özen gösterirdi (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 136).

Eserleri. 1. Beẕlü'l-mechûd fî ḥalli Ebî Dâvûd. Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inin şerhi olup müellifin ömrünün sonlarına doğru bütün birikimini ortaya koyduğu eseridir ve yaklaşık on yılda tamamlanmıştır. Önce büyük boy beş cilt (Füyûzurrahman, I, 169), ardından Muhammed Zekeriyyâ

Kandehlevî'nin ta'likleriyle birlikte yirmi cilt halinde basılmıştır (Leknev-Kahire 1393/ 1973, 1408/1988; Beyrut, ts.; Riyad, ts.) (bk. es-SÜNEN). 2. el-Mühenned ʿale'l-müfenned (Taṣdîḳāt li-defʿi't-telbisât). Birelvî hareketinin kurucusu Rızâ Han Birelvî'nin Ḥüsâmü'l-Ḥaremeyn adlı eserinde Diyûbend ulemâsının Ehl-i sünnet'e aykırı görüşlerinin bulunduğunu iddia etmesi üzerine ona reddiye olarak yazılmıştır. Sehârenpûrî 1907'de yazdığı eserinde Rızâ Han'ın tekfire varan suçlamalarını cevaplandırmış, görüşlerini dönemin Hicaz, Suriye, Mısır ve Hindistan âlimlerinin görüşleriyle desteklemiştir. Diyûbend ulemâsının tasavvufî ve itikadî konulardaki görüşlerinin bir tür özeti sayılan eser kaleme alındıktan hemen sonra basılmış (baskı yeri yok, 1325/1907), günümüzde de el-Mühenned ʿale'l-müfenned yaʿnî ʿaḳāʾid-i ʿUlemâʾ-i Ehl-i Sünnet Diyûbend

adıyla (Lahor 1987) ve ʿAḳāʾid-i ʿUlemâʾ-i Diyûbend or Ḥüsâmü'l-Ḥaremeyn adlı mecmua içinde Urduca tercümesiyle birlikte (Karaçi, ts.) neşredilmiştir. 3. Hidâyâtü'r-reşîd ilâ ifḥâmi'l-ʿanîd. İmâmiyye Şîası'nın bazı konulardaki görüşlerinin tenkidi mahiyetindedir (baskı yeri yok, 1336/1917). 4. Miṭraḳatü'l-kerâme ʿalâ mirʾâti'l-imâme. İmâmiyye Şîası'na reddiye olarak iki cilt halinde yazılan eserin önce birinci cildi (baskı yeri yok, 1330/1911), ardından tamamı (Lahor 1980) basılmıştır. 5. Tenşîṭu'l-âẕân fî taḥḳîḳi maḥalli eẕân. Cuma namazındaki iç ezanın cami dışında okunması gerektiğini ileri süren Birelvîler'e cevap niteliğinde bir risâle olup yayımlanmıştır (Füyûzurrahman, I, 168). 6. Berâhîn-i Ḳâṭıʿa ʿalâ ẓalâmi'l-Envâri's-sâṭıʿa. Abdüssemî' Râmpûrî'nin Envâr-ı Sâṭıʿa adlı eserine reddiyedir (baskı yeri yok, 1304/ 1886; Karaçi 1987). 7. İtmâmü'n-niʿam ʿalâ tebvîbi'l-ḥikem. İbn Atâullah el-İskenderî'nin el-Ḥikemü'l-ʿAṭâʾiyye adlı eserinin Urduca'ya çevirisi olup yayımlanmıştır (a.g.e., I, 168-169). 8. es-Suʾâl ʿan cemîʿi ʿulemâʾi'ş-Şîʿa. Şîa'nın Kur'an anlayışını sorgulayan bir eserdir. 9. Fetâvâ-yı Meẓâhirü'l-ʿulûm. Sehârenpûrî'nin Mezâhirü'l-ulûm Medresesi'nde müderrisken verdiği fetvaların bir araya getirildiği dört ciltlik bir eser olup ilk cildi neşredilmiştir (Karaçi 1403/1983).

BİBLİYOGRAFYA

Sehârenpûrî, Bez̠lü’l-mechûd, Riyad, ts. (Dârü’l-livâ), I, 38-46; XX, 219; ayrıca bk. Ebü’l-Hasan en-Nedvî’nin takdimi, I, 10, 15-18; Hüseyin Ahmed elMedenî’nin tanıtım yazısı, I, 33; M. Zekeriyyâ Kandehlevî’nin baskı kaydı, XX, 220; Muhammed Yûsuf el-Bennûrî’nin tanıtım yazısı, XX, 251-252; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, Karaçi 1976, VIII, 133-136; M. Zekeriyyâ Kandehlevî, Evcezü’l-mesâlik ilâ Muvaṭṭaʾi Mâlik, Mültan, ts. (İdâre-i Te’lifât-ı Eşrefiyye), I, 58-62; Füyûzurrahman, Meşâhîr-i ʿUlemâʾ, Lahor, ts. (Frontier Publishing Company), I, 167-170; Seyyid Mahbûb Rizvî, Mükemmel Târîḫ-i Dârü’l-ʿulûm-i Diyûbend, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkezi İlm ü Edeb), II, 31-33; B. D. Metcalf, Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900, Princeton 1982, s. 309-311; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü’l-ʿArab fî şibhi’l-ḳārreti’l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 746-747; M. Âşık İlâhî el-Bernî, el-ʿAnâḳīdü’l-ġāliyye mine’l-esânîdi’l-ʿâliye, Karaçi 1408, s. 99-103, 124-128; M. Ekber Şah Buhârî, Ekâbir-i ʿUlemâ-i Diyûbend, Lahor, ts. (İdâre-i İslâmiyyât), s. 46-53; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan’da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 210-212, 234-235; İsmail L. Çakan, Hadîs Edebiyâtı, İstanbul 1989, s. 163-164.

Mehmet Özşenel

SEHÂVÎ, Alemüddin

(علم الدين السخاوي)

Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî (ö. 643/1245)

Kıraat ve tefsir âlimi.

558 (1163) veya 559 yılında Aşağı Mısır'ın Garbiye bölgesindeki Sehâ beldesinde doğdu. Hemdânî nisbesiyle de anılmıştır. 572'de (1176-77) İskenderiye'ye gitti. Burada Ebû Tâhir es-Silefî ve Ebû Tâhir İsmâil b. Mekkî b. İsmâil el-İskenderânî'den hadis dinledi. Daha sonra Kahire'ye geçerek o tarihlerde Mısır'a gelen Kāsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'den kıraat tahsil etti; uzun müddet talebesi olduğu bu zattan nahiv ve dil konularında faydalandı; kendisinden meşhur kasidesi Ḥırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî'yi okudu. Ayrıca Ebü'l-Cüyûş Asâkir b. Ali, Ebü'l-Cûd Gıyâs b. Fâris b. Mekkî, Ebü'l-Kāsım Hibetullah b. Ali el-Bûsîrî, İsmâil b. Sâlih b. Yâsîn gibi âlimlerden istifade etti. Uzun süre Karâfe'de bir mescidde imamlık yaptı.

Çocuklarını okuttuğu Emîr İmâdüddin Dâvûd b. Mûsek'le birlikte Dımaşk'a gitti ve buraya yerleşti. Ebü'l-Yümn el-Kindî'den kıraat, edebiyat ve diğer konularda faydalandı. Kur'an ilimleri konusunda büyük bir şöhrete sahip olan Sehâvî, Zehebî'nin değerlendirmesine göre aynı zamanda Arapça'ya hâkim olup fetva veren bir fakihti. Kıraat ilminde, kıraat ihtilâflarının illetlerinde ve tefsirde üstün başarıya sahipti (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 123). Dımaşk Camii'nde ve kendi adına inşa edilen Türbetü's-Sâlihiyye'de kırk küsur yıl talebe yetiştirdi. İbn Hallikân, Sehâvî'yi Dımaşk'ta gördüğünü, kendisinden kıraat okumak isteyenlerin büyük kalabalıklar oluşturduğunu ve sıra beklediklerini belirtir. Onun iki veya daha çok talebeye bir sûreyi birlikte okumaya cevaz verdiğini kaydeden Zehebî, İbn Hallikân'ın zikrettiği bu uygulamayı da hatırlattıktan sonra Sehâvî'den başkasının böyle bir şey yaptığına dair bilgisinin olmadığını söylemiş, bu şekilde doğru bir öğrenmenin mümkün

olamayacağına dikkat çekerek bunun sünnete de aykırı olduğunu ifade etmiştir (a.g.e., XXIII, 124; Târîḫu'l-İslâm, s. 195). Sehâvî'nin vefatından sonra Türbetü's-Sâlihiyye'de onun yerini alan Şemseddin Ebü'l-Feth Muhammed b. Ali el-Ensârî, Abdüsselâm ez-Zevâvî, Reşîdüddin Ebû Bekir b. Ebü'd-Dür, Cemâleddin İbrâhim b. Dâvûd el-Fâzılî, Nizâmeddin Muhammed b. Abdülkerîm et-Tebrîzî ve daha pek çok şahsiyet kendisinden kıraat ilminde istifade etti. Önde gelen talebelerinden Ebû Şâme el-Makdisî kendisinden kıraat, tefsir ve Arap dili alanlarında faydalandı. Zeynüddin el-Fârukī, Cemâl Abdülvâhid b. Kesîr, Muhammed b. Kaymaz ed-Dakīkī, Şerefeddin el-Fezârî, İsmâil b. Mektûm, Sehâvî'den rivayette bulunanlardan bazılarıdır. Sehâvî önceleri Mâlikî fıkhı ile meşgul olduysa da daha sonra Şâfiî mezhebine geçti ve fetvalarını bu mezhebe göre verdi. Dımaşk Camii'nde ve Türbetü's-Sâlihiyye'de talebe yetiştirmesi yanında telif çalışmalarıyla meşgul oldu. Dindar ve mütevazi kişiliği, güzel hitabeti ve takrirleriyle talebelerin ve halkın saygı ve sevgisini kazanan Sehâvî, Ebû Şâme'nin düştüğü nota göre 12 Cemâziyelâhir 643'te (4 Kasım 1245) Türbetü's-Sâlihiyye'deki evinde vefat etti ve Cebelikāsiyûn'a defnedildi.

Eserleri. A) Kur'an İlimleri. 1. el-Vesîle ilâ keşfi'l-ʿAḳīle. Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin resmü'l-mesâhif konusundaki ʿAḳīletü etrâbi'l-ḳaṣâʾid fî esne'l-maḳāṣıd adlı 298 beyitlik manzumesine dair yapılmış ilk şerhtir. Üzerinde Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî'nin yüksek lisans çalışması yaptığı eser (1411/1991, Câmiatü Muhammed el-hâmis [Rabat]) daha sonra adı geçenin tahkikiyle yayımlanmıştır (Riyad 1424/2002). 2. Fetḥu'l-vaṣîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd. Bu eserin de Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî adlı kasidesi hakkında yazılan ilk şerh olduğu belirtilmiş ve Şâtıbî'nin bu şerhle üne kavuştuğu ifade edilmiştir (İbnü'l-Cezerî, I, 570). Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî eserle ilgili bir doktora çalışması yapmış (1421/2000, Câmiatü Muhammed el-hâmis [Rabat]), ardından onu tahkik ederek yayımlamıştır (Riyad 1423/2002). 3. Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ. Bazı kaynaklarda Tâcü'l-ḳurrâʾ adıyla zikredilmekte olup Kur'an'ın nüzûlü, i'câzı ve faziletleri, şâz kıraatler, nâsih-mensuh, kıraat imamları, bazı tecvid ve kıraat meseleleri gibi konuların ele alındığı eser Ali Hüseyin el-Bevvâb (Kahire 1408/1987) ve Abdülkerîm ez-Zübeydî (Beyrut 1413/1993) tarafından neşredilmiştir. 4. Hidâyetü'l-mürtâb ve ġâyetü'l-ḥuffâẓ ve'ṭ-ṭullâb fî tebyîni müteşâbihi'l-kitâb. Kur'ân-ı Kerîm'de lafzî benzerliği olan kelimelerin alfabetik sıraya göre ele alındığı 431 beyitlik bir

eserdir (Kahire, ts.; İstanbul 1306). Manzume Abdülkādir el-Hatîb el-Hasenî'nin tahkikiyle de basılmıştır (Beyrut 1414/ 1994). 5. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. Kaynaklarda Sehâvî'nin tefsirini Kehf sûresine kadar

yazabildiği belirtilmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin, "Onu inceleyen bu zatın değerini anlamış olur, zira onda diğer tefsirlerde bulunmayan nükteler ve incelikler vardır" sözleriyle değerlendirdiği eserin (Ġāyetü'n-Nihâye, I, 570) bir nüshasının Hizânetü't-Teymûriyye'de bulunduğu (nr. 159) belirtiliyorsa da bu nüshanın mikrofilmi üzerinde inceleme yapan Muhammed el-İdrîsî -ilk sayfasında Alemüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sehâvî'ye ait olduğu kaydedilmekle birlikte-onun Sehâvî'ye nisbetinin doğru olmadığını, zira iki cilt halindeki eserin tam bir tefsir olduğunu, ayrıca Ebû Şâme el-Makdisî'nin bu eserden yaptığı bazı alıntıların onda yer almadığını belirtmektedir (Sehâvî, Fetḥu'l-vaṣîd, neşredenin girişi, I, 72-75; ayrıca bk. Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 175; Kitâbü'r-Ravżateyn, III, 395). Beyazıt Devlet Kütüphanesi nüshasında (Veliyyüddin Efendi, nr. 166) Tayyar Altıkulaç tarafından yapılan incelemede ilk yaprağında Tefsîrü's-Seḫâvî el-Câmiʿ beyne't-tefsîr ve'l-ḳırâʾât ibaresi yazılı bulunan ve baş tarafından muhtemelen bir yaprağı eksik olan nüshanın Kur'an'ın tamamını ihtiva ettiği görülmüştür (ayrıca bk. Mollaibrahimoğlu, s. 665-667). Bu durumda eserin Sehâvî'ye nisbetinin doğru olmadığı düşünülebilirse de tefsir niteliğindeki açıklamaların çok sınırlı, Sehâvî'nin asıl ihtisas alanı olan kıraat meselelerinin daha geniş biçimde ele alındığı dikkate alındığında bu nüshanın Sehâvî'ye ait başka bir çalışma olması ihtimal dahilindedir. 6. el-İfṣâḥ ve ġāyetü'l-işrâḥ fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Üzerinde adı bu şekilde yazılı olmakla birlikte yapılan inceleme sonunda eserin vukūfü'l-Kur'ân'la ilgili bir çalışma olduğu görülmüştür. Kur'an okumanın fazileti, Kur'an'da iʻrab konusunun önemi, lahin meseleleri gibi konularla başlayan eserde daha sonra vakıfla ilgili meseleler incelenmiş, ardından Fâtiha sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar vakfedilmesi gereken yerler gösterilmiştir (Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., III. Ahmed, nr. 166). 7. ʿUmdetü'l-müfîd ve ʿuddetü'l-mücîd fî maʿrifeti't-tecvîd. Altmış dört beyitlik bir kaside olup Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkānî'nin tecvide dair kasidesiyle birlikte Ebû Âsım Abdülazîz b. Abdülfettâh'ın tahkikiyle basıldığı gibi müellifin Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ adlı kitabı içinde de yer almaktadır (Fetḥu'l-vaṣîd, neşredenin girişi, I, 78). Bizzat Sehâvî, ayrıca Ebü'l-Fidâ Cemâleddin

İsmâil b. Muhammed el-Fukkāî ve İbn Ümmü Kāsım diye meşhur olan Bedreddin Hasan b. Kāsım el-Murâdî tarafından şerhedilen eserin Murâdî'ye ait şerhini Ali Hüseyin el-Bevvâb yayımlamış olup (Zerkā 1987) Fukkāî'ye ait şerhin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde mevcuttur (nr. 75, vr. 383-387). 8. Tuḥfetü'l-ḳurrâ᾿ fî şerḥi ᶜUmdeti'l-müfîd (el-Müfîd fî şerḥi ᶜUmdeti'l-mücîd fi'n-naẓmi ve't-tecvîd). Bir nüshası Berlin Kütüphanesi'nde (nr. 4709) kayıtlıdır (diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü'ş-şâmil, III, 732-733). 9. Risâle fî ᶜulûmi'l-Ḳur᾿ân. Kaynaklarda zikredilmeyen risâlenin bir nüshası Şam'da Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'dedir (nr. 7659, Mecâmî' / Tefsir ve ulûmü'l-Kur'ân). 10. Manẓûme ẓâ᾿iyye fi'l-farḳi beyne'z-ẓâ᾿i ve'ḍ-ḍâd. Yine kaynaklarda adı geçmeyen bu eserin iki nüshası Hizânetü't-Teymûriyye'de kayıtlıdır (nr. 176, 365). 11. Manẓûme fî aḥẕâbi'l-Ḳur᾿ân. 12. et-Tebṣıra fî ṣıfâti'l-ḥurûf ve aḥkâmi'l-med. Bir nüshasının Haydarâbâd'da Âsafiye (Âsaf) Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmiştir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 728). 13. Şerḥu Ḳaṣîdeti'ş-Şâṭıbî fî ẓâ᾿âti'l-Ḳur᾿ân. Bir nüshası Medine'de el-Câmiatü'l-İslâmiyye Kütüphanesi'nde bir mecmuanın içinde (nr. 3916/2) bulunmaktadır. 14. Minhâcü't-tevfîḳ ilâ maᶜrifeti't-tecvîd ve't-taḥḳīḳ. Salâh Mehdî Abbas tarafından el-Mevrid dergisinde neşredilmiştir (bk. bibl.).

B) Hadis ve Siyer. 1. Ürcûze fî sîreti'n-nebiyyi ṣallallāhu ᶜaleyhi ve sellem. 770 beyitten meydana gelen eserin bir nüshası Berlin Kütüphanesi'ndedir (nr. 9576). 2. el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-aḫbâri'l-müselsele. 3. el-Ḳaṣâ᾿idü's-sebᶜ fi'l-medâ᾿iḥi'n-nebeviyye (fî medḥi seyyidi'l-ḫalḳ). Bir nüshasının Berlin Kütüphanesi'nde bulunduğu (nr. 7752) kaydedilen eser Ebû Şâme tarafından Şerḥu'l-Ḳaṣâ᾿idi'n-nebeviyye adıyla şerhedilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 387, 523). 4. Şerḥu Meṣâbîḥi's-sünne. Ferrâ el-Begavî'ye ait eserin şerhidir (el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱, II, 1013).

C) Fıkıh. 1. Tuḥfetü'l-fürrâd ve ṭurfetü tehẕîbi'l-mürtâd. Miras konularının ele alındığı 330 beyitlik kasidenin bir nüshası Berlin Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 4709/1). Ürcûze fi'l-ferâ᾿id adıyla Sehâvî'ye nisbet edilen eserin de aynı kaside olduğu tahmin edilmektedir. 2. Tuḥfetü'n-nâsik fî maᶜrifeti'l-menâsik. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1830) el-Menâsik ve Hediyyetü'l-ᶜârifîn'de (I, 708-709) Menâsikü'l-ḥac adıyla kaydedilen ve dört cilt olduğu belirtilen eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

D) Dil. 1. Sifrü’s-saʿâde ve sefîrü’l-ifâde. Arapça’daki değişik isim kalıpları için örnek olarak zikredilen isimlerin yapısı,

etimoloji ve anlamlarının açıklandığı lugat ve sarf ağırlıklı bir eser olup I. cildinde Kitâbü Sîbeveyhi’de “ebniye” (kalıplar) adıyla geçen ve Cermî, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Sa‘leb, Ebû Bekir ez-Zübeydî ve Ebü’l-Alâ el-Maarrî gibi âlimler tarafından yazılan eserlerde açıklanan bu tür isimler alfabetik olarak ele alınmış, müellifin ilâveleriyle birlikte 830’dan çok kalıp ve isim izah edilmiştir. Eserin II. cildinde eski dil ve edebiyat âlimleri arasında geçen bazı filolojik tartışmalara, sarf ve nahiv meselelerine, i‘rabı ve anlamı güç bazı beyitlerin izahına, kafiye ilmine dair konulara, sonda da Sehâvî’nin Ẕâtü’l-ḥulel ve mehâtü’l-kilel adını verdiği 243 beyitlik kasidesinin açıklamasına yer verilmiştir. Sehâvî’nin Zemahşerî’ye ait el-Mufaṣṣal adlı eseri iki defa şerhettiği, bunlardan birinin el-Mufaḍḍal (aş. bk.), diğerinin Sifrü’s-saʿâde ve sefîrü’l-ifâde olduğu kaydedilmişse de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1775) her iki eserle ilgili inceleme sonunda bunun doğru olmadığı görülmüştür. Üzerinde Ahmed Abdülmecîd Herîdî’nin doktora çalışması yaptığı eseri (1978, Câmiatü’l-Kahire külliyyetü’l-âdâb) Muhammed Ahmed ed-Dâlî bir fihrist cildiyle birlikte üç cilt halinde neşretmiştir (Dımaşk 1403/1983). 2. el-Mufaḍḍal fî şerḥi’l-Mufaṣṣal. Zemahşerî’ye ait kitabın şerhi olup Abdülkerîm Cevâd Kâzım eserin birinci ve ikinci cüzünü doktora tezi olarak tahkik etmiş (1399/ 1979, Câmiatü’l-Ezher külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye), altıncı kısmında yer alan “Bâbü’l-ḥurûf” Yûsuf el-Haşekî tarafından el-Mufaḍḍal fî şerḥi’l-Mufaṣṣal (Bâbü’l-ḥurûf) adıyla yayımlanmıştır (Amman 2002; el-Mufaḍḍal’ın nüshaları için bk. neşredenin girişi, s. 18-19). 3. Manẓûme fî elġāz luġaviyye (Tunus Dârü’l-kütübi’l-vataniyye, nr. 1571). 4. Münîrü’d-deyâcî ve dürrü’t-tenâcî ve fevzü’l-meḥâcî bi-ḥavżi’l-eḥâcî. Zemahşerî’nin el-Muḥâccât ve mütemmimü mehâmmi erbâbi’l-ḥâcât fi’l-eḥâcî ve’l-üġlûṭât adlı eserinin şerhi olup bir nüshası Cidde’de Muhammed Sürûr es-Sabbân’ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır (Ziriklî, IV, 333). Eser üzerinde Selâme Abdülkādir el-Merâkī doktora çalışması yapmıştır (1406/1986, Mekke Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye).

E) Diğer Eserleri. 1. İcâzetü’s-Seḫâvî. Sehâvî’nin Halife Müstansır-Billâh’a yazdığı icâzetnâmeye dair bir manzumedir (Hizânetü’t-Teymûriyye, nr.

816). 2. Tenvîru'ẓ-ẓalem fi'l-cûdi ve'l-kerem (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 501). 3. ʿArûsü's-semer fî menâzili'l-ḳamer. 4. el-Ḳaṣîdetü'n-nâṣıre li-mez̲hebi'l-eşâʿire. 5. el-Kevkebü'l-vaḳḳād fi'l-iʿtiḳād. Manzum olan eseri Süyûtî el-İḳtiṣâd fî şerḥi'l-Kevkebi'l-vaḳḳād adıyla şerhetmiş, bu şerhin bir nüshasının Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Mecâmi', nr. 1181), diğer iki nüshasının Timbüktü'de Merkezü Ahmed Bâbâ li't-tevsîk ve'l-buhûsi't-târîhiyye'de (nr. 1082, 1850) bulunduğu kaydedilmiştir. 6. Muḥâḍaratü'l-ʿulemâʾ ve muḥâveretü'l-fühemâʾ. Müellifin, Kâmil b. Selâhaddin'in veziri Safiyyüddin Abdullah b. Ali'nin Dımaşk'tan Mısır'a gidişi vesilesiyle onun methine dair kaleme aldığı hutbelerden meydana gelen yedi varaklık bir eser olup Princeton Üniversitesi'ndeki yazmasından (Mecmûatü Hârit) çekilmiş bir nüshası Ürdün Üniversitesi'ne bağlı Merkezü'l-vesâik ve'l-mahtûtât'ta bulunmaktadır. 7. el-Müfâḫare beyne Dımaşḳ ve'l-Ḳāhire. Sehâvî'nin Mısır'dan Dımaşk'a geldikten sonra Mısır'daki dostlarıyla nesir ve nazım halinde yaptığı yazışmaların yer aldığı eserde önce vatan hasretiyle Dımaşk zemmedilmiş, yeni vatana alışıldıktan sonra buranın faziletine dair ifadeler kullanılmıştır (Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, III, 218).

Kaynaklarda Sehâvî'ye Merâtibü'l-uṣûl ve ġarâʾibü'l-fuṣûl, Minhâcü't-tevfîḳ ilâ maʿrifeti't-tecvîd ve't-taḥḳīḳ (el-Mevrid içinde Salâh Mehdî Abbas tarafından yayımlanmıştır, bk. bibl.), Nes̲rü'd-dürer fî z̲ikri'l-âyâti ve's-süver, Menâzilü'l-iclâl ve't-taʿẓîm fî feżâʾili'l-Ḳurʾâni'l-kerîm gibi risâleler nisbet edilmişse de bunlar onun Cemâlü'l-ḳurrâʾ ve kemâlü'l-iḳrâʾ adlı kitabının içinde yer almaktadır. el-Ḳaṣâʾidü's-sebʿ fi'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye adlı eserindeki kasideler de bazı kaynaklarda ayrı adlarla (Vedâʿü'z-zâʾir li'n-nebiyyi'ṭ-ṭâhir, Z̲âtü'l-uṣûl ve'l-ḳabûl fî mefâḫiri'r-Resûl ...) zikredilmiştir (Sehâvî'nin eserleri için ayrıca bk. Sehâvî, Fetḥu'l-vaṣîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd, neşredenin girişi, I, 70-91; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 501, 617; II, 1171-1172, 1830; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 708-709; Brockelmann, GAL, I, 522-523; Suppl., I, 550, 727-728; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân maḫṭûṭâtü't-tecvîd, I, 88-98, 130, 133; III, 732-733; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̲, II, 1013).

BİBLİYOGRAFYA

Alemüddin es-Sehâvî, el-Mufaḍḍal fî şerḥi'l-Mufaṣṣal: Bâbü'l-ḥurûf (nşr. Yûsuf el-Haşekî), Amman 2002, neşredenin girişi, s. 18-19; a.mlf., Fetḥu'l-vaṣîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd (nşr. Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî), Riyad 1423/2002, neşredenin girişi, I, 70-91; a.mlf., el-Vesîle ilâ keşfi'l-ʿAḳīle (nşr. Muhammed el-İdrîsî et-Tâhirî), Riyad 1424/ 2003, neşredenin girişi, s. 23-33; a.mlf., Minhâcü't-tevfîḳ ilâ maʿrifeti't-tecvîd ve't-taḥḳīḳ (nşr. Salâh Mehdî Abbas, el-Mevrid, XVII/4 [Bağdad 1409/1988] içinde), s. 323-362; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XV, 65-66; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 175, 177, 179; a.mlf., Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/ 1997, III, 218, 395; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 27-28; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXIII, 122-124; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 641-650, s. 192-196; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 568-571; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Leṭâʾifü'l-işârât (nşr. Âmir Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 89; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 501, 617; II, 1171-1172, 1775, 1830; Brockelmann, GAL, I, 387, 522-523; Suppl., I, 550, 727-728; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 708-709; Ziriklî, el-Aʿlâm, IV, 332-333; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tecvîd (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1986, I, 88-98, 130, 133; III, 732-733; el-Fihrisü'ş-şâmil: el-Ḥadîs̱ (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1991, II, 1013; Süleyman Mollaibrahimoğlu, Yazma Tefsir Literatürü, İstanbul 2007, s. 665-667; Abdülilâh Nebhân, "Sifrü's-saʿâde ve sefîrü'l-ifâde", ʿÂlemü'l-kütüb, XI, Riyad 1410/1990, s. 284 vd.

Tayyar Altıkulaç

SEHÂVÎ, Şemseddin

(شمس الدين السخاوي)

Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497)

Hadis âlimi ve tarihçi.

Rebîülevvel 831'de (Ocak 1428) Kahire'de doğdu. Ailesi Mısır'ın Garbiye bölgesindeki Sehâ kasabasından Kahire'ye göç ettiğinden Sehâvî nisbesiyle anılır. Çocukluğunda Kahire'de aynı mahallede oturdukları İbn Hacer el-Askalânî ilmî hayatının şekillenmesinde önemli rol oynadı. Îsâ b. Ahmed el-Kāhirî ve Hüseyin b. Ahmed el-Ezherî'den ilk dinî bilgileri aldı ve Kur'an'ı ezberledi. Fakih Şemseddin Muhammed b. Ahmed ed-Darîr'den tilâvet dersleri aldı. Yedi yaşından itibaren İbn Hacer'in ilim meclislerine devam etti ve onun ölümüne kadar Kahire'den ayrılmadı. Hocasının huzurunda okuduğu eserler arasında İbnü's-Salâh'ın ʿUlûmü'l-ḥadîs̱'i, Şâfiî'nin Menâḳıb'ı ile hocasının Fetḥu'l-bârî, Taḫrîcü'l-Meṣâbîḥ ve Bulûġu'l-merâm'ı sayılabilir. Sehâvî, çok saygı duyduğu İbn Hacer için pek çok kitap istinsah ettiği gibi bazı kitaplarını ikmal ve şerhetti, bazılarına da zeyil yazdı.

Kahire ve çevresindeki hadis hâfızlarından istifade eden Sehâvî, İbn Hacer'in vefatının ardından ilmî amaçlı ilk seyahatini 853 (1449) yılında Dimyat'a yaptı. Burada bazı muhaddislerin rivayetlerini dinledi. 856'da (1452) annesiyle birlikte çıktığı hac yolculuğu sırasında uğradığı şehirlerdeki âlimlerden faydalandı. Hocası Münâvî

aracılığıyla tarikata intisap eden Sehâvî, Mekke'de Takıyyüddin İbn Fehd ile Ebü'l-Feth İbnü'l-Merâgī ve Burhâneddin ez-Zemzemî gibi âlimlerle görüştü. Medine'ye geçerek Bedreddin Abdullah İbn Ferhûn ve Ebü'l-Ferec el-Merâgī'den ders okudu. Halep, Kudüs, Dımaşk, Hama gibi şehirlerde dönemin önde gelen muhaddisleriyle tanıştı. Bu seyahatin ardından Kahire'de kendisini tamamen ilme veren Sehâvî 870 (1466), 885 (1480),

892 (1487) ve 896 (1491) yıllarındaki hac yolculukları dışında buradan ayrılmadı. Vefat tarihi hakkında çeşitli rivayetler bulunmakla birlikte Şâban 902'de (Nisan 1497) Medine'de öldüğü görüşü ağırlık kazanmaktadır. Kendisine pek çok defa kadılık teklif edilmesine rağmen bunu kabul etmemiş, evinde ve mescidlerde verdiği derslerin yanı sıra Kahire'nin Fâzıliyye, Dârü'l-hadîsi'l-Kâmiliyye, Zâhiriyye, Berkūkıyye ve Sargatmışiyye gibi medreselerinde hadis okutmuş ve imlâ meclisleri düzenlemiştir.

400'den fazla hocadan ilim tahsil ettiğini belirten Sehâvî hocalarının büyük kısmını eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ de zikretmiştir (VIII, 2-15). İbn Hacer el-Askalânî'nin yanı sıra Bedreddin el-Aynî, Abdüsselâm el-Bağdâdî, İbnü'd-Deyrî, Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, İzzeddin el-Askalânî, Bisâtî, Necmeddin İbn Kādî Aclûn, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, Celâleddin el-Mahallî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî, İbn Kutluboğa, Kâfiyeci, Kemâleddin İbnü'l-Hümâm ve Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne gibi dönemin önemli simalarından ders okumuş, ʿUmdetü'l-aḥkâm, et-Tenbîh, el-Minhâc, İbn Mâlik ve Irâkī'nin el-Elfiyye'leri gibi pek çok kitabı ezberlemiştir. Hadis ilminde olduğu kadar fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, Arap dili ve edebiyatı, şiir ve tarih gibi alanlarda derin bilgiye sahipti. Sehâvî, teliflerinde İbn Hacer'in kitaplarının yanı sıra ondan şifahî olarak aldığı bilgilerden de istifade etmiştir. Bunun dışında kıraat, semâ ve icâzet yoluyla Zekeriyyâ el-Ensârî ve Muhammed b. Ürkmes el-Hanefî'den aldığı rivayetleri eklemiştir. Talebeleri arasında Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, Hasan et-Tûlûnî, Huncî, İbn Abdüsselâm el-Menûfî, İzzeddin İbn Fehd, Muhibbüddin İbn Fehd, İbn Kāsım el-Gazzî, İbnü'l-Kerekî, Seriyyüddin İbnü'ş-Şıhne, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve Muhammed b. Ebü'l-Feth sayılabilir. Aşırı gururlu ve sert bir mizaca sahip olan Sehâvî hocası İbn Hacer dışında çağdaşlarının pek çoğunu eleştirmiş, bundan dolayı özellikle Süyûtî ile aralarında husumet meydana gelmiş ve birbirlerini ağır bir dille tenkit etmişlerdir (eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 65-68; Naẓmü'l-ʿiḳyân, s. 152-153). Ayrıca Süyûtî, Sehâvî'nin eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ adlı eserine el-Kâvî ʿalâ Târîḫi's-Seḫâvî ismiyle bir tenkit yazmıştır. Dönemin en velûd müelliflerinden olan Sehâvî 200'ün üzerinde eser telif etmiş, ancak bunların önemli bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.

Eserleri. Hadis ve Hadis İlimleri. 1. Büldâniyyât. Sehâvî bu eserinde ilmî

seyahatleri esnasında uğradığı seksen civarında şehir, kasaba ve köy hakkında bilgi vermiş, buralarda yetişen âlimleri tanıtmış, ayrıca derlediği hadis, beyit ya da haberi kitabına kaydetmiştir (nşr. Hüsâm b. Muhammed el-Kattân, Riyad 1422/2001). 2. ʿUmdetü'l-ḳārî ve's-sâmiʿ fî ḫatmi'ṣ-Ṣaḥîḥi'l-Câmiʿ. Buhârî'nin ve eseri eṣ-Ṣaḥîḥ'in üstünlüğüne dair bir çalışmadır (nşr. Mübârek b. Seyf el-Hâcerî, Mecelletü'ş-şerîʿa ve Dirâsâti'l-İslâmiyye, XVI/44 [Küveyt 1421/2001], s. 293-352). 3. Taḫrîcü eḥâdîs̱i'l-ʿâdilîn li-Ebî Nuʿaym el-İṣbahânî. İsfahânî'nin Fażîletü'l-ʿâdilîn adlı çalışmasında yer alan hadislerin tahrîcidir (nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, Amman 1408/1988). 4. et-Tavżîḥu'l-ebher ʿalâ (li-) Tez̠kireti İbni'l-Mülaḳḳın fî ʿilmi'l-es̱er (nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, Bilbîs 1409/1989; nşr. Abdullah b. Muhammed Abdürrahîm b. Hüseyin el-Buhârî, Riyad 1418/1998). 5. Kitâbü'l-Ġāye fî şerḥi'l-Hidâye fî ʿilmi'r-rivâye. İbnü'l-Cezerî'nin el-Bidâye (el-Hidâye) fî meʿâlimi'r-rivâye adlı manzum eserinin şerhidir (nşr. Muhammed Seyyidî Muhammed Emîn, I-II, Medine 1422/2002). 6. Buġyetü'r-râġıbi'l-mütemennî fî ḫatmi'n-Nesâʾî (Rivâyetü İbni's-Sünnî). Nesâî'nin es-Sünen'inin hatim merasimiyle ilgili olan eserde Nesâî'nin hayatı ve metodu da incelenmiştir (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire-Beyrut 1991; nşr. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrâhim Abdüllatîf, Riyad 1414/1993). 7. Ġunyetü'l-muḥtâc fî ḫatmi Ṣaḥîḥi Müslim b. el-Ḥaccâc. Eserde Müslim b. Haccâc'ın hayatı, hadis ilmindeki yeri ele alındıktan sonra el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ ile Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'nin karşılaştırması yapılmaktadır (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Riyad 1413/1992). 8. Fetḥu'l-muġîs̱ bi-şerḥi Elfiyyeti'l-ḥadîs̱ li'l-ʿIrâḳī (Kahire 1355/1937 [bir ciltte dört cilt]; I-III, Beyrut 1983; nşr. Ali Hüseyin Ali, I-V, Kahire 1415/1995; bu neşrin gözden geçirilmiş ikinci baskısı yapılmıştır [I-V, Kahire 1424/2003]). 9. el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene* fî beyâni kes̱îrin mine'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire ʿale'l-elsine. Eser bu alandaki en meşhur çalışmalardan biridir (Leknev 1303; nşr. Abdullah Muhammed Sıddîk, Kahire 1375/1956; nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Beyrut 1985). 10. Taḫrîcü'l-erbaʿîne'ṣ-ṣûfiyye li-Ebî ʿAbdirraḥmân es-Sülemî (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Beyrut 1408/1988). Sehâvî'nin ayrıca Esânîdü'l-kütübi's-sitte ve'l-Muvaṭṭaʾ ve ġayrihâ, el-Cevâhirü'l-mükellele fi'l-aḫbâri'l-müselsele, Żiyâʾü'l-enâm bi-erbaʿîne ḥadîs̱en li'bni'l-Hümâm, Fihristü Zekeriyyâ el-Enṣârî, Fetḥu'l-ḳarîb fî şerḥi müʾellefi'n-Nevevi't-Taḳrîb, Erbaʿûne ḥadîs̱en min Kitâbi'l-Edebi'l-müfred li'l-Buhârî, Tecrîdü Ḥavâşî ʿalâ Tenḳīḥi'z-Zerkeşî, Bez̠lü'l-mechûd fî ḫatmi Süneni Ebî Dâvûd, ʿUmdetü'l-aṣḥâb fî

maʿrifeti'l-elḳāb gibi eserleri yazma halinde mevcuttur.

Tarih ve Biyografi. 1. el-İʿlân bi't-tevbîẖ li-men ẕemme ehle't-târîẖ. İslâm ilimleri açısından tarih ve tarihçiliğin önemini ve şartlarını ortaya koymak için yazılan eser bir tarih savunması niteliğindedir. Tarihin tanımını yaptıktan sonra konusunu, amacını ve faydalarını anlatarak kitabına başlayan Sehâvî, tarihe bir hadisçinin bakış açısıyla ve daha ziyade hadislerin sıhhatini tesbit etmek maksadıyla yaklaşmış, modern tarih metodu yönünden zaman zaman başarılı tanımlamalar yapmıştır. Müellifin, kendisinden önce yaşamış veya çağdaşı olan pek çok tarihçinin eserlerinin mukaddimesinde verdikleri mâlûmatı eserine dercetmesi önemlidir. Sehâvî, İslâm tarih kaynaklarını metodolojik ve bütüncül bir yaklaşımla incelemekten ziyade kendi dönemine yakın veya çağdaşı tarihçilerin eserlerinden istifade etme yolunu seçmiştir. Eserin ikinci bölümünde özellikle Zehebî'den faydalanarak kendi dönemine kadar yaşamış tarihçileri ve eserlerini tasnif etmiştir. el-İʿlân, ilk defa Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye nüshalarına dayanılarak (el-Hizânetü't-Teymûriyye, Tarih, nr. 704, 2047) Hüsâmeddin el-Kudsî tarafından yayımlanmış (Dımaşk 1349/1930), tahkikli neşrini Franz Rosenthal gerçekleştirmiş (Bağdat 1963), bu neşir daha sonra pek çok defa yayımlanmıştır. Franz Rosenthal tarafından A History of Muslim Historiography içinde "The Open Denunciaton of the Adverse Critics of the Historians" başlığıyla ve notlarla İngilizce'ye tercüme edilen eser (Leiden 1968, s. 263-529) A History of Muslim Historiography'nin Sâlih Ahmed Ali tarafından Arapça çevirisi içinde (Franz Rosenthal, ʿİlmü't-târîẖ ʿinde'l-müslimîn, Beyrut 1983, s. 381-725) Arapça olarak tekrar neşredilmiştir. Eserin 209 hadis münekkidinin ele alındığı

bölümü el-Mütekellimûn fi'r-ricâl adıyla yayımlanmıştır (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Erbaʿu resâʾil fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ içinde, Beyrut 1400/1980, s. 81-149). Kitabın son neşrini Muhammed Osman el-Huşt gerçekleştirmiştir (Kahire 1409/1989). 2. et-Tibrü'l-mesbûk fî ẕeyli's-Sülûk. Makrîzî'nin es-Sülûk li-maʿrifeti düveli'l-mülûk'ünün zeyli olup 1878-1896 yılları arasında Bulak'ta basılmıştır. 3. et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîẖi'l-Medîneti'ş-şerîfe. I. (VII.) yüzyıldan itibaren Medine ile ilgisi olan kişilerin biyografisini içeren eser "م" harfine kadar yazılabilmiştir (nşr. Hâmid el-Fıkī, I-II, Kahire 1957-1958; I-II, Beyrut 1993). 4. Buġyetü'l-ʿulemâʾ ve'r-

ruvât (ez-Ẕeyl ʿalâ Refʿi'l-iṣr). İbn Hacer'in Refʿu'l-iṣr ʿan ḳuḍâti Mıṣr adlı kitabının zeylidir (nşr. Cevdet Hilâl - Muhammed Mahmûd Subh, Kahire 1966). 5. Rüchânü'l-kiffe fî beyâni nübẕetin min aḫbâri ehli'ṣ-ṣuffe (nşr. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân - Ahmed eş-Şükayrât, Riyad 1415/1995). 6. ed-Davʾu'l-lâmiʿ* li-ehli'l-ḳarni't-tâsiʿ. 801-896 (1398-1491) yılları arasında vefat eden meşhur kişilerin biyografilerini içerir. Müellif son cildini kadınlara ayırdığı kitabına kendi biyografisini de eklemiştir (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî, I-XII, Kahire 1353-1355/1934-1936). 7. el-Faḫrü'l-mütevâlî li-men intesebe ile'n-nebî mine'l-ḫâdim ve'l-mütevâlî (nşr. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, Zerkā 1407/1987; Küveyt 1423/2002). 8. Vecîzü'l-kelâm fi'ẕ-ẕeyl ʿalâ Düveli'l-İslâm. Zehebî'ye ait eserin zeyli olan kitap 745-898 (1344-1493) yılları arasındaki olayları içerir. Eserde önce siyasî ve içtimaî hadiseler, ardından o yıl vefat eden kişilerin biyografileri kaydedilmiştir. Bir kısmı Hasan İsmâil Merve ve Mahmûd el-Arnaût (Beyrut 1413/1992), tamamı Beşşâr Avvâd Ma'rûf, İsâm Fâris el-Harestânî ve Ahmed el-Hutaymî tarafından (I-IV, Beyrut 1416/1995) yayımlanmıştır. 9. el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyḫi'l-İslâm İbn Ḥacer. Bir kısmı Hâmid Abdülmecîd ve Tâhâ ez-Zeynî tarafından yayımlanan eseri (I, Kahire 1406/1986) Şemseddin Muhammed b. Ömer b. Ahmed es-Sefîrî Muḫtaṣarü'l-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyḫi'l-İslâm İbn Ḥacer (Medine Ârif Hikmet Ktp., Tarih, nr. 3941), Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Busravî Cümânü'd-dürer min tercemeti Şeyḫi'l-İslâm İbn Ḥacer (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 726) adıyla ihtisar etmiştir. 10. Kitâbü'l-Ḳavli'l-münbî fî tercemeti İbn ʿArabî. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi öven veya eleştiren müelliflerin görüşlerini içeren eserin bir nüshası Berlin Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (nr. 2849). 11. el-Menhelü'l-ʿaẕbü'r-ravî fî tercemeti ḳuṭbi'l-evliyâʾ en-Nevevî (nşr. Mahmûd Hasan Rebî', Kahire 1354/1935; Muhammed Îd el-Hatrâvî, Medine 1409/1989). 12. el-İntihâż fî ḫatmi'ş-Şifâʾ li'l-ʿİyâż. Kādî İyâz'ın hayatı ve eş-Şifâʾ adlı eseri hakkındadır (nşr. Abdüllatîf b. Muhammed el-Cîlânî, Beyrut 1422/2001). Müellifin ayrıca Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye, İrşâdü'l-ġāvî bel isʿâdü'ṭ-ṭâlib ve'r-râvî li'l-iʿlâm bi-tercemeti's-Seḫâvî ve ʿUmdetü'n-nâs fî menâḳıbi seyyidine'l-ʿAbbâs adlı eserleri zikredilebilir.

Diğer Eserleri. 1. el-Ecvibetü'l-merżıyye fîmâ süʾile ʿanhü mine'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye. Hadis, fıkıh, tarih, terâcim ve Arap diliyle ilgili olarak müellife yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan meydana gelir (nşr. Ali

Rızâ b. Abdullah b. Ali Rızâ, Dımaşk 1416/1995; Muhammed İshak Muhammed İbrâhim, Riyad 1418/1997). 2. Ḳurretü'l-ʿayn bi'l-meserreti'l-ḥâṣıleti bi'ṯ-ṯevâb li'l-meyyiti ve'l-ebeveyn (nşr. Nizâm Ya'kūbî, Beyrut 1426/2005). 3. el-Îżâḥ ve't-tebyîn bi-mesʾeleti't-telḳīn. Önceki eserle birlikte neşredilmiştir. 4. el-İbtihâc bi-eẕkâri'l-müsâfiri'l-ḥâc (nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân, Kahire 1371/ 1952; nşr. Ali Rızâ b. Abdullah, Medine 1413/1993). 5. İsticlâbü irtiḳāʾi'l-ġuref bi-ḥubbi aḳribâʾi'r-Resûl ve ẕevi'ş-şeref (nşr. Hâlid b. Ahmed Summî Bâbtîn, I-II, Beyrut 1421/2000). İbn Hacer el-Heytemî bu eseri özetleyip yer yer bazı ilâveler yapmış ve eṣ-Ṣavâʿiḳu'l-muḥriḳa adlı kitabının sonuna eklenmesini istemiştir. 6. (Cüzʾün fîhi) Taḥrîrü'l-cevâb ʿan mesʾeleti ḍarbi'd-devâb (nşr. Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân - Ahmed eş-Şükayrât, Mecelletü'l-ḥikme, sy. 4 [Leeds 1415/1994], s. 215-257; nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1418/1998). 7. el-Cevâhirü'l-mecmûʿa ve'n-nevâdirü'l-mesmûʿa. Cömertliğin fazileti ve cimriliğin kötülüğü hakkında olup hadislere dayanılarak hazırlanmıştır (nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf, Beyrut 1421/2000). 8. el-Ḳanâʿa fîmâ yaḥsünü'l-iḥâṭa bihî min eşrâti's-sâʿa (nşr. Mecdî es-Seyyid İbrâhim, Kahire, ts. [Mektebetü'l-Kur'ân]; nşr. Muhammed b. Abdülvehhâb el-Ukayl, Riyad 1422/2002). 9. el-Ḳavlü'l-bedîʿ fi'ṣ-ṣalâti ʿale'l-Ḥabîbi'ş-şefîʿ (Medine 1397/ 1977; Beyrut-Kahire 1407/1987). Âişe el-Bâûniyye bu eseri kaside (urcûze) şeklinde ihtisar etmiştir. Bunların yanında müellifin ʿUmdetü'l-muḥtec fî ḥükmi şaṭranc, el-Ḳavlü't-tâm fî fażli'r-remy bi's-sihâm,

el-İttiʿâẓ bi'l-cevâb ʿan mesâʾili baʿżi'l-vaʿâẓ, İrtiyâḥu'l-ekbâd bi-erbâḥi fıḳdi'l-evlâd ve el-Ecvibetü'd-Dümyâtiyye adlı eserleri sayılabilir (bütün eserleri için bk. eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, VIII, 15-19; Bedr b. Muhammed b. Muhsin el-Ammâş, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, IV, 65-68; VIII, 2-32; Süyûtî, Naẓmü'l-ʿikyân (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 152-153; Abdülkādir el-Ayderûsî, en-Nûrü's-sâfir, s. 18-23; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, I, 53-54; Keşfü'ẓ-

ẓunûn, I, 57, 107, 151, 465; II, 1089-1090, 1356; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), X, 23-25; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 185-187; Ahlwardt, Verzeichnis, III, 23-24; Brockelmann, GAL, II, 43-44; Suppl., II, 31-33; Îżâḥu'l-meknûn, I, 238; A. J. Arberry, The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts, Oxford 1955, II, 91-92; W. Popper, "Sakhawi Criticism of Ibn Taghri Birdi", Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi Della Vida, Roma 1956, II, 371-389; Abbas el-Azzâvî, et-Taʿrîf bi'l-müʾerriḫîn fî ʿahdi'l-Moġūl ve't-Türkmân, Bağdad 1376/1957, I, 252-253; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 263-529; C. F. Petry, The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages, Princeton 1981, s. 8-14; a.mlf., "al-Sak̲h̲āwī", EI² (İng.), VIII, 881-882; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 177-182; Süleyman el-Hatîb, Fikretü't-târîḫ beyne's-Seḫâvî ve'l-Kâfiyeci, Kahire 1991; Bedr b. Muhammed b. Muhsin el-Ammâş, el-Ḥâfıẓ es-Seḫâvî ve cühûdühû fi'l-ḥadîs̱ ve ʿulûmih, Riyad 1421/2000, I-II; Chase F. Robinson, Islamic Historiography, Cambridge 2003, s. 102, 181-182; Tarif Khalidi, "Islamic Biographical Dictionaries: A Preliminary Assesment", MW, LXIII/1 (1973), s. 59; Huda Lutfi, "al-Sakhawi's Kitāb al-Nisā as a Source for the Social and Economic History of Muslim Women during the Fifteenth Century A.D.", a.e., LXXI/2 (1981), s. 104-124; Adil Yavuz, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemi ile İlgili Eseri", SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 14, Konya 2002, s. 164-187.

Cengiz Tomar

SEHÎ BEY

(ö. 955/1548)

Osmanlı şairi ve tezkire müellifi.

Hayatının ilk dönemleri hakkında yeterli bilgi yoktur. Fâtih Sultan Mehmed devrinde Edirne'de dünyaya geldi. Latîfî doğum yerinden bahsetmediği gibi Âlî Mustafa Efendi de ondan, "Abdullahoğludur" diye söz ederek devşirme olduğuna işaret eder. Şair Necâtî Bey'in yanında yetişen Sehî Bey'in eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü, Sultan II. Bayezid'in damadı Dâvud Bey için söylediği bir kasideden gençliğinde bir müddet Mora'da bulunduğu anlaşılmaktadır. Necâtî Bey, II. Bayezid'in oğlu Mahmud'un Manisa valiliği sırasında (1504-1507) şehzade hocası ve nişancı olunca Sehî Bey de onunla beraber Manisa'ya giderek (910/1504) ilk resmî görevine başladı. Latîfî, şairin Manisa'da iken Necâtî Bey ile birlikte Kili ve Boğdan seferlerine katıldığını belirtmektedir. Sehî Bey, Şehzade Mahmud'un ölümü üzerine Necâtî Bey'le birlikte İstanbul'a döndü. Franz Babinger'in muhtemelen Âlî Mustafa Efendi ve Evliya Çelebi'ye dayanarak verdiği ve başka bir kaynakta yer almayan şairin Necâtî Bey'in damadı olduğu şeklindeki bilgi doğru değildir. Âşık Çelebi ve Hasan Çelebi, tezkirelerinde Sehî'nin İstanbul'a dönüşünden sonra divan kâtipliği yaptığını bildirir. Nitekim Mevâcib Defteri'ndeki bir kayıttan bir müddet divan kâtipliği yaptığı öğrenilmektedir (Erünsal, XIX [1980], s. 220). Hâmisi Necâtî Bey 914 (1509) yılında İstanbul'da öldüğü zaman Sehî Bey, Şeyh Vefa Tekkesi civarında ona bir mezar inşa ettirdi ve kitâbesine şu tarih beytini yazdırttı: "Nakl-i Necâtî âleme târîh olmağın / Târîhini Sehî dedi: Gitti Necâtî hay."

Şehzade Süleyman (Kanûnî) 1513'te sancağa çıkınca Sehî Bey şehzadenin divan kâtibi olarak onunla birlikte ikinci defa Manisa'ya gitti. 1520 yılına kadar Manisa'da ve kısa sürelerle Edirne'de olmak üzere yedi yıl bu hizmette bulundu. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 926'da (1520) tahta çıkması üzerine önce Kapıkulu Sipahi Bölüğü'ne tayin edildi, ardından Edirne'de küçük bir tevliyet verilerek İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Latîfî ise şairin bu yeni görevini kendi isteğiyle aldığını belirtmektedir. Sehî Bey ömrünün geri

kalan yaklaşık otuz yılını Edirne'de yalnızlık içinde geçirdi. Bu dönemde padişaha, Makbul İbrâhim Paşa'ya ve İskender Çelebi'ye kasideler sunduysa da daha iyi bir görev elde edemedi. Bir ara Ergene'de ve diğer bazı imaretlerde mütevellilik yaptı. Muhtemelen son görev yeri olan ve şair Refîkî'nin 939'da (1532) ölümü üzerine boşalan Edirne dârülhadis mütevelliliğine getirildi. Başbakanlık Arşivi'ndeki bir tamirat defterindeki kayıtta da bunun 953'te (1546) Edirne Dârülhadisi mütevellisi olduğu belirtilir (a.g.e., XIX [1980], s. 220). Sehî Bey tezkiresini burada iken tamamlayarak (945/ 1538) sefer dönüşü Edirne'de konaklayan Kanûnî Sultan Süleyman'a sundu; "Ne ettim bilmezem ben dirliğimde / Ki kapından sürüldüm pîrliğimde / N'ola ihsân-ı sultân olsa mebzûl / Koca kul kapısında olsa makbûl" manzumesini de padişaha arzetti. Sehî Bey, bu vesileyle nişancılık veya defterdarlık gibi daha önemli bir göreve getirileceğini umuyordu. Ancak bu çalışmasıyla da beklediği ilgiyi göremediği anlaşılmaktadır. 955 (1548) yılında Edirne'de öldüğü zaman seksen yaşını aşmış bulunuyordu.

Eserleri. 1. Divan. Kazasker Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi'nin isteği üzerine tertip edilerek kendisine sunulan eser bir önsözle başlamaktadır. Kasideler, gazeller, murabbalar, kıtalar, tarihler ve latifelerden ibaret olan, Âşık Çelebi ile Âlî Mustafa Efendi'nin gördüğü ve Hasan Çelebi'nin "mürettep ve mükemmel divan" diye övdüğü eserin (Tezkire, I, 495) bilinen tek nüshası Paris'te Bibliothèque Nationale'dedir (Supp. Turc., nr. 360). Sehî Bey divan sahibi bir şair olmasına rağmen devrinde bu yönü ile dikkat çekmemiştir. XVI ve XVII. yüzyıllara ait bazı şiir mecmualarıyla nazîre mecmualarında görülen şiirleri sonraki asırlarda âdeta unutulmuş gibidir. 2. Heşt Bihişt*. Sehî Bey'in adını günümüze kadar devam ettiren en önemli

eseri tezkiresi olup eser bugüne kadar Anadolu sahasında yazılan ilk şuarâ tezkiresi olarak bilinmektedir. Eser bir mukaddime, sekiz bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Heşt Bihişt, özellikle çağdaşı olan şairler hakkında verdiği bilgilerle günümüze kadar edebiyat tarihinin en önemli kaynaklarından biri olarak kullanılagelmiştir. Eser önce Mehmed Şükrü (İstanbul 1325), ardından Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya nr. 3544) bulunan yazmanın faksimileleri on dört nüsha ile karşılaştırmalı olarak Günay Kut (Harvard 1978) ve sonra sadeleştirilerek Mustafa İsen

(İstanbul 1980) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), s. 182; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 163a-b; Latîfî, Tezkiretü'ş-şu'arâ ve tabsıratü'n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 314; Beyânî, Tezkire (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 131-132; a.e., Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 757, vr. 46a-b; Kınalızâde, Tezkire, I, 493-495; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 179-180; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 54a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 87b-88a; Abdurrahman Hibrî, Enîsü'l-müsâmirîn, İÜ Ktp., TY, nr. 451, vr. 79b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 387, 793; Osmanlı Müellifleri, II, 346; İbrahim Alaattin Gövsa, Meşhur Adamlar: Hayatları-Eserleri, İstanbul 1933-36, IV, 1432; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 192-194; Babinger (Üçok), s. 76; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi, İzmir 1983; "Sehî Bey", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, IV, 152-158; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 431; Günay Kut, "Sehî Divanı", Çevren, VI/20, Priştine 1978, s. 23-36; İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatı Tarihine Kaynak Olarak Arşivlerin Değeri", TM, XIX (1980), s. 213-222; Mustafa İsen, "Sehî Bey", Millî Eğitim Dergisi, sy. 95, Ankara 1990, s. 48-51; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2706; Ömer Faruk Akün, "Sehî Bey", İA, X, 316-320; "Sehi Bey", TA, XXVIII, 271; G. A. Tekin, "Sehī Bey", EI² (İng.), IX, 122-123.

Rıdvan Canım

SEHÎ BEY TEZKİRESİ

(bk. HEŞT BİHİŞT).

SEHİV

(السهو)

Dalgınlıkla yanlış iş yapma veya unutma anlamında bir terim.

Sözlükte "unutmak, yanılmak; dalgınlık, gaflet; kolaylık, yumuşaklık, sükûnet" gibi anlamlara gelen sehv kelimesinin terim anlamı için "bilinenin dalgınlıkla unutulması" (Zekeriyyâ el-Ensârî, s. 68), "bilinenin zihne intikal etmemesi / hatırlanmaması, dalgınlık sebebiyle hataya düşme, kasıt ve niyet anlamındaki amdin / teammüdün zıddı" (M. Abdürraûf el-Münâvî, s. 417, 526) gibi tanımlar yapılmış olup fıkıhta ve usûl-i fıkıhta sehiv genellikle unutma ile (nisyan) eş anlamlı veya onun bir türü olarak kullanılır.

Sehvi "gaflet sebebiyle hata yapmak" şeklinde tarif eden Râgıb el-İsfahânî, bunun -akıl hastasının başkasına hakaret etmesi örneğinde olduğu gibi- insanın kendisinden kaynaklanmayan ve -kendi isteğiyle sarhoş olan kişinin o fiile dönük bir kastı olmaksızın kötülük işlemesi örneğinde olduğu gibi- insanın kendisinden kaynaklanan iki çeşidinin bulunduğunu, birincisinde fâilin sorumlu olmadığını, ikincisinde sorumlu olduğunu ve Allah'ın ikinci mânada olmak üzere sehiv içine düşenleri (sâhûn) kötülediğini (ez-Zâriyât 51/11; el-Mâûn 107/5) belirtir (el-Müfredât, "shv" md.). Hadislerde sehiv ve türevleri sözlük anlamlarında sıkça kullanılır, fakat bunların çoğu namazdaki hataların telâfisi için yapılan secdeyle ilgilidir (bk. SEHİV SECDESİ). Ayrıca bazı hadislerde sehiv "dinî sorumluluk bilincinden uzak olma" (gaflet) ve "namazda aklı başka yerde olma" gibi mânalarda da yer almıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "shv" md.). İbnü'l-Esîr sehvin "fî" harf-i cerriyle kullanıldığında "bilmeyerek terketmek", "an" harf-i cerriyle kullanıldığında "bilerek terketmek" mânasına geleceğini ifade edip birincisi için namazda kasıtsız yapılan hatalarla ilgili hadislerde "fî" harf-i cerrinin (meselâ bk. Tirmizî, "Ṣalât", 174), ikincisi için namazlarından gafil olanlarla ilgili âyette "an" harf-i cerrinin (el-Mâûn 107/5) kullanılmasını örnek gösterir (en-Nihâye, II, 430). Ancak bazı hadislerde sehvin "bilmeden / kasıtsız terketme" anlamında olmak üzere "an" harf-i cerriyle kullanıldığı da görülmektedir (Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11).

Sehiv ve nisyanın yakın anlamlara sahip veya eş anlamlı olduğu genellikle kabul edilmekle birlikte (İbn Nüceym, s. 302; Ebü’l-Bekā, s. 506; Hamevî, III, 289) bir kısım dil ve usul âlimleri tarafından aralarında bazı ince farkların bulunduğu ifade edilmiştir. Nisyanın önceden olanla, sehvin sonradan meydana gelenle ilgili olduğu, sehiv haliyle sehven terkedilen şeyin birbirini takip ettiği; nisyanın hâfızada bulunan bir bilgiyle, sehvin ise hâfızada olan ya da olmayan bir hususla ilgili olabileceği (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 78; yakın ifadeler için bk. Emîr Pâdişâh, II, 263; Ebü’l-Bekā, s. 506); nisyan konusu şeyin belli bir zamanda unutulup başka bir zaman hatırlanmasının mümkün olduğu, sehiv konusu şeyin ise bir kere sehven terkedilebileceği, başka bir zaman aynı şeyin sehven terkedilmesinin mümkün olmayıp ancak onun bir benzerinin sehven terkedilmesinin mümkün olduğu (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 78); sehvin meşgul olunan konuyla ilgili bir şeyin hatıra gelmemesi, nisyanın ise başka bir şeyle meşgul olunduğu için esas uğraşılan şeyin akla gelmemesi olduğu, sehvin ufak bir hatırlatma ile hemen hatırlanacak tarzda bir şeyin akıldan çıkması, unutmanın ise yeniden öğrenmeyi gerektirecek tarzda bir şeyin akıldan çıkması olduğu (Ebü’l-Bekā, s. 506; yakın bir ifade için bk. Tâcü’l-ʿarûs, “shv” md.) ifade edilmiştir. Feyyûmî, bu sonuncu ayırımın bir benzerini sehiv ve nisyan terimlerinin yerini değiştirerek yapmıştır (Mişbâḥu’l-münîr, I, 346). Öte yandan sehiv ve gaflet arasında şu farkların bulunduğu belirtilir: Gaflet olanla ilgili, sehiv ise olmayanla ilgilidir; bundan dolayı, “Şu konudaki gafletim sebebiyle şu olay oldu” denilebilirse de, “Şu konudaki sehvim sonucu şu olay oldu” denilemez; çünkü bir şey hakkında sehiv söz konusu ise sehiv konusu olay meydana gelmez. Diğer bir fark da şudur: Başkasının fiilinden gafil olmak mümkünse de başkasının fiili konusunda sehiv mümkün değildir. Yine Ebû Hilâl el-Askerî, sehivle bayılma ve uyku arasında mukayese yaparak bayılmanın hastalık sebebiyle, uykunun ise bedenin rehavetiyle oluşan bir sehiv hali olduğunu belirtir (el-Furuḳu’l-luġaviyye, s. 78).

Bazı fıkıh usulü eserlerinde avârızu’l-ehliyyeden biri olarak nisyan incelenirken onun bir çeşidi veya eş anlamlısı olarak sehve de değinilir ve genellikle sehiv haline nisyanla aynı sonucun bağlanacağı belirtilir (bk. NİSYAN). Bu çerçevede yapılan açıklamalara göre fıkıh usulü terimi olarak nisyan ihtiyaç anında bilginin akla gelmemesini ifade eder ve filozofların

dilindeki nisyanın yanı sıra sehvi de kapsar, zira dil bakımından bu iki kelime arasında fark yoktur. Filozoflar ise nisyanla sehiv arasında şöyle bir fark bulunduğunu belirtir: Sehiv sûretin hâfızada kalmakla birlikte zihinden silinmesi, nisyan her ikisinden silinmesidir ki bu durumda tekrar elde edilebilmesi yeni bir sebebe / çabaya ihtiyaç gösterir (Teftâzânî, II, 169; İbnü'l-Hümâm, II, 236; İbn Emîru Hâc, II, 236).

Kur'ân-ı Kerîm, hadisler ve dil kaynaklarındaki örneklerden sehvin asıl anlamının "dalgınlıkla ve kasıt olmadan yanlışlık

yapmak" olduğu, ancak buna umursamama ve önem vermeme gibi hallerin eklenmesi durumunda mecazen sehivden söz edilebileceği, birinci durumda kasıt bulunmadığı için mânevî sorumluluğun bulunmadığı, ikinci durumda ise kasıt ve kötü niyetle hata yapıldığı için mânevî sorumluluğun bulunduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber'in namaz kılarken sehven yanlışlık yaptığı bilindiğinden (Buhârî, "Sehiv", 1) bu tür kasıtsız hataların peygamberlerden sudur edebileceği kabul edilmiş, ancak hangi konularda onlar için sehivden söz edilemeyeceği kelâm âlimlerince tartışılmıştır (bk. İSMET).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 430; Lisânü'l-ʿArab, "shv" md.; Ebû Hilâl el-Askerî, el-Furûḳu'l-luġaviyye (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1353, s. 78; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr, Beyrut 1406/1986, II, 486-487; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1307, IV, 276-277; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr, Bulak 1324, I, 346; Teftâzânî, Şerḥu't-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 169; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), II, 236; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Beyrut 1417/1996, II, 236; Zekeriyyâ el-Ensârî, el-Ḥudûdü'l-enîḳa ve't-taʿrîfâtü'd-daḳîḳa (nşr. Mâzin el-Mübârek), Beyrut 1411/1991, s. 68; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-nezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 302; Emîr Pâdişah, Teysîrü't-Taḥrîr, Kahire 1350-51/1931-32, II, 263; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye),

Beyrut 1410/1990, s. 417, 526; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 506; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir, Beyrut 1405/1985, III, 289.

Mehmet Boynukalın

SEHİV SECDESİ

(سجدة السهو)

Namazdaki bazı kusurları telâfi etmek için yapılan secde.

Sözlükte "namazın rükünlerinden biri" anlamındaki secde kelimesiyle "yanılma, unutma, dalgınlık" gibi mânalara gelen sehv kelimesinden oluşan sehiv secdesi (secdetü's-sehv) terim olarak namazdaki belirli eksiklik, fazlalık veya yanlışlıkları telâfi etmek amacıyla yapılan iki secdeyi ifade eder. Hadislerde ve fıkıh eserlerinin namaz bölümlerinde "sücûdü's-sehv" veya "secdetâ es-sehv" şekillerinde de geçer. Namazın gereklerini yerine getirme konusunda kişinin âzami dikkat ve titizliği göstermesi esas olmakla birlikte Hz. Peygamber, beşer olmanın tabii bir sonucu olarak namaz esnasında meydana gelen bazı eksiklik ve yanlışlıkların sehiv secdesi yapılarak telâfi edilebileceğini bildirmiş (Müslim, "Mesâcid", 94), bu hususta ashabına örnek uygulamalar göstermiştir. Namazdaki bazı fiillerin hükmünü belirten terimler konusunda özellikle Hanefîler'le diğer üç mezhep arasında farklılık olması yanında bu fiillerle ve sehiv secdesiyle ilgili delillerin değerlendirilmesinde görüş ayrılıkları bulunduğundan mezheplerin sehiv secdesini ele alışlarında farklılıklar vardır.

Sehiv Secdesini Gerektiren Durumlar. Bunları mezheplere göre şöylece özetlemek mümkündür: Hanefî Mezhebi. 1. Rükünlerden birini tekrar etmek; birden fazla rükû, ikiden fazla secde yapmak gibi. 2. Rükünlerden birini öne almak veya geciktirmek. Meselâ rükûda iken kıraat rüknü eda edilmeden rükûa gidildiği hatırlanırsa kıyama dönülüp kıraat tamamlandıktan sonra tekrar rükûa gidilir ve bu durumda sehiv secdesi yapılır. Ayrıca bir rükün eda edecek kadar bir süre tereddüt gösterme veya düşünme sebebiyle ara verme, yani sonraki rüknü bu kadar geciktirme sehiv secdesini gerektirir. 3. Kılınan rek'at sayısında tereddüt yaşamak. Zaman zaman bu durumla karşılaşan kimse ağır basan kanaatine (zann-ı gālib) göre, böyle bir kanaat oluşmamışsa kesin olarak kıldığını bildiği en az miktarı esas alıp namazın geri kalan kısmını tamamlar ve her iki durumda da sehiv secdesi yapar. Böyle bir durumla ilk defa veya çok nâdir karşılaşan

kimse ise namazını yeniden kılar. Mâlikî ve Şâfiî mezhepleriyle Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre konuyla ilgili hadis gereğince (Buhârî, "Ṣalât", 31; Müslim, "Mesâcid", 89) -ilk defa meydana gelip gelmemesi ayırımı yapılmaksızın-kesin biçimde hatırladığı kısmı esas alıp eksik kısmı tamamlar ve ardından sehiv secdesi yapar. Konuyla ilgili başka rivayetlere dayanan (Zeylaî, II, 173) Hanefîler ise belirtilen durumları ayırt eder. Hanbelî mezhebinde diğer bir görüşe göre imam olarak namaz kıldıran kimse zann-ı gālibini esas alırken münferid namaz kılan kimse kesin bilgiye göre hareket etmek zorundadır. 4. Selâm vermesi gerekirken yanılarak ayağa kalkmak. Bu durumu farkeden kişi henüz secdeye varmamışsa hemen oturur ve selâm verdikten sonra sehiv secdesi yapar; eğer secdeye varmışsa o rek'atın ardından bir rek'at daha kıldıktan sonra sehiv secdesi yapar. Böyle bir durum cemaatle namazda meydana gelirse cemaat imama uymaz ve ayağa kalkmaz. İmam secdeye varmadan oturursa cemaatle birlikte selâm verip sehiv secdesi yapar; secdeye varırsa cemaat imamı beklemeden selâm verir, imam ise bir rek'at daha kılar. 5. Vâcibi terketmek. Meselâ Fâtiha veya Fâtiha'dan sonra Kur'an'dan bir miktar okuma (zamm-ı sûre) vecîbesini yerine getirmemek, birinci ve ikinci oturuşlarda Tahiyyât duasını okumamak, rükû ve secdeyi ta'dîl-i erkâna riayet etmeden yapmak sehiv secdesini gerektirir. Ebû Yûsuf'a göre ta'dîl-i erkân farz olduğu için terkedilmesi halinde namaz fâsid olur. Mâlikî Mezhebi. 1. Namazın müekked sünnetlerinden birini veya müekked olmayan sünnetlerden en az ikisini terketmek. Müekked sünnetler Fâtiha'dan sonra en az bir âyet okumak, açık okunması gereken yerde açıktan, gizli okunması gereken yerde gizli okumak, rükû ve secdeye eğilip kalkarken alınan tekbirleri (intikal tekbirleri) söylemek, rükûdan kalkarken "semiallāhü li-men hamideh" demek, birinci ve ikinci oturuşlarda Tahiyyât duasını okumak ve her iki teşehhüd için oturmaktır. 2. Namazın mahiyetine dahil olsun olmasın namazı bozmayacak kadar az bir fiil ilâve etmek. Meselâ rükû ve secde gibi bir rüknü fazladan yapmak, rek'at sayısına ilâvede bulunmak, çok az bir şey yemek, çok az konuşmak gibi durumlarda sehiv secdesi yapmak gerekir. 3. Kaç rek'at kıldığında tereddüt etmek (yk. bk.). Şâfiî Mezhebi. 1. Namazın "eb'âz" diye isimlendirilen müekked sünnetlerinden birini terketmek. Bunlar ilk oturuş, ilk oturuştaki Tahiyyât duasını tam okumak, kunut yapmak, kunut için ayakta durmak, kunutun sonunda Hz. Peygamber'e ve ailesine, teşehhüdden sonra Hz. Peygamber'e salavat getirmektir. 2. Kaç rek'at kıldığında tereddüt etmek (yk. bk.). 3. Kasten yapıldığında namazı

bozan şeyi yanılarak yapmak; kısa rükünleri çok uzatmak, çok az konuşmak, çok az bir şey yemek, bir rek‘at fazla kılmak gibi. 4. Sözlü bir rüknün yerini değiştirmek; Fâtiha’nın tamamını veya bir kısmını teşehhüd oturuşunda tekrar etmek, Fâtiha’dan sonra Kur’an’dan bir miktar okuma vecîbesini kıyam dışında bir rükünde yerine getirmek gibi. 5. Kunut, teşehhüd gibi muayyen eb‘âz sünnetlerinden birini yapıp yapmadığında tereddüt etmek. Hanbelî Mezhebi. 1. Namazda belirli hususların eksik kalması. 2. Namazda belirli fazlalıkların bulunması. 3. Namazın gereği olan bazı fiillerin yapılıp yapılmadığında tereddüde düşülmesi. Hanbelî mezhebinin bu hususlardaki yaklaşımı Şâfiî mezhebine oldukça yakındır.

Sehiv Secdesinin Hükmü. Belirtilen sebepler bulunduğunda sehiv secdesi yapmak Hanefî mezhebine göre vâcip, Şâfiî ve Mâlikî mezheplerine göre sünnettir;

ancak bazı Mâlikîler namazda eksiklik hallerinde sehiv secdesi yapmanın vâcip olduğu kanaatindedir. Hanbelî mezhebinde sehiv secdesinin vâcip olduğu görüşü tercih edilmekle birlikte sünnet ve bazı durumlarda mubah olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır. Hanefî mezhebinde, cuma ve bayram namazlarında cemaatin çok kalabalık olması ve sehiv secdesi yapmanın karışıklığa meydan verme ihtimalinin bulunması durumunda bu secdenin terkedilmesi câiz hatta evlâ görülmüştür. Bir namazda sehiv secdesini gerektiren durumlar birden fazla olursa hepsi için bir defa sehiv secdesi yapmak yeterlidir.

Sehiv Secdesinin Namazdaki Yeri ve Şekli. Sehiv secdesi Hanefî mezhebine göre selâmdan sonra, Şâfiî mezhebine göre selâmdan önce, Mâlikîler’de namazdaki bir eksiklik sebebiyle ise selâmdan önce, fazlalık sebebiyle ise selâmdan sonra, hem eksiklik hem fazlalık sebebiyle ise selâmdan önce yapılır; Hanbelîler’e göre selâmdan önce veya sonra yapılabilir. Hanefîler’e göre sehiv secdesinin yapılışı şöyledir: Namazın sonundaki oturuşta Tahiyyât ve salli-bârik duaları okunduktan sonra iki tarafa selâm verilir, sonra arka arkaya bilinen şekliyle iki defa secde yapılır, oturulup Tahiyyât duası okunur, ardından iki tarafa selâm verilerek namazdan çıkılır. Sağ tarafa selâm verildikten sonra hemen sehiv secdesi yapılması ve salli-bârik dualarının sehiv secdesinden sonraki oturuşta okunması yönünde de görüşler vardır; bu ikinci uygulama özellikle

cemaatle kılınan namazda imam için daha uygun bulunmuştur. Cemaatle namazda imam sehiv secdesini gerektiren bir yanlışlık yaparsa onunla birlikte cemaat de bu secdeleri yapar; imama uyanın yaptığı yanlışlıklardan dolayı sehiv secdesi gerekmez. Birinci rek'attan sonra imama uyan kimse (mesbûk) hangi rek'ata yetişmiş olursa olsun imamla birlikte sehiv secdesini yapar; imamın sehiv secdesini gerektirecek yanlışı yaptığı sırada mesbûkun ona uymuş olup olmaması önemli değildir. Eğer kaçırdığı rek'atları tek başına kılarken sehiv secdesini gerektiren bir yanlışlık yaparsa mesbûkun ayrıca bu secdeleri yerine getirmesi gerekir. Son dönemde sehiv secdesi hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: M. Sâlih el-Useymîn (bk. bibl.); Âdil Reşâd Guneym, Delîlü'l-muṣallî fî muʿâleceti aḫṭâʾi's-sehv fi'ṣ-ṣalât (baskı yeri yok, 1406/1986); Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Sücûdü's-sehv fî ḍavʾi'l-Kitâb ve's-Sünneti'l-muṭahhara (Riyad 1416/1996); İbrâhim Abdülazîz Bedevî, Sebebü sücûdi's-sehv ve maḥallühû fi'ṣ-ṣalât (Kahire 1998).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Sehv", 1-9; Müslim, "Mesâcid", 82-103; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 189; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 163-179; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, I, 363-390; Nevevî, Şerḥu Müslim, V, 56; a.mlf., el-Mecmûʿ, Beyrut 1997, IV, 118-149; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, Beyrut 1407/1987, II, 167-173; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 498-524; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Beyrut 1417/1996, II, 236; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, I, 406-411; el-Fetâva'l-Hindiyye, I, 125-130; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 273-306; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 77-95; M. Sâlih el-Useymîn, Sücûdü's-sehv, Medine 1404; "Sücûdü's-sehv", Mv.F, XXIV, 234-245; Beşir Gözübenli, "Sehiv Secdesi", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1763-1770.

Salim Öğüt

SEHL b. HÂRÛN

(سهل بن هارون)

Ebû Amr (Ebû Muhammed) Sehl b. Hârûn b. Râhiyûn (Râhibûn, Râmnûy, Râheveyh) el-Ahvâzî ed-Destümeysânî el-Basrî (ö. 215/830)

İran asıllı şair, edip ve mütercim.

Basra yakınlarındaki bir köyde Nîşâbur kökenli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Basra'ya yerleşti, tahsilini orada tamamladıktan sonra Bağdat'a gitti. Saraya girip kısa sürede dikkati çekerek dönemin güçlü veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin yanında başkâtipliğe kadar yükseldi. Hârûnürreşîd, Bermekîler'i bürokrasiden uzaklaştırdığı sırada (187/803) Sehl önce hapsedildiyse de bir süre sonra serbest bırakıldı, Vezir Yahyâ'nın en önemli görevi olan divanları yönetme işi ona verildi; bu sebeple kendisine "sâhibü'd-devâvîn" denilmekteydi. Ayrıca Sâsânî Hükümdarı Enûşirvân'ın meşhur veziri Büzürgmihr'e nisbetle "Büzürgmihr-i İslâm" lakabıyla anılmaya başlandı. Arap ırkçılığına karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Şuûbiyye hareketinin önemli isimleri arasında yer alan Sehl b. Hârûn Emîn-Me'mûn mücadelesinde tarafsız kaldı; Me'mûn'un iktidarı ele geçirmesinden sonra Vezir Fazl b. Sehl tarafından halifeye takdim edildiğinde hitabet, edebiyat ve belâgatıyla onun dikkatini çekti; bir Pehlevî uzmanı sıfatıyla danışmanlığını yaptı ve Fars kültürünün Abbâsîler'i etkilemesi hususunda aktif rol oynadı. 204 (819) yılında Hizânetü'l-hikme (Dârülhikme) adıyla bilinen saray kütüphanesinde görevlendirildi; Beytülhikme'nin kuruluşunun ardından da buranın yöneticiliğine getirildi ve bu görevdeyken vefat etti. Sehl b. Hârûn ılımlı bir Şiî-Mu'tezilî idi; eserlerinde sahâbîlerin aleyhine söz söylememiş, hatta onlar hakkında övücü ifadeler kullanmıştır.

Sehl b. Hârûn, Arap edebiyatına katkıda bulunmakla beraber ünlü İranlı mütercim İbnü'l-Mukaffa'ın çizgisinde eski Fars edebiyatı geleneğini devam ettirerek Arap-Fars karışımı bir edebiyat türünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Döneminin en çok beğeni toplayan belâgat ve fesahat

sahibi hatibi olup özellikle darbımeselleri, hikmetli sözleri ve hayvanları konuşturarak yaptığı fabl türü anlatılarıyla meşhurdu. Onun ismi binbir gece masallarında da zikredilmiş, ayrıca halk arasında vecizeleri çok beğenilen kimseler için “Sehl b. Hârûn gibi” benzetmesi yapılmıştır.

Eserleri. Sehl b. Hârûn’un yirmi kadar kitabından bahsedilmekteyse de onun hayranı ve takipçisi olan Câhiz’in birkaç eseriyle Ebû İshak el-Husrî’nin Zehrü’l-âdâb’ı, İbn Abdürabbih’in el-ʿİḳdü’l-ferîd’i ve İbn Hamdûn’un et-Teẕkiretü’l-Ḥamdûniyye’si gibi bazı kaynaklarda ondan nakledilen nazım ve nesir örnekleri bugüne ulaşabilmiştir. 1. Risâle fî medḥi’l-buḫl. Câhiz’in Kitâbü’l-Buḫalâʾsında (DİA, VII, 23) yer alan yaklaşık on sayfalık risâle Sehl b. Hârûn’un meşhur olmasını sağlamıştır. Tarih boyunca cömertlik övülürken onun burada cimriliği övmesi bütün dikkatlerin üzerinde toplanmasına sebep olmuştur. Aslında Sehl’in bu risâleyi Şuûbî duygularla Araplar’a karşı yazdığı ileri sürülür. Kendisine bir nüshası hediye edilen Vezir Hasan b. Sehl’in kitabı beğendiği, ancak Sehl’e kendi tavsiyesine uyarak herhangi bir ihsanda bulunmadığı belirtilir. Risâle dikkatle incelendiğinde müellifin cimriliği övmediği, akıllıca kanaatkârlığı savunduğu görülür. Nitekim o savurganlığa varan cömertliği özellikle Hz. Peygamber’den örnekler vererek yermektedir. 2. Kitâbü’n-Nemir ve’s̱-s̱aʿleb. Kelîle ve Dimne tarzında kaplan ve tilki etrafında gelişen bir masal kitabı olup bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Abdülkādir el-Mehîrî eseri önce bir makalesinde (“Kitâbü’n-Nemir ve’ş-şaʿleb li-Sehl b. Hârûn”, Havliyyâtü’l-câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 1 [Tunus 1964], s. 19-40), daha sonra Fransızca tercümesiyle birlikte kitap halinde (La panthère et le renard, Tunus 1973) yayımlamıştır. Eser ayrıca Müncî el-Kâ‘bî tarafından neşredilmiştir (Tunus 1980).

Sehl b. Hârûn’un kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü S̱aʿle ve ʿafrâʾ (afra), Kitâbü’l-Vâmıḳ ve’l-ʿAẕrâʾ, Kitâbü’l-Hüẕeliyye ve’l-maḫzûmî, Kitâbü Şecereti’l-ʿaḳl, Kitâbü’l-Vâş ve’l-ʿane, Kitâbü Nedûd (Bedûd) ve vedûd ve ledûd (rudûd), Kitâbü’d-Ḍarbeyn (Ḍarrateyn), Kitâbü’l-Ġazâleyn, Kitâbü Esbâsyûs fi’ttihâdi(ittiḫâẕi)’l-iḫvân, Kitâbü Edebi Esel b. Esel (Eşk b. Eşk), Kitâbü Tedbîri’l-mülk ve’s-siyâse, Kitâb ilâ ʿÎsâ b. Ebân fi’l-ḳażâʾ, Kitâbü’l-Feres (Ḍars), Kitâbü Dîvâni’r-resâʾil, Sîretü’l-Meʾmûn (bk. İbnü’n-Nedîm, s. 134; Yâkūt, XI, 267; Safedî, XVI,

20).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 52, 89; a.mlf., el-Buḫalâʾ (nşr. Tâhâ el-Hâcirî), Kahire 1981, s. 9-16; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ahmed ed-Dâlî), Beyrut 1993, III, 1070; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 133-134; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 576-578; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 266; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, II, 84-85; Safedî, el-Vâfî, XVI, 18; Ömer Ferruh, Târîḫu’l-edeb, II, 212-215; Sezgin, GAS (Ar.), I, 60; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 36; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, III, 526-540; Ali Şelak, Merâḥilü teṭavvüri’n-nes̱ri’l-ʿArabî, Beyrut 1992, II, 191-209; M. Kürd Ali, Ümerâʾü’l-beyân, Kahire 1424/2003, I, 159-190; a.mlf., “Sehl b. Hârûn”, MMİADm., VII (1927), s. 5-27; J. H. Kramers, “Sehl b. Hârûn”, İA, X, 321-322; Mohsen Zakeri, “Sahl b. Hārūn b. Rāhawayh”, EI² (İng.), VIII, 838-840; Ramazan Şeşen, “Câhiz”, DİA, VII, 23.

Mehmet Azimli

SEHL b. HUNEYF

(سهل بن حنيف)

Ebû Sa‘d Sehl b. Huneyf b. Vâhib el-Ensârî el-Evsî (ö. 38/658-59)

Sahâbî.

Ebû Sâbit, Ebû Saîd, Ebû Ümâme, Ebû Abdullah ve daha başka künyelerle de anılır. Annesi Râfi‘ b. Umeys'in kızı Hind'dir. Sehl Medineli ilk müslümanlar arasında yer alır. Es‘ad b. Zürâre'nin kızı Habîbe ile evliliğinden oğlu Ebû Ümâme Es‘ad dünyaya gelmiş, diğer eşlerinden de çocukları olmuştur.

Sehl'in, hicretin ilk yıllarında gece gizlice kavminin putlarını kırdığı ve yakması için Kubâ'ya götürüp dul bir kadına verdiği rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber bazı emirlerini tebliğ etmek üzere Sehl'i Mekke'ye elçi olarak göndermişti (Müsned, III, 487). Resûlullah'ın Hz. Ali ile Sehl arasında kardeşlik bağı kurduğu kaydedilmekteyse de Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'yi kendinden başka biriyle kardeş yapmadığını ileri sürerek bunun doğru olmadığını söyleyenler de vardır. Bedir Gazvesi başta olmak üzere bütün savaşlara katılan Sehl, Uhud Gazvesi'nde İslâm ordusu bozguna uğradığında Resûlullah'ın yanından ayrılmayarak onu korumaya çalışanlar arasında yer aldı. İyi bir ok atıcısı olduğu için Hz. Peygamber, "Sehl'e ok yetiştirin, çünkü o ‘Sehl'dir, kolay ve isabetli ok atar" diyerek (İbn Sa‘d, III, 471; İbn Abdülber, II, 92) onu takdir etti. Resûlullah, Benî Nadîr Gazvesi'nde elde edilen ve yalnız muhacirlere ayrılan ganimetlerden çok fakir olmaları dolayısıyla ensardan Ebû Dücâne ile Sehl'e de pay verdi. Sehl, Hudeybiye Antlaşması sırasında içlerinde kendisinin de bulunduğu bazı sahâbîlerin bu antlaşmaya gönülleri yatmamasına, üstelik antlaşma yapılacak kimselerin müşrik olmasına rağmen Hz. Peygamber'in barış emrine rıza gösterdiklerini söyleyerek müslümanlar arasında çıkacak bir ihtilâfı engellemeye çalıştı (Müslim, "Cihâd", 94-95).

Kays b. Sa‘d ile birlikte Kādisiye'de bulundukları bir sırada önlerinden

geçirilen bir cenaze için ayağa kalkmışlar, oradakilerin bunun bir yahudi olduğunu söylemesi üzerine Sehl, Resûlullah'ın da bir yahudinin cenazesi için ayağa kalktığını ve bunu yadırgayanlara, “O da bir insan değil mi?” cevabını verdiğini hatırlatarak (Buhârî, “Cenâʾiz”, 50; Müslim, “Cenâʾiz”, 81; Nesâî, “Cenâʾiz”, 46) hem sünnete bağlılığını göstermiş hem de insana verdiği değeri ortaya koymuştur. Hz. Ali, Şam seferine çıkarken Sehl ile istişare etti; Basra'ya giderken yerine onu bırakarak Medine'ye vali tayin etti. Sehl'in Cemel Vak‘ası'ndan sonra Basra'ya vali olarak gönderildiği zikredilmekteyse de bu tayinin kardeşi Osman'la ilgili olduğu belirtilmektedir. Ayrıca Sıffîn Savaşı'nın ardından Fars'a vali tayin edildi, ancak Farslılar'ın kabul etmemesi üzerine bu görevi gerçekleşmedi. Sehl, Hz. Ali'ye ilk biat edenlerden biri olup Sıffîn Savaşı'na katıldı, fakat savaşmak için çok istekli görünenlere nasihatte bulunarak bu kararlarının doğru olup olmadığını yeniden gözden geçirmelerini söyledi.

Sehl, Hz. Ali ile çıktığı Şam seferinden döndükten sonra 38 (658-59) yılında Kûfe'de vefat etti. Kendisini kırmızı bir Yemen kumaşıyla kefenleyen Hz. Ali cenaze namazını beş veya altı yahut daha fazla tekbirle kıldırdı, sebebini soranlara da Bedir ashabından olan birinin bu ayrıcalığı hak ettiğini söyledi. Onun cenaze namazının iki veya beş defa kılındığı, her defasında dörtten fazla tekbir alındığı da nakledilmektedir. Hz. Ali'nin “şurtatü'l-hamîs” denilen güvenlik güçlerine mensup olduğu ifade edilen Sehl, Hz. Peygamber'den başka Zeyd b. Sâbit'ten hadis rivayet etmiş, kendisinden iki oğlu Ebû Ümâme Es‘ad ve Abdullah ile Abdurrahman b. Ebû Leylâ gibi pek çok kimse hadis öğrenmiştir. Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kaynaklarında yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, III, 487; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 494; III, 100, 192; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 58; III, 23, 31, 471-473; V, 83, 250, 252; VI, 15, 109; VIII, 439; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1381/1961, s. 20, 43; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 92; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 364-365; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IV, 251; a.mlf., el-İṣâbe, II,

87; Ali Han eş-Şîrâzî, ed-Derecâtü'r-refîʿa fî ṭabaḳāti'ş-Şîʿa (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm), Beyrut 1403/1983, s. 388-391; Bahrülulûm-i Tabâtabâî, Ricâlü's-seyyid Baḥri'l-ʿulûm: el-Fevâʾidü'r-ricâliyye (nşr. M. Sâdık Bahrülulûm - Hüseyin Bahrülulûm), Tahran 1363 hş., III, 31-36; Abdullah b. Muhammed Hasan el-Mâmekānî, Tenḳīḥu'l-maḳāl fî ʿilmi'r-ricâl, Necef 1350, I, 195-200; II, 74; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 320-322; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 114; Hüseyin Sermed Muhammedî, "Sehl b. Ḥuneyf", DMT, IX, 443-444.

Tevhid Bakan

SEHL-i MÜMTENİ

(سهل ممتنع)

Kolay görünmekle birlikte benzerinin söylenmesi çok zor olan söz, mısra, beyit anlamında belâgat terimi.

Sözlükte "kolay" anlamına gelen sehl ile "gerçekleşmesi mümkün olmayan" mânasındaki mümteni' kelimelerinden meydana gelen terkibin sözlük anlamı "elde edilmesi hemen hemen imkânsız kolaylık" demektir. Bir edebî terim olarak kolayca söylenmiş gibi görünen, ancak benzerinin söylenmesi çok güç olan özlü söz ve ifadeyi belirtir. Sehl-i mümteninin en belirgin özelliği doğallık, kısa anlatım ve anlaşılır olmaktır. Benzerinin yapılmasındaki zorluk da doğallığı ve vecizliğiyle ilgilidir. Sehl-i mümteniyi "kısa, sade, tabii bir ifadeyle yoğun ve özlü anlatım" şeklinde de tanımlamak mümkündür. Ziyâ Paşa, Harâbât'ta Süleyman Çelebi'nin Mevlid'ini sehl-i mümteni örneği diye gösterip onu överken şöyle der: "Sûrette egerçi sâde düzdür / Aşk u sühan anda müctemi'dir." Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'ye göre ise bu özellikteki ifadelerde Arapça ve Farsça kelimelerin yerine Türkçe kelimeler kullanılarak dilin sade olmasına çalışılmalı,

kolay ve özlü bir anlatımla halkın anlayabileceği ibâre ve ifadeler ortaya konmalıdır; bu tür eserlere sehl-i mümteni denilebilir (Köprülü, s. 282). Burada sehl-i mümteninin çoğunluk tarafından anlaşılabilme özelliği öne çıkarılmakta ve bir bakıma dildeki sadeleşme ve edebiyattaki mahallîleşme akımının uzantısı olarak gösterilmektedir. Sürûrî de Bahrü'l-maârif adlı eserinde Türkî-i basît akımının temsilcilerinden Tatavlalı Mahremî'den sehl-i mümteni örneği olarak, "Gördüm segirdir ol ala gözlü geyik gibi / Düştüm saçı tuzağına bön üveyik gibi" beytini verir ki burada da anlaşılır olma esas alınmaktadır.

Kaynaklarda şiirlerinden sehl-i mümteni örnekleri verilen Yûnus'un Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṣnevî'sini gördükten sonra onu uzun bularak söylediği, "Ete kemiğe büründüm / Yûnus diye göründüm" sözü

bunlardan en çok bilinenidir. Ayrıca onun, “Söz ola kese savaşı söz ola kestire başı / Söz ola ağulu aşı bal ile yağ ede bir söz”; “Bu dünyada bir nesneye yanar içim göynür özüm / Yiğit iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi” beyitleri de tanınmış sehl-i mümteni örneklerindendir. Muallim Nâci, Istılâhât-ı Edebiyye’de Nâbî’nin bazı beyitlerini anlaşılmalarındaki güçlüğe rağmen sehl-i mümteni niteliğinde kabul eder: “Şöhreti mâl iledir ma‘bed-i İslâm’ın da / Câmi-i köhne-i bî-vakfa cemâat gelmez”; “Evliyâ-yı niamın âdet-i di-rînesidir / Kendi evzâını etbâına isnâd etmek.” Burada sehl-i mümteninin aslî özelliği olarak beyitteki vecizlik öne çıkmaktadır. Hüseyin Kâzım Kadri de Türk Lugatı’nda sehl-i mümteni için Nâbî’den şu örneği vermektedir: “Yok bî-garaz muâmele ehl-i zamânede / Kimse ibâdet etmez idi cennet olmasa.” Bu örneklere göre sehl-i mümteni için ön planda düşünülmesi gereken özellik dilin sadeliği olmayıp söyleyişin veciz ve anlamın düşündürücü, ders verici olmasıdır. Bu durumda bazan dilin kullanımı, bazan da anlamın düşündürücü olması sehl-i mümtenide öne çıkmaktadır. Anlamın önem kazanması halinde dilin sade olmasından çok kelime seçimi ve kelimelerin yerli yerinde kullanımıyla veciz söyleyiş ve etkileyicilik amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Muallim Nâci sehl-i mümteni için külfetsiz olma şartından söz etmektedir. Burada külfetsizlikten maksat belâgatta haşiv diye anılan gereksiz kelime kullanımından kaçınmak ve dikkatle seçilmiş kelimeleri uygun biçimde düzenlemektir.

Sehl-i mümteni şiirde ustalık gerektiren önemli bir husus kabul edilir. Kısa ve özlü anlatım şiirin esas unsurlarından sayıldığı için sehl-i mümteni daha ziyade şiirle bağlantılı düşünülmüş ve kaynaklarda daha çok manzum örnekler verilmiştir: “Hangi büttür bilmezem îmânımı gāret kılan / Sende îman yok ki sen aldın diyem îmânımı” (Fuzûlî); “Ders-i aşkın müşkilin Yahyâ nice halleylesin / Söyleyenler kendisin bilmez bilenler söylemez” (Şeyhülislâm Yahyâ). Ancak sade, doğal, veciz, güzel, etkileyici ve benzersiz olanı ortaya koyma arayışı şeklinde de anlaşılması gereken sehl-i mümteni nesir için de söz konusudur. Muallim Nâci’ye göre Sa‘dî-i Şîrâzî’nin eserlerinde ve özellikle Gülistân’ı içinde sehl-i mümteni örnekleri çoktur. Arap edebiyatında ise Bahâ Züheyr’in şiirlerinde, Ebü’l-Hasan el-Cürcânî’nin nesrinde sehl-i mümteni örnekleri bulunmaktadır. Fars edebiyatında Sa‘dî’den başka Hâfız-ı Şîrâzî’nin gazellerinde, Ferruhî-i Sîstânî’nin kasidelerinde, Târîḫ-i Beyhaḳī’de, Nizâmülmülk’ün Siyâsetnâme’sinde ve Ḳābûsnâme’de sehl-i mümteni örnekleri olduğu kabul

edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Türk Lugatı, III, 160; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 133; Ziyâ Paşa, Harâbât, İstanbul 1291, I, mukaddime; Muallim Nâci, Edebiyat Terimleri: Istılâhât-ı Edebiyye (haz. M. A. Yekta Saraç), İstanbul 2004, s. 122-123; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 282, 298; Seyit Kemal Karaalioğlu, Edebiyat Terimleri Kılavuzu, İstanbul 1975, s. 330; Atilla Özkırımlı, Türk Edebiyatı Ansiklopedisi, İstanbul 1982, IV, 1021; L. Sami Akalın, Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1984, s. 237; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣınâʿ ât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., s. 407; Mine Mengi, Divan Şiiri Yazıları, Ankara 2000, s. 62 vd.; Derûdiyân, “Sehl u Mümteniʿ”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 843.

Mine Mengi

SEHL et-TÜSTERÎ

(سهل التستري)

Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî‘ et-Tüsterî (ö. 283/896)

Sûfî ve müfessir.

203 (818) yılında İran'ın güneybatısındaki Hûzistan eyaletinin Tüster (Şüster) şehrinde dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda doğum tarihi olarak 200 (815) ve 201 yılları da zikredilir (İbnü'l-Esîr, VIII, 582; İbn Hallikân, II, 150). Bir oğlu olduğu kaydı dışında (Hücvirî, s. 474) ailesiyle ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Hayatına dair bilgiler çoğunlukla menkıbe niteliğindedir. Dayısı Muhammed b. Sevvâr'ın telkin ve teşvikiyle çocukluk çağında tasavvufa yöneldi. On üç yaşında iken muhtemelen "sücûd-i kalb" konusunda bilgi almak için Basra'ya gitti. Burada görüştüğü âlimlerden tatminkâr bir cevap alamayınca 216 (831) yılı civarında Abadan'a geçti. Abadan'da Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abadânî'den aldığı bilgiler onu rahatlattı; bir süre hizmetinde bulunup ilim ve feyzinden istifade etti. Ardından memleketi Tüster'e döndü. Muhtemelen 219'da (834) yılında hacca gitti ve bu sırada Zünnûn el-Mısrî ile tanışma fırsatı buldu.

Yaşadığı dönemde Hûzistan bölgesinde Abbâsîler ile Saffârîler ve Zencîler arasındaki iktidar mücadelelerine tanık olan Sehl et-Tüsterî 263 (877) yılında Basra'ya yerleşmek zorunda kaldı. Memleketinden ayrılışı bazı kaynaklarda siyasî şartlardan çok dinî-mezhebî sebeplere dayandırılmıştır. Bir rivayete göre melekler, cinler ve şeytanlarla konuştuğunu iddia etmesi üzerine halkın tepkisini çekmiş ve bu yüzden Basra'ya gitmiştir (Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, s. 192). Diğer bir rivayete göre ise, "Kulun her nefeste tövbe etmesi farzdır" demiş, bu söz onun mânevî ilimlerdeki şöhretini kıskanan fıkıh âlimlerinin tepkisini çekmiş ve aleyhinde yürütülen faaliyetle memleketinden ayrılmak zorunda kalmıştır (Münâvî, I, 634). Sehl et-Tüsterî Muharrem 283'te (Mart 896) Basra'da vefat etti. Bazı kaynaklarda 233 (847), 273 (886) veya 293 (906) yılında öldüğü zikredilirse de bunların

doğru olma ihtimali zayıftır (Böwering, The Mystical Vision, s. 73-74). İbn Battûta, 726 (1326) ve 748 (1347-48) yıllarına rastlayan iki seyahati sırasında Basra'da onun kabrini gördüğünü kaydeder. Dayısı Muhammed b. Sevvâr, Ebû Habîb Hamza b. Abdullah el-Abadânî ve Zünnûn el-Mısrî hocaları arasında zikredilir. Ayrıca dayısı vasıtasıyla Süfyân es-Sevrî, Ebû Amr b. Alâ, Mâlik b. Dînâr, Süfyân b. Uyeyne, Eyyûb es-Sahtiyânî ve Ma'rûf-i Kerhî de hocaları arasında gösterilir.

Sehl et-Tüsterî kelâm ve tefsir gibi ilimlerde söz sahibi olmakla birlikte daha çok sûfî kimliğiyle şöhret bulmuştur. Menkıbelerinden anlaşıldığına göre uzun yıllar çetin bir riyazet ve zühd hayatı yaşamış, "sûfîlerin şeyhi" unvanıyla anılmasının yanında (Yâfiî, II, 149) verâ ve takvâ sahibi bir şahsiyet olarak nitelendirilmiş, çevresindeki insanlara şefkat ve merhametle yaklaşmayı ilke edindiği, konuşmaktan çok düşünmeyi sevdiği belirtilmiştir. Kaynaklarda birçok kerametinden söz edilmekle birlikte kendisi kötü huyların iyiye dönüştürülmesini en büyük keramet olarak

görür (Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, s. 163). Şeriatla hakikati uzlaştıran bir sûfî diye nitelendirilen Sehl et-Tüsterî tasavvuf anlayışını Kur'an'a sarılmak, sünnete uymak, helâl lokma yemek, eziyetten kaçınmak, günahlardan uzak durmak, tövbe etmek ve hakları yerine getirmek şeklindeki yedi esas çerçevesinde özetlemiştir (Sülemî, s. 210). İbnü'l-İmâd onun tasavvufî meşrebinin daha çok Melâmetîliğe benzediğini söyler (Şeẕerât, II, 183).

Çok sayıda öğrenci ve mürid yetiştiren Sehl et-Tüsterî'nin en meşhur öğrencisi Hallâc-ı Mansûr'dur. Hallâc on altı yaşında iken iki yıl boyunca onun hizmetinde bulunmuştur. Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Müzeyyin, Ebü'l-Hasan Ömer b. Vâsıl, Hasan b. Ali el-Berbehârî ve Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Siczî de onun öğrencileri arasında zikredilebilir. Bunların dışında Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî, Sehl et-Tüsterî'nin en sadık öğrencisi ve müridi olarak bilinir. İbn Sâlim hem uzun yıllar boyunca hocasının hizmetinde bulunmuş hem de onun kelâm tasavvuf öğretisinin râvisi olmuştur.

Kaynaklarda Sehl et-Tüsterî'ye Sehliyye adıyla bir fırka nisbet edilir. Sehliyye zaman içerisinde çeşitli kollara ayrılmıştır. Bunlardan biri Ebû Bekir b. Hevvâr el-Batâihî'ye (IV./X. yüzyıl) nisbet edilen Hevvâriyye'dir.

Adını Ebû Abdullah İbn Sâlim ile oğlu Ebü'l-Hasan İbn Sâlim'den alan Sâlimiyye de Sehliyye'nin bir kolu veya uzantısı sayılabilir. IV. (X.) yüzyılda Basra'da daha çok Mâlikîler arasında yayılmış bir tasavvufî kelâm ekolü olan Sâlimiyye başta Ebû Tâlib el-Mekkî olmak üzere birçok mutasavvıfı etkilemiştir. Öte yandan bu ekole ait belli başlı fikirler Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi Hanbelî-Selefî çizgideki bazı âlimler tarafından reddedilmiştir (bk. SÂLİMİYYE).

Sehl et-Tüsterî'nin mezhebî kimliği hakkında farklı değerlendirmeler vardır. Abdülkāhir el-Bağdâdî kendisini Sünnî mutasavvıflar arasında saymıştır. Nitekim rü'yetullah, halku'l-Kur'ân, kazâ ve kader gibi konularla ilgili görüşleri onun Sünnî bir sûfî olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan çağdaş bazı araştırmacılar Sehl et-Tüsterî'nin fıkıhta Hanefî olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Mâlikî olma ihtimali çok daha kuvvetli görünmektedir. Tefsirindeki bazı görüşleri ve yorumlarından dolayı çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Şâtıbî onun Nisâ sûresinin 36. ve diğer bazı âyetleriyle ilgili yorumlarını aşırı bulmuştur (el-Muvâfaḳāt, III, 364-365). Ayrıca Bâtıniyye'ye has bazı terim ve te'villerin Sünnî tasavvufa Sehl et-Tüsterî ile girdiği, hakīkat-i Muhammediyye, abdal, evtâd gibi kavramların tasavvuf terminolojisine ilk defa onun tarafından sokulduğu ileri sürülmektedir (Kâmil Mustafa eş-Şeybî, s. 461; İA, II, 342).

Eserleri. Kaynaklarda Sehl et-Tüsterî'ye onu aşkın eser nisbet edilmekle birlikte bunların hiçbirinin bizzat onun tarafından kaleme alınmamış olması, başta tefsiri olmak üzere bu eserlerin ona aidiyetine kuşkuyla bakılmasına yol açmıştır. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (Tefsîrü't-Tüsterî). Her sûreden bir veya birkaç âyetin işârî tefsirini içerir. Baş tarafındaki isnat zincirinden anlaşıldığına göre Sehl et-Tüsterî'nin yorumları Ebû Yûsuf Ahmed b. Muhammed es-Sizcî tarafından şifahî olarak nakledilmiş, daha sonra Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Beledî tarafından yazıya geçirilmiştir. Beledî, Sehl et-Tüsterî'ye ait ifadeleri "kāle Sehl" ibaresiyle zikrederken kendine ait ifadeleri "kāle Ebû Bekr" diye kaydetmiştir. Başta Sülemî'nin Ḥaḳāʾiḳu't-tefsîr'i olmak üzere işârî tefsirlere kaynak teşkil eden eser ilk defa Muhammed Bedreddin en-Na'sânî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1326). Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan tefsir (meselâ bk. Gotha Ktp., nr. 529; San'a Ktp., nr. 62; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 515; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 638,

3488/2) Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd'un ta'lik ve hâşiyeleriyle birlikte Tefsîrü't-Tüsterî adıyla da neşredilmiş (Beyrut 1423/2002), bu neşrin baş tarafına Sehl et-Tüsterî'nin hayatına dair bir giriş eklenmiştir. 2. el-Muʿâraża ve'r-red ʿalâ ehli'l-fıraḳ ve ehli'd-deʿâvî fi'l-aḥvâl. Kaderiyye ve Mürcie gibi fırkalara ait fikirlerle bazı mutasavvıfların görüş ve düşüncelerine yönelik tahlil ve tenkitleri içerir. Köprülü Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eseri (Mecmua, nr. 727/ 3) Muhammed Kemal Ca'fer yayımlamış (Kahire 1980), Nevin Abdülhâlik Mustafa bir makalesinde eserin tanıtım ve tahlilini yapmıştır (bk. bibl.). 3. Risâle fi'l-ḥurûf. Harflerin esrarı ve sembolik anlamlarıyla ilgili olan eserin bir nüshası Dublin Chester Beatty Library'de kayıtlıdır (nr. 3168/3). Bazı kaynaklarda Zâyirçe adıyla Sehl et-Tüsterî'ye nisbet edilen kitap bu eser olmalıdır. Henri Martinot eser üzerinde bir çalışma yapmıştır (Horizons maghrébins, LI [2004], s. 29-39). 4. Risâle fi'l-ḥikem ve't-taṣavvuf (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4128/4). 5. Menâḳıbü ehli'l-ḥaḳ ve menâḳıbü ehli'llâh. VII. (XIII.) yüzyılda Muhammed er-Râsinî tarafından şerhedildiği belirtilen eserin bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'dedir (Tal'at, Tasavvuf, nr. 1581). 6. Leṭâʾifü'l-ḳaṣaṣ fî ḳıṣaṣi'l-enbiyâʾ (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tal'at, Mecmû', nr. 283). 7. Maḳāle fi'l-menhiyyât (Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ktp., nr. 251). 8. Kelâmü (Kelimâtü) Sehl b. ʿAbdillâh et-Tüsterî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3527; Köprülü Ktp., nr. 727/1). Eserin bir başka nüshası,

Kelimâtü'l-imâmi'r-rabbânî Sehl b. ʿAbdillâh et-Tüsterî adıyla İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (AY, nr. 4089). Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan mecmuanın içinde Kitâbü'ş-Şerḥ ve'l-beyân limâ eşkele min kelâmi Sehli't-Tüsterî adlı bir risâle yer almaktadır (nr. 727/2). Bu risâle Ebü'l-Kāsım es-Sıkıllî'nin (ö. 423/1032) yaptığı şerhleri içermektedir. Tüsterî'nin kaynaklarda adı geçen diğer bazı eserleri de şunlardır: el-Ġāye li-ehli'n-nihâye, Mevâʿiẓu'l-ʿârifîn, Deḳāʾiḳu'l-muḥibbîn (Reḳāʾiḳu'l-muḥibbîn), Cevâbâtü ehli'l-yaḳīn, Kitâbü'l-Mîsâḳ, Selsebîlü Sehliyye. Massignon son eserin Sehl et-Tüsterî'ye nisbetine kuşkuyla bakmaktadır (Tefsîrü't-Tüsterî, neşredenin girişi, s. 8-12; Böwering, The Mystical Vision, s. 8-18).

BİBLİYOGRAFYA

Sehl et-Tüsterî, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm (nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî), Kahire 1326/1908, s. 2, 15, 17, 24, 62, 70-71, 90, 99, 133, 163; a.mlf., Tefsîrü't-Tüsterî (nşr. M. Bâsil Uyûn es-Sûd), Beyrut 1423/2002, neşredenin girişi, s. 3-13; Serrâc, el-Lümaʿ (nşr. R. A. Nicholson), Leiden 1914, s. 104, 106, 152, 155, 162, 167, 172, 179, 181, 202, 203, 292, 307, 315, 326; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1932, III, 113, 114, 120, 185, 186; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 206-211; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 189-212; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 217-221; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 83, 84, 160, 332, 333, 654, 682, 704; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 232, 242, 308, 474; Herevî, Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye (nşr. Abdülhay Habîbî), Kâbil 1340, s. 113-118; Gazzâlî, İhyâʾü ʿulûmi'd-dîn, Kahire 1358/1939, III, 72, 80, 86, 94; IV, 155, 220; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. Seyyid el-Cümeylî), Beyrut 1414/1994, s. 192; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 331-333; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 582; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), II, 149-150; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, Beyrut 1417/1997, II, 149-150; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 364-365; Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye (nşr. M. Edîb el-Câder), Beyrut 1999, I, 634-647; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1193, 1328; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, II, 182-183; Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İstanbul 1969, s. 92; a.mlf., İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, s. 65-73; Cihat Tunç, Sahl b. 'Abdallâh at-Tustarî und die Sâlimîya: Übersetzung und Erläuterung des Kitâb al-Mu'ârada (doktora tezi, 1970), Universität Bonn; G. Böwering, The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qurʾānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī, Berlin-New York 1980, s. 8-18, 73-74; a.mlf., "Sahl al-Tustarī", EI² (İng.), VIII, 840-841; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla, Kahire, ts., s. 380, 382, 389, 406, 421, 461; Sezgin, GAS (Ar.), I, 129-130; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I, 85-88; Abdülhalîm Mahmûd, eş-Şeyḫü'l-Emîn Sehl et-Tüsterî, Kahire 1984; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, II, 364-367; Selahattin Siyambaş, Sehl b. Abdullah Tüsterî ve Tefsiri (yüksek lisans tezi, 1994), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; L. Massignon, Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism (trc. B. Clark), Notre Dame 1997, s. 199-203; Nevîn Abdülhâliḳ Mustafa, "el-Muʿâraża ve'r-red ʿalâ ehli'l-fıraḳ li't-Tüsterî", MMMA (Kahire), XLII/1 (1419/1998), s. 141-186;

Mustafa Öztürk, “Tüsterî ve Tasavvufî Tefsiri Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler”, Tasavvuf, sy. 9, Ankara 2002, s. 239-265; Ahmed Ateş, “Bâtıniye”, İA, II, 342; A. Subhi Furat, “Sehl-üt-Tüsterî”, a.e., X, 322-324.

Mustafa Öztürk

SEHLE bint SÜHEYL

(سهلة بنت سهيل)

Sehle bint Süheyl b. Amr el-Kureşiyye el-Âmiriyye

İlk müslüman olan kadın sahâbîlerden.

Babası Hudeybiye Antlaşması’nda Mekkeliler’in temsilcisiydi. Annesi Fâtıma bint Abdüluzzâ b. Ebû Kays’tır. Kardeşleri Abdullah ve Ebû Cendel ile kız kardeşi Ümmü Gülsüm de ilk müslümanlardandır. Sehle, kırk dördüncü müslüman olduğu söylenen kocası Ebû Huzeyfe ile birlikte Habeşistan’a hicret etti ve daha sonra Hz. Osman’a baş kaldıranlardan biri olan oğlu Muhammed’i orada dünyaya getirdi. Habeşistan’da iken Mekkeliler’in müslüman olduğu rivayeti yayılınca kocasıyla birlikte Mekke’ye döndüler. Haberin asılsız olduğunun anlaşılması üzerine tekrar Habeşistan’a, oradan da Medine’ye hicret ettiler. Sehle ile Ebû Huzeyfe’nin Habeşistan’dan tekrar Mekke’ye ve oradan Medine’ye hicret ettikleri, ikinci defa Habeşistan’a gitmeyip Mekke’de Resûlullah’ın yanında kaldıkları da rivayet edilmektedir. Sehle kocası Yemâme’de şehid olunca (12/633) Şemmâh b. Saîd es-Sülemî, ardından Abdullah b. Esved el-Kureşî, daha sonra da Abdurrahman b. Avf ile evlendi. Şemmâh’tan Bükeyr veya Amr, Abdullah b. Esved’den Süleyt, Abdurrahman b. Avf’tan Sâlim adlı oğullarını dünyaya getirdi.

Sehle ile ilgili iki olay bazı fıkhî hükümlere temel teşkil etmiştir. Birincisi kocası Ebû Huzeyfe’nin mevlâsı Sâlim’e sütanne olmasıdır. Ebû Huzeyfe’nin daha küçükken evlât edindiği Sâlim bulûğ çağına ulaşınca tek odalı bir evde onun Sehle’nin yanına girip çıkması karı kocayı rahatsız etmeye başlamış, Sehle, Hz. Peygamber’e giderek durumu arzetmiş, Resûlullah da süt mahremliği meydana gelmesi için ona sütünden içirmesini tavsiye etmiştir (el-Muvaṭṭaʾ, “Raḍâʿ”, 12; Müsned, VI, 39, 174, 201, 249; Müslim, “Raḍâʿ”, 26-30) (bk. SÂLİM MEVLÂ EBÛ HUZEYFE). Bu olaya istinaden büyük yaştaki kişilerin süt emmesiyle de süt hısımlığı meydana gelebileceği ileri sürülmüş, ancak bunun adı geçen sahâbîlere has

bir ruhsat olduğu belirtilerek bu görüş çoğunluk tarafından benimsenmemiştir. İkinci olay Sehle'nin uzayan âdet günleriyle ilgilidir. Sehle âdet kanaması, süresi geçtikten sonra da devam edince durumu Resûl-i Ekrem'e sormuş, o da her namaz için gusletmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak bu iş Sehle'ye zor gelince Resûlullah ona bir gusülle öğle ve ikindi namazlarını, başka bir gusülle akşam ve yatsı namazlarını cemetmesini, sabah namazı için de ayrıca boy abdesti almasını söylemiştir (Dârimî, "Vuḍûʿ", 84; Ebû Dâvûd, "Ṭahâre", 111). Sehle bint Süheyl, Hz. Peygamber'den iki hadis rivayet etmiş, kendisinden Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir rivayette bulunmuştur. Onun bu iki rivayeti Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ile (VI, 356), Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'inde (XXIV, 292) yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 39, 174, 201, 249, 356; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 344; II, 4; IV, 11; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 204; III, 84, 86, 87, 127; VIII, 270-271; Belâzürî, Ensâb, I, 199; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, II, 412, 413, 422; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Kahire 1405/ 1984, XXIV, 289-292; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), IV, 1865-1866; İbn Beşküvâl, Ġavâmiżü'l-esmâʾi'l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid - M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1407/1987, II, 647-649; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe (Bennâ), VII, 154-155; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Şîrî), Beyrut 1408/1988, III, 84, 85, 114; VI, 370; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 336-337; Ahmed Halîl Cum'a, Nisâʾ min ʿaṣri'n-nübüvve, Beyrut 1412/1992, II, 97-105.

Yusuf Ziya Keskin

SEHLİYYE

(السهليّة)

Sehl et-Tüsterî’ye (ö. 283/896) nisbet edilen bir tasavvuf akımı

(bk. SEHL et-TÜSTERÎ).

SEHM (Benî Sehm)

(بنو سهم)

Kureyş kabilesinin bir kolu.

Kabileye adını veren Sehm'in neseb zinciri Sehm b. Amr b. Hüsays b. Kâ'b b. Lüey b. Gālib b. Fihr olup kabile Kureyş'in on kolundan birini meydana getirir. Asıl adı Zeyd olan kabilenin atası Sehm'in soyu Sa'd ve Süayd adlı iki oğlundan devam etmiştir. Mekke Haremi'nde ilk yerleşimi gerçekleştiren Kusay b. Kilâb zamanına kadar

Kureyş'in diğer kolları gibi şehir dışında çadırlarda dağınık biçimde yaşayan Sehmoğulları bu dönemde Kâbe'nin etrafına yerleştirilen Kureyşü'l-bitâh'a mensuptur. Belâzürî, Sehm'in torunu Saîd b. Sa'd'a ait Dârülacele adlı evin Mekke'de önemli yapılardan biri olduğunu belirtir, ancak bu evin Dârünnedve'den önce yapıldığına dair Benî Sehm'in iddiasını reddeder (Fütûh, s. 75). Benî Sehm tarafından kazılan Gamr ve Meramram (Ramram) kuyularından şehir halkı ve hacılar istifade ediyordu. Sehmoğulları'nın evlerinin bulunduğu mahalleden Kâbe'ye geçilen yer Benî Sehm Kapısı diye meşhur oldu ve buraya ilk kapı Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından yaptırıldı. Hz. Peygamber'in Mescidi Harâm içerisinde en çok namaz kıldığı mekânlardan biri olan bu yere Mescidi Harâm'ın minarelerinden biri inşa edildi. Benî Sehm mahallesinin önemli bir kısmı Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanındaki genişletme sırasında Mescidi Harâm'a dahil edildi. İslâm öncesinde Mekke ve Kâbe ile ilgili hizmetlerden hükûme (hakemlik) ve emvâl-i muhaccere (putlara adanan malların korunması) görevi Benî Sehm'den Hâris b. Kays tarafından yerine getiriliyordu. Kureyş'in diğer kolları gibi ticaretle uğraşan ve Mekke aristokrasisine mensup çok sayıda kişiyi barındıran, ekonomik durumu oldukça iyi olan Benî Sehm'in Mekke'de nüfusunun arttığı, Abdümenâfoğulları ile aynı seviyeye geldiği ve emvâl-i muhaccere görevini üstlendiği görülür. Ancak İslâmiyet'in ilk yıllarındaki salgın hastalıkta nüfuslarının önemli bir kısmını kaybettiler (Zübeyrî, s. 401). Mekke'ye yerleştikten sonra Kureyş içerisinde karışıklık çıkararak Harem bölgesinde

huzurun bozulmasına yol açan ilk topluluğun Benî Sehm'in Benî Ukayş kolu olduğu ve isyanlarında ileri gidince bazı felâketlerle karşılaştığı rivayet edilir (Süheylî, I, 179-180).

Kusay b. Kilâb'dan bir süre sonra Kâbe hizmetleri konusunda Abdüddâroğulları ile Abdümenâfoğulları arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkta Benî Sehm, Abdüddâroğulları'nın yanında yer alarak Hilfü'l-ahlâf'a (Hilfü leakati'd-dem) katıldı ve Abdümenafoğulları ile çarpışmayı göze aldı. Ancak taraflar arasında meydana gelen uzlaşma Kureyş kabilesinin kolları arasındaki bir çatışmayı önledi. Sehmoğulları, Hilfü'l-fudûl'e katılmayarak Hilfü'l-ahlâf'ın yanında yer almayı sürdürdüler. Çünkü Hilfü'l-fudûl ittifakının oluşmasına yol açan haksız olayların fâilleri arasında Benî Sehm'den Âs b. Vâil, Huzeyfe b. Kays ve Nübeyh b. Haccâc da bulunuyordu. Benî Sehm, Ebû Süfyân'ın babası Harb b. Ümeyye'nin Adîoğulları'nı haksız yere Mekke'den çıkarmak istemesine karşı çıkarak Hz. Muhammed'in dedesi Abdülmuttalib'in yanında yer aldı. Kureyş'in 605 yılındaki Kâbe tamirine katılan Benî Sehm, Kâbe'nin batı tarafındaki arka cephesinin yapımını Cumah, Benî Adî b. Kâ'b ve Âmir b. Lüeyoğulları ile üstlendi.

Resûl-i Ekrem'in davetine Kureyş'in diğer kolları gibi Benî Sehm de şiddetli tepki gösterdi. Ebû Tâlib'e nisbet edilen bir şiirde İslâmiyet'e ve Hz. Muhammed'e düşmanlıkta ileri giden kabileler arasında Benî Mahzûm ile Benî Sehm de zikredilir (İbn Hişâm, I, 309). Kureyşliler, hac için Mekke'ye gelenlerin Hz. Peygamber'le görüşmesine engel olmak amacıyla Mekke'nin ana yollarını aralarında taksim etmişlerdi. Bu taksimde görev alan on yedi kişi arasında Benî Sehm'den Nübeyh b. Haccâc ile kardeşi Münebbih de vardı ve bunlar Dârünnedve'deki toplantıya katılmıştı.

Mekke döneminde Benî Sehm'in reisi olan ve Ficâr başta olmak üzere pek çok savaşa kabilesinin başında katılan Âs b. Vâil de İslâm'ın azılı düşmanlarından idi. Âs b. Vâil'in yanında Sehmoğulları'ndan Hâris b. Kays hakkında Resûlullah ile alay ettikleri için Furkān sûresinin 43. âyetinin nâzil olduğu nakledilir. Tekâsür sûresinin de mal, evlât ve akraba çokluğuyla övünmekte ileri giden Benî Sehm ile Benî Abdümenâf hakkında indiği rivayet edilir. Aynı şekilde Benî Sehm'e mensup olup Mekke'nin fethinden sonra İslâmiyet'i kabul eden Abdullah b. Ziba'râ müslüman

olmadan önce İslâmiyet ve Hz. Peygamber aleyhine şiirler yazmıştır (İbn Hişâm, II, 13-14).

Habeşistan hicretlerine Benî Sehm'den müttefikleriyle birlikte on dört kişinin katılması bu kabile içerisinden ilk yıllarda İslâmiyet'i kabul edenler olduğunu göstermektedir (a.g.e., I, 355-356). Resûl-i Ekrem'in hicret haberini alan Hişâm b. Âs b. Vâil, Habeşistan'dan Mekke'ye dönünce başta babası olmak üzere Benî Sehm'in ileri gelenleri tarafından hapsedildi ve ancak 7 (629) yılında Medine'ye hicret edebildi. Uhud Gazvesi'nin ertesi günü Kureyş ordusunu takip için gerçekleştirilen Hamrâülesed Gazvesi'nde Hz. Peygamber, Benî Sehm kabilesinden Süfyân b. Hâlid'in oğulları Selît ve Nu'mân'ı gözcü olarak görevlendirdi (Vâkıdî, I, 337). Sehmoğulları'nın çoğunluğu ise Mekke'nin fethine kadar müslümanlara karşı her türlü mücadeleye destek vermeyi sürdürdüler. Mekke'nin fethinden sonra diğer Kureyş kabileleri gibi onlar da İslâmiyet'i kabul ettiler ve başta Tâif Seferi olmak üzere çeşitli gazvelere katıldılar. Hz. Peygamber, Huneyn Gazvesi'nin ardından ganimet dağıtımında bazı Benî Sehm mensuplarını müellefe-i kulûb arasında kabul etmiştir.

Hz. Ebû Bekir zamanından itibaren ilk fetihlere iştirak eden Sehmoğulları, Amr b. Âs ile Mısır'ın fethine katıldılar. Amr b. Âs, Fustat şehrini kurarken kendisinin de mensup olduğu Benî Sehm'i merkez caminin etrafına yerleştirdi ve kabilesi adına vakıflar oluşturdu. Mısır'a göç edenlerin dışında Benî Sehm'in önemli bir kısmı Hicaz'da yaşamaya devam etti, bir kısmı da başta Suriye olmak üzere çeşitli bölgelere göç etti. Sıffîn'de Hz. Ali'nin karşısında yer alan Sehmoğulları daha sonra da Emevîler'i desteklemeyi sürdürdüler.

Kâbe ve hacla ilgili işlerde bilgi sahibi olan, İslâmiyet'ten sonra daha çok Kureyş içinde anılan Benî Sehm'den meşhur şahsiyetler yetişmiştir. Bunlar arasında Mısır fâtihi Amr b. Âs, ilk müslümanlardan olan ve Ecnâdeyn Savaşı'nda şehid düşen Hişâm b. Âs, Abdullah b. Amr b. Âs, Hz. Peygamber'in İran kisrâsına davet mektubunu götüren Abdullah b. Huzâfe, Bedir ehlinden Huneys b. Huzâfe, Uhud Gazvesi'n-den itibaren bütün gazvelere katılan ve Yemâme Savaşı'nda şehid olan Ebû Kays b. Hâris, Yermük Savaşı'nda şehid düşen Saîd b. Hâris, Mısır tarihi ve ricâli konusunda uzman olan Yahyâ b. Osman, hadis âlimi ve tarihçi Hamza b.

Yûsuf, fakih Abdülhak b. Muhammed sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ḫlf" md.; Müsned, VI, 399; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 128, 130, 142, 144, 337; III, 938; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 154, 171, 221, 234, 309, 355-356; II, 13-14, 20, 121-123, 306, 327, 351-352, 354, 356; III, 311-312; IV, 125, 133; Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî, Nesebü Ḳureyş (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1982, s. 400-412; İbn Habîb, el-Münemmaḳ, s. 50-51, 94, 186, 218; a.mlf., el-Muḥabber, s. 160, 166-167, 170; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 161; II, 33, 77, 93, 219, 220, 222; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/ 1986-87, II, 203; III, 343-348; IV, 103; V, 177-179, 190, 193-194; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 71, 75; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 248; II, 17; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 288, 370; III, 90, 164, 572; IV, 508; İbn Abdürabbih, el-ʿİkdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî - Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1407/1987, III, 267-268, 272; İbn Hazm, Cemhere, s. 162-166; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf, I, 179-180; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 354-355; XVII, 469-471; XVIII, 301; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali Abdüssâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, II, 279-280, 307-308; VIII, 230; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/ 1984, s. 274.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

SEKAFÎ, Kāsım b. Fazl

(قاسم بن الفضل الثقفي)

Ebû Abdillâh er-Reîs Kāsım b. Fazl b. Ahmed es-Sekafî (ö. 489/1096)

eb-Beḳafiyyât adlı hadis cüzüyle tanınan hadis âlimi.

397'de (1006) İsfahan'ın Cûbâre mahallesinde doğdu. Şehrin yönetiminde etkinliği olan bir aileye mensup olup hayatının ileriki safhasında kendisi de İsfahan'da idarecilik yaptığı için yönetici anlamında "Reîs" lakabıyla anıldı. İlk eğitimine İsfahan'da başladı. Altı yaşında iken babası onu ders halkalarına götürdü ve hadis dinlemesini sağladı. Bu sebeple âlî isnadlara sahip oldu. Yahyâ b. Maîn'in et-Târîḫ'ini Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'den, Fesevî'nin el-Maʿrife ve't-târîḫ'ini Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Hüseyin b. Fazl el-Kattân'dan dinledi. Daha sonra babasıyla ilmî seyahatlere çıktı. Horasan, Irak ve Hicaz gibi ilim merkezlerindeki âlimlerden faydalandı. Hocaları arasında Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim el-Cürcânî, İbn Merdûye, İbn Mahmiş diye bilinen Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Mahmiş ez-Ziyâdî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. İbrâhim el-Müzekkî, Ebü'l-Feth Hilâl b. Muhammed el-Haffâr, Ebû Abdullah Hüseyin b. Hasan el-Gadâirî, Ebû Saîd Muhammed b. Mûsâ es-Sayrafî, Ebû Amr Muhammed b. Abdullah er-Rüzcâhî gibi âlimler yer almaktadır. İlmî seyahatlerini tamamladıktan sonra İsfahan'a dönen Sekafî burada ders okutmaya ve hadis imlâ etmeye başladı. Hadis imlâ meclislerine İslâm âleminin uzak yerlerinden gelen pek çok talebe katıldı. Hadis hâfızı Ebû Nasr Ahmed b. Ömer el-Gāzî, Teymî, Ebû Abdullah Hasan b. Abbas er-Rüstemî, Ebû Caʻfer Muhammed b. Hasan es-Saydelânî, Ebû Reşîd Abdullah b. Ömer el-İsfahânî, Ebû Tâhir es-Silefî, Bağbân diye anılan Ebü'l-Hayr Muhammed b. Ahmed el-İsfahânî ve kendi torunu olup Müsnidü'l-asr diye anılan Ebü'l-Ferec Mesʻûd b. Hasan b. Kāsım es-Sekafî gibi âlimler ondan faydalananlardan bazılarıdır. Sekafî Receb 489'da (Temmuz 1096) İsfahan'da vefat etti.

Hadis âlimleri Sekafî'yi "müsnidü'l-vakt", "müsnidü İsfahan" gibi

unvanlarla anmış, adl, sika ve emîn gibi terimlerle onun güvenilir olduğunu belirtmiştir. Ticaretle de uğraşan Sekafî büyük bir servete sahip olmuş, hadis ehli başta olmak üzere ilim yolcularına ve ihtiyaç sahiplerine önemli harcamalar yapmıştır. İsfahan ve çevresindeki Hz. Ali taraftarlarına da yardım ettiğine bakarak Sekafî'nin Şîa yanlısı olduğunu ileri sürenler olmuşsa da onun bu tutumu, halk arasında adaleti sağlamaya çalışmasıyla ve şefkatli bir idareci kimliğiyle açıklanmalıdır. Sultan Melikşah, İsfahan halkından yüksek bir vergi talep ettiğinde Sekafî bu verginin yarısını Vezir Nizâmülmük ile Ebû Sa'd Muhammed b. Hüseyin el-Müstevfî'nin ödemesini teklif etmiş, geri kalan yarısını da kendi servetinden karşılamayı taahhüt etmiş ve payına düşen 100.000 kırmızı dinarı vererek halkı bu vergi yükünden kurtarmıştır (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 310). Hayatının sonlarına doğru kaynaklarda belirtilmeyen bir sebepten dolayı görevden alınarak malına el konulmuş, fakat o bunu önemsemeyip ilimle ve talebe ile meşgul olmaya devam etmiştir.

Eserleri. 1. el-Eczâʾü'ṣ-Ṣeḳafiyyât (eṣ-Ṣeḳafiyyât, el-Fevâʾidü'l-ʿaşere, el-Fevâʾidü'l-ʿavâlî, el-Fevâʾidü'l-münteḳāt). Sekafî'nin âlî isnadla duyduğu hadisleri içeren ve Ebû Tâhir es-Silefî tarafından rivayet edilen eser on cüz olup bir nüshası Kahire'de bulunmaktadır (Brockelmann, GAL Suppl., I, 602). İbn Hacer el-Askalânî, el-Ebdâlü'ṣ-ṣafiyyât mine'ṣ-Ṣeḳafiyyât adlı çalışmasını bu eserden seçmeler yaparak meydana getirmiştir. 2. el-Erbaʿûn. Kırk hadis derlemesi olup yine Ebû Tâhir es-Silefî tarafından rivayet edilen bu eserin de bir nüshası günümüze ulaşmıştır (Brockelmann, GAL, I, 435).

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), II, 107; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 430-431; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1403/1362 hş., s. 642-643; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 8-11; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 481-490, s. 308-310; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 55, 522; Brockelmann, GAL, I, 435; Suppl., I, 602;

Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 137, 177, 200, 344; Ziriklî, el-A‘lâm (Fethullah), V, 180.

Yavuz Ünal

SEKALEYN

(الثقلين)

Kur'an'da ve hadislerde insanlar ve cinler, bazı hadis rivayetlerinde Kur'an ve Ehl-i beyt anlamında kullanılan bir terim.

Sözlükte "ağır olmak, ağır gelmek" anlamındaki sikal (sekāle) kökünden türeyen sekal "ağır olan şey, ağırlık" demektir. Buradaki ağırlık, "yolcunun beraberinde bulundurduğu eşya ve yardımcıları" gibi maddî mânada olabileceği gibi "mânevî değeri yüksek olup korunması gereken şey" anlamına da gelebilir (Lisânü'l-ʿArab, "şḳl" md.; Kāmus Tercümesi, III, 1195; Ebü'l-Bekā, s. 323-324). Sekaleyn sadece bir âyette i'rab konumuna göre sekalân şeklinde geçmekte ve yaygın yoruma göre, "Sizi de sorguya çekeceğiz, ey insanlar ve cinler!" (er-Rahmân 55/31) anlamıyla insan ve cin türlerine hitap etmektedir. İlâhî emirlere ve yasaklara muhatap olan insan ve cin türü için sekaleyn kelimesinin kullanılması bunların Allah katında sorumluluk taşıması, değerli varlıklar olması, özellikle insanın dünyanın hâkim varlığı konumunda bulunması şeklinde yorumlanmıştır. Zilzâl sûresinde kıyametin kopması sırasında vuku bulacak kozmolojik değişiklikler tasvir edilirken yerkürenin içinde taşıdığı ağırlıkları dışarıya fırlatacağı ifade edilir (99/1-2). Burada geçen "eskāl" kelimesi "ölü cesetleri" veya "altın ve gümüş madenleri" diye açıklanmıştır (Lisânü'l-ʿArab, "şḳl" md.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, III, 283; Ebü'l-Bekā, s. 323).

Sekaleyn "insanlar ve cinler" mânasında çeşitli hadis rivayetlerinde yer almakta, ayrıca Hz. Ali, İmam Ali er-Rızâ ve Ca'fer es-Sâdık'ın beyanlarında geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "şḳl" md.; Küleynî, I, 67, 95-96, 142). Bu anlamda Hz. Peygamber için "resûlü's-sekaleyn" (insanların ve cinlerin peygamberi) ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Sekaleynin geçtiği bazı hadislerde kelimeye "Allah'ın kitabı ve Resûlullah'ın Ehl-i beyt'i (itret)" şeklinde mâna verilmiştir. Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen bir hadiste Resûl-i Ekrem şöyle demektedir: "Ben size iki değerli emanet (sekaleyn) bırakıyorum. Bunlardan biri diğerinden daha büyük olup bereket ve etkisi gökten yere kadar uzanan Allah'ın kitabı,

diğeri de Ehl-i beyt’imdir. Bu ikisi kıyamet günü havuzumun başında benimle buluşuncaya kadar birbirinden ayrılmayacaktır” (Müsned, III, 14, 17, 26, 59; Tirmizî, “Menâḳıb”, 31). Şîa âlimlerinin imâmet görüşlerini desteklemek amacıyla önem verdiği ve “sekaleyn hadisi” diye adlandırdığı bu rivayet -son cümlesi hariç- Ṣaḥîḥayn’da yer almamışsa da bazı yan desteklerle sahih kabul edilmiştir. Hadisin Kur’an’ın ve Ehl-i beyt’in kıyamet gününe kadar birbirinden ayrılmayacağından söz eden son kısmı ise birçok kaynakta rivayet edilmesine rağmen “isnadı zayıf, münkatı‘, delil olarak kullanılmaya elverişsiz” diye nitelendirilmiştir (Müsned [Arnaût], XVII, 170-176). Zeyd b. Erkam’dan rivayet edilen diğer bir

hadiste Resûlullah sekaleynin birincisi olarak Kur’an’ı zikretmiş, onda hidayet ve nur bulunduğunu söylemiş, Allah’ın kitabından hiçbir şekilde ayrılmamak gerektiğini önemle vurgulamış, ardından, “Ehl-i beyt’im hakkında Allah’tan sakının” cümlesini üç defa tekrarlamıştır (Dârimî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 1; Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 36-37).

Hz. Peygamber’den nakledilen, içinde sekaleyn kelimesi geçmemekle birlikte ümmetine tek bir şey bıraktığını, ona uyulduğunda sapıklığa düşülmeyeceğini, bunun da Allah’ın kitabı olduğunu belirten rivayetler yanında (İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56) Resûl-i Ekrem’in iki şey bıraktığını, bunlara bağlanıldığı takdirde sapıklığa düşülmeyeceğini, ilkinin Allah’ın kitabı, ikincisinin resulünün sünneti olduğunu bildiren hadisler de vardır. Ehl-i sünnet âlimleri, söz konusu hadislerden ilk zikredilen rivayetin sonunda yer alan ve Allah’ın kitabı ile Ehl-i beyt’in kıyamet gününe kadar birbirinden ayrılmayacağını ifade eden kısmı hem isnad açısından sahih görmemiş hem de İslâm’ın genel hükümleriyle bağdaşmadığına kanaat getirmiştir. Bunun dışında nakledilen rivayetlerde değer verilip bağlanılması istenen üç şey vardır: Kur’an, sünnet ve Ehl-i beyt. Bunların ilk ikisine bağlılığın İslâm dininin genel niteliği olduğu bilinmektedir. Ehl-i beyt’e bağlılığa gelince, Ṣaḥîḥ-i Müslim’deki güvenilir rivayetten anlaşılacağı üzere Resûlullah hayatının son günlerinde, âhirete intikalinden sonra geride bırakacağı aile fertlerine ihtimam gösterilmesini istemiştir. Nitekim hadisi nakleden Zeyd b. Erkam’a Peygamber hanımlarının Ehl-i beyt’ten olup olmadığı sorulunca onların da Ehl-i beyt’ten olduğunu, fakat sadaka alamayan gruba mensup bulunmadıklarını söylemiştir (“Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 36-37). Esasen

Kur'an'da Peygamber hanımlarına "Ehl-i beyt" diye hitap edilmiştir (el-Ahzâb 33/33). Binaenaleyh bu konudaki hadisler arasında uyuşmazlık yoktur (el-Muvaṭṭaʾ, "Ḳader", 3; Dârekutnî, IV, 245; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, X, 114).

Bütün İslâm fırkaları Resûl-i Ekrem'in sözlerini, uygulamalarını ve davranışlarını örnek hareket noktası olarak kabul etmektedir. Kimleri kapsadığı ihtilâflı olan ve Ehl-i beyt şeklinde belirtilen Peygamber ailesinin itibarlı ve değerli oluşu bizâtihi kendilerinden değil Resûlullah'ın yakını olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre Ehl-i beyt'e gösterilecek ihtimam onların yanılmaz hidayet kaynağı sayılmalarına değil Resûlullah'ı yakından tanıyıp sünnetini diğer insanlara nakletme ve öğretme hedefine yöneliktir. Bu husus, birer siyasî lider olarak algılanan imamlarla ilgili düşünceler dışında Şîa fırkalarının çoğunluğunca da kabul edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında farklı ifadelerle nakledilen ve birbirine zıt gibi görünen iki tür rivayet arasında uzlaşma sağlanmış olur. Bu tarz bir yaklaşım, Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken ona karşılaşacağı problemleri nasıl çözeceğini sorduğunu, önce Allah'ın kitabı, onda yoksa resulünün sünneti, onda da yoksa kendi re'y ve ictihadı doğrultusunda amel edeceğini belirttiğini ifade eden hadisle de uygunluk arzeder (Müsned, V, 230; sıhhati ve kaynakları için bk. a.g.e. [Arnaût], XXVI, 333-335).

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn (nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî), Kum 1414/ 1993, I, 245; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, "şḳl" md.; İbn Düreyd, Cemheretü'l-luġa (nşr. Fr. Krenkow v.dğr.), Haydarâbâd 1345, II, 84; Kāmus Tercümesi, III, 1195; M. Ebû Zehre, el-İmâmü'ṣ-Ṣâdıḳ, Kahire, ts. (Dârü'l fikri'l-Arabî), s. 199; Butrus el-Bustânî, Muhîṭü'l-muḥîṭ, Beyrut 1867, s. 192; Müsned, II, 136, 196, 219, 272, 457; III, 14, 17, 26, 59, 126, 234; IV, 296, 367, 371; V, 197, 230; a.e. (Arnaût), XVII, 170-176; XXVI, 333-335; Buhârî, "Cenâʾiz", 68, 87; İbn Mâce, "Cenâʾiz", 110; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 34; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Maʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf

Necâtî - M. Ali en-Neccâr), Beyrut 1980, III, 283; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 67, 95-96, 142, 294; II, 67; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), IV, 245; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1355, X, 114; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, el-Miṣbâḥu’l-münîr, Beyrut 1987, s. 32; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 323-324; Ali el-Hüseynî el-Mîlânî, Nefeḥâtü’l-ezhâr fî ḫulâṣati ʿAbaḳāti’l-envâr: Ḥadîs̱ü’s̱-s̱eḳaleyn, Beyrut 1415/1995, I, 185-496; Ali Ahmed es-Sâlûs, “Ḥadîşü’ş-şeḳaleyn ve fıḳhüh”, Mecelletü Merkezi buḥûs̱i’s-sünne ve’s-sîre, sy. 1, Devha 1404/ 1984, s. 205-236; Rūhullah al-Mūsawī al-Humaynī, “The Ḥadīth al-Thaqalayn: A Study of its Tawātur”, al-Tawhid, X/4, Tehran 1413/1993, s. 78-95; Alī Qulī Qarā’ī, “The Hadith al-Thaqalayn: Its Meaning and Narration”, Message of Thaqalayn, I/2, Tehran 1994, s. 5-31; Hasan el-Emîn, Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-İslâmiyyeti’ş-Şîʿiyye, Beyrut 1401-23/1981-2002, III, 97-101; X, 114-129; Bahâeddin Hürremşâhî, “Şeḳaleyn”, DMT, V, 222-223; “Ḥadîş-i Şeḳaleyn”, a.e., VI, 158-161.

Mustafa Öz

SEKBAN

(سکبان)

Osmanlı Devleti’nde askerî bir sınıf.

Aslı Farsça seg (köpek) olup -bân ekiyle türetilen kelimenin anlamı “köpek bakıcısı ve yetiştiricisi” demektir. Terim olarak Osmanlı merkez ve taşra kuvvetlerinden bazılarını teşkil eden birlikler için kullanılır. Türkler’de av amaçlı sporlar aynı zamanda savaş tâlimi için yapılmış ve bu gelenek Osmanlılar’da devam etmiştir. Nitekim önceleri saraya ait av köpeklerine bakıp onları eğitmek için oluşturulan sekbanlar daha sonra askerî amaçla kullanılmıştır.

Sekbanların varlığı I. Murad devrine kadar gitmektedir. Bu padişahın Bulgar Kralı Susmanos’u (Osmanlı kaynaklarında Şişman Kral) cezalandırmak için gönderdiği kuvvetin kumandanları arasında sekbanbaşı olarak Müstecab adlı birinin varlığı bilinmektedir (Neşrî, I, 242). Ancak sekban teşkilâtının Yıldırım Bayezid zamanında geliştiği söylenebilir. Niğbolu Savaşı’nda esir alınan Fransız soylularının katıldığı bir sürek avına 6000 kadar sekbanın iştirak ettiğine dair bilgiler bunu göstermektedir. 851 (1451) yılına kadar Yeniçeri Ocağı’ndan ayrı bir sınıf halinde varlığını sürdüren ve devşirme kökenli olan sekbanlar, yeniçerilerin Karaman seferinden dönerken sefer bahşişi için ayaklanmaları üzerine Fâtih Sultan Mehmed tarafından ocağa dahil edilmiş, bunların âmiri olan sekbanbaşı da zamanla ocağın yeniçeri ağasından sonra gelen ikinci yüksek rütbeli zâbiti olmuştur. Otuz dört odadan meydana gelen sekbanlar Yeniçeri Ocağı’nın altmış beşinci ortasını teşkil ederdi. Bu cemaatin bayrağında oturdukları kışlanın resmi bulunur, her odanın çorbacısı, odabaşısı, vekilharcı ve bayraktarı olurdu.

Fâtih Sultan Mehmed döneminde 7000 kadar sekbanın yeniçeri yapıldığı, bunların dışında sadece 580 sekbanın av

hizmetine tahsis edildiği bildirilmekteyse de (Hammer, II, 262) bu rakamın abartılı olduğu açıktır. Mülâzımân-ı dergâh-ı âlî" ulûfelerinin kaydedildiği 883 (1478) tarihli bir defterde Tâceddin adında bir beye bağlı sekban sayısının otuz dokuz olduğu görülür (Ahmed Refik, VIII-XI/49-62 [1335-37], s. 17). Yeniçeri Ocağı'na katılan sekbanlar ağırlıklı olarak yaya, sayıları kırk-yetmiş arasında değişenler ise atlı statüsünde idi. Otuz dört sekban bölüğünün her birinde ortalama otuz-kırk, sadece on dokuzuncu sekbanlar kâtibi bölüğünde 400-500 kişi bulunurdu. Sekbanlar ulûfelerini kâtibin tuttuğu deftere göre ve odabaşıları vasıtasıyla alırlardı. Zamanı geldiğinde ve lüzumu halinde sekban bölükbaşıları ile sekban erleri timara çıkarak timarlı sipahi olabilirlerdi.

Sekban bölüklerinden otuz üçüncüsü avcı bölüğü olup bunların kumandanına "ser-şikârî" (avcıbaşı) adı verilirdi. Bu bölüğün çorbacısı kıdeme göre içlerinden tayin edilirdi. Avcıların hepsi başlarına "şeb-külâh" denilen bir serpuş giyerdi. Sekban bölüklerinin en itibarlısı olan bu bölükte yüksek rütbeli devlet ricâlinin ve ocak ağalarının oğulları bulunurdu. Padişah sefere gitse bile avcı bölüğü sefere katılmazdı. Bunlar padişahla birlikte sürek avına çıkardı. XVII. yüzyıl ortalarında sayıları kırk dört olup 12'şer akçe ulûfeleri, 1'er okka et ve 3'er çift fodula istihkakları vardı. Başlarına sorguç takarlar, üstlerine kemha üst giyerler ve divana atla giderlerdi. Kaynaklarda atlı yeniçeri denilen askerler bunlar ve zağarcı süvarilerdir. Piyade olan sekbanlar padişahla ava gittiklerinde solak ortaları gibi uzun etekli gömlek giyerler, bir ellerinde tazı denilen av köpeklerini tutarlardı. Atlı sekbanlar ise uzakta ortaya çıkan ava tazı yetiştirme hizmetini görürlerdi.

Sekbanların en büyük kumandanı sekbanbaşı idi. Genellikle bu mevkiye zağarcıbaşılıktan terfi edilirdi. Yevmiyesi önceleri 70-80 akçe iken zamanla değişmiştir. Ayrıca yıllık geliri 20.000 akçe olan zeâmet tasarruf ederdi. Bu arada İstanbul'un Fatih ile Vefa semtlerinde kullukları / karakolları olup bunların iltizama verilmesinden de gelirleri vardı. Rumeli'deki koruların idaresi sekbanbaşıya aitti ve korucularını kendisi tayin ederdi. Ocak içinde terfi ederse yeniçeri ağası olur, dış göreve gidecekse genellikle Hayrabolu sancak beyi olarak çıkar, bazan da kapıcıbaşılığa veya yıllık geliri 75.000 akçeyi bulan zeâmetle müteferrikalığa geçerdi. Sekbanbaşı sadrazam konağında toplanan divana katılır, İstanbul'un asayişinin sağlanmasında

yeniçeri ağasına yardım ederdi. Kıyafet olarak başına imâme sarar, dar kollu ve yüksek omuzlu salta denilen kısa bir cepken ve mavi çuhadan şalvar giyer, beline kemer kuşak bağlar, ayağına sarı yemeni geçirir ve kuşağında kamçı taşırdı. Resmî günlerde ayrıca uzun kırmızı bir kaftan giyerdi. Divan-ı Hümâyun toplantısına yeniçeri ağasıyla birlikte gider, törenlerde yeniçeri kâtibinin üst yanında dururdu. Belgelerde "ağa kaymakamı" diye geçen sekbanbaşı yeniçeri ağasının vekili konumunda idi. Dîvân-ı Hümâyun toplantılarından sonra verilen yemeği yeniçeri ağası ile beraber yerdi (Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi, s. 45). Sekbanbaşı, yeniçeri ağasından sonra gelen ikinci yüksek rütbeli zâbit olarak ağanın İstanbul'da bulunmadığı zamanlarda ona vekâlet etmiş ve yeniçeri ağalığına uzunca bir süre sekbanbaşılar getirilmiştir. Bazı kaynaklarda, Yavuz Sultan Selim döneminde sekbanbaşılıktan gelme bir yeniçeri ağasının askeri isyana kışkırtması sebebiyle sekbanbaşıların itibarının zedelendiği ve bu uygulamaya son verildiği, ağalığa uzunca bir süre ağa bölüklerinden veya saray çıkmalarından birinin tayin edildiği belirtilir. III. Murad zamanında sekbanbaşıların itibarı iade edilerek tekrar yeniçeri ağası vekili ve onun yerine aday yapılmışsa da XVII. yüzyıldan itibaren tekrar önemini kaybetmiş, kul kethüdâsı ön plana çıkmıştır. Sekbanbaşının günde 40 çift fodula tahsisatı olup üç yılda bir kendisine bir devir atı verilirdi. Yeniçeri ağasıyla birlikte ocak adına zaman zaman ölen padişahın naaşını kontrol görevi de bulunan sekbanbaşı serdarlıklar ve ocak işlerinden sorumlu tutulur, ocakla ilgili resmî yazılara kendisine mahsus oval bir mühür vururdu. Sekbanbaşılardan değerli devlet adamları yetişmiş ve sadrazamlığa kadar yükselenler olmuştur. Sekbanbaşının altında sekbanlar kethüdâsı, sekbanlar kâtibi, sekbanlar çavuşu gibi yüksek rütbeli zâbitler vardı. Dirlik verilmesi halinde sekbanlar kethüdâsına 20.000 akçelik zeamet tevcih edilirdi. Her bölükte bölükbaşı, odabaşı, vekilharç ve bayraktar gibi küçük rütbeli subaylar bulunurdu. Sekban teşkilâtı 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte kaldırılmıştır.

İhtiyaç duyulduğu zamanlarda eyaletlerde halktan gönüllü olarak toplanan ve kendilerine "yerli kulu" denilen askerlere de sekban adı verilirdi. Mevcudu 50-100 kişi arasında değişen ve "bayrak" ismiyle bölüklere ayrılan sekbanlar sadece istihdamları sırasında ulûfe alırlardı. Genellikle yaya asker olarak XVI. yüzyıl sonlarındaki Osmanlı-Habsburg savaşına götürülmüş, zamanla bu tüfekli gruplar savaş dönüşü maaşsız kaldıklarında

eşkıyalığa başlamış, bir bölümü mahallî güç odaklarının insan gücünü teşkil etmiştir. XVII. yüzyıldan itibaren Celâlî haline gelen bu grubun önemini kaybetmesi üzerine yerine “tüfekli” denilen yeni bir sınıf oluşturulmuştur. Bu dönemden itibaren taşradaki beylerbeyi ve sancak beylerinin maiyetlerine giren bu tip askerlere “saruca-sekban” denilmiş, bunlar bulundukları yerlerde güvenliği sağlamakta kullanılmıştır. Celâlî ve eşkıyalık olaylarının arttığı dönemlerde ihtiyaçtan dolayı kurulan bu saruca-sekban birlikleri de zamanla bilhassa vali ve bey değişiklikleri yüzünden ülke için zararlı hale gelince XVII. yüzyıl sonlarında ilgaları yoluna gidilmiştir. 1808’de Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa

tarafından Nizâm-ı Cedîd ordusunun yerine teşkil edilen yeni ordunun adı da Sekbân-ı Cedîd idi (bk. SEKBÂN-ı CEDÎD). Özellikle yaz mevsiminde ürünlerin korunması amacıyla taşrada kurulan ve görevleri bir nevi koruculuk olan ücretli askerlere “kır sekbanı” denirdi. Muhtemelen “segban”dan gelme “seymen” adı altında Anadolu’nun çeşitli yerlerinde başı bozuk asker veya çiftlik korucusu olan kır sekbanlarının âyanların maiyetinde istihdam edildiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

3 Numaralı Mühimme Defteri (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 42, 43, 149-150; BA, MD, nr. 7, s. 24, 26, 30, 97, 501; BA, D.KRZ, nr. 2/23; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1597, 1634, 1838; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 28, 60, ayrıca bk. tür.yer.; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 242, 243; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 60, 220; II, 477, 483-484; Âlî Mustafa Efendi, Kitâbü’t-Târîh-i Künhü’l-Ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 2006, s. 297, 599, 639; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âid Belgeler, Telhîsler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 22, 42, 47, 114; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Şevki Nezihi Aykut), Ankara 2004, II, 320; III, 859 vd., 1048, 1057; Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 99; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I-II, tür.yer.; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 41,

42, 45, 46, 48, 57; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 115, 145, 149, 152, 247; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 295, 314-315, 567-568, 679, 730-731, 733, 735; Sahaflar Şeyhizâde Es'ad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 206, 216, 580, 616; Hammer (Atâ Bey), II, 262; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 85; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, s. 6; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi, İstanbul 1325, s. 3, 58-59; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 74-75, 76, 79, 94-95; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 162-166, 192-194, 261-262; Mustafa Cezar, Osmanlı Tarihinde Levendler, İstanbul 1965, s. 18-29, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Refik, "Fâtih Devrine Aid Vesikalar", TOEM, VIII-XI/49-62 (1335-37), s. 17; M. Tayyib Gökbilgin, "Sekbân", İA, X, 325-327; Virginia H. Aksan, "Segbān", EI² Suppl. (İng.), s. 713-714.

Abdülkadir Özcan

SEKBÂN-ı CEDÎD

(سكبان جديد)

II. Mahmud dönemi başlarında kurulan düzenli ordu.

Kabakçı İsyanı sırasında saltanatına son verilen III. Selim'i tekrar tahta çıkarmak üzere İstanbul'a gelen ve II. Mahmud tarafından sadrazamlığa getirilen Alemdar Mustafa Paşa tarafından 1808'de teşkil edilmiştir. Kaldırılan Nizâm-ı Cedîd ordusunun yerine kurulan bu tâlimli ordu Segbân / Sekbân-ı Cedîd, Cihâdiye Segbân Askeri, Ecnâd-ı Mürettebe-i Sekbân, Tâlimli Seymen, Tâlimli Sekban gibi adlarla anılır.

Eğitilmiş disiplinli bir ordunun kurulmasının gerekliliği, Kâğıthane'de Sened-i İttifak sebebiyle yapılan toplantıda Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa'nın açış konuşmasında dile getirilmişti (Saint-Denys, II, 201-202; Zinkeisen, VII, 568-569). Yeniçerilerin tepkisini çekmemek için, adı öteden beri bilinen ve Yeniçeri Ocağı'nın önemli birimlerinden olan sekban bölüklerinden oluşturulan ordunun eğitimcisi olarak başına eski Nizâm-ı Cedîd subaylarından aslen Prusyalı bir mühtedi olan Süleyman Ağa getirildi (Saint-Denys, II, 230). Üsküdar Selimiye Kışlası'ndaki askerlere Arnavut Mustafa Ağa, Levent Çiftliği Kışlası'ndakilere Arnavut Bekir Ağa, Ocak ağalığı unvanıyla "reîs-i asker" tayin edildi (Şânîzâde, I, 77). Kurulan ordunun riyaseti, Nizâm-ı Cedîd ordusunun ünlü kumandanlarından olup Selimiye Kışlası civarında oturması istenen Kadı Abdurrahman Paşa'ya verildi. Kaptanıderyâ Râmiz Abdullah Paşa da donanma için sekban kaydı yapacaktı (Cevdet, IX, 8). Ayrıca Nizâm-ı Cedîd binbaşı ve bölükbaşılarından istifade edilecekti. Yaşanan tecrübelerden hareketle, daha saltanatının başında tâlimli asker oluşturulması gibi tehlikeli bir işe girişilmesini tedirginlikle karşıladığı anlaşılan II. Mahmud, bu gelişme karşısında tepki gösterdiyse de Alemdar Mustafa Paşa'nın piyade ve süvari kapıkulu ocak zâbitlerinden mühürlü senetler aldığını belirtmesi üzerine razı olmak zorunda kaldı (Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından, s. 145). 1808 Kasımında yeni ordunun yüzbaşı, sağ ve sol kol ağaları ile binbaşıları tayin edildi. Aslında Nizâm-ı Cedîd askerinin ihyası veya

devamı niteliğindeki (Yayla İmâmı Risâlesi, sy. 3 [1973], s. 252) bu ordunun ilk erleri Rumeli'den İstanbul'a gelen âyanların maiyetinde bulunan kır sekbanları oldu. İstanbul ahalisinden katılımlar bu gibi deneylerin sonunun kötü bitmesinden ötürü başlangıçta ağır gitti. Balkanlar'ın sert tabiatlı gençleri de disiplin içine girmeyi göze alamadıklarından buna pek iltifat etmedi. İlk günlerdeki başvuru azlığı karşısında hıristiyan ahaliden de asker kaydına izin verildiğine dair kaynaklarda yer alan bilgilerin (Saint-Denys, II, 207; Zinkeisen, VII, 570) doğruluğu şüphelidir. Kısa zaman içinde 4000 kişilik bir mevcuda erişilmiş olması asker kaydında bir zorlukla karşılaşılmadığını göstermektedir (Şânîzâde, I, 98; Cevdet, IX, 18). Kadı Abdurrahman Paşa da Tüfekçi olarak adlandırılan, yanında çok sayıda eski Nizâm-ı Cedîd askeriyle gelmişti.

Yeni orduya tahsis edilen Levent ve Üsküdar'daki kışlalar elden geçirildikten sonra sekbanlar buralarda eğitilmeye başlandı (3 Ekim 1808). Beyaz, kırmızı ve yeşil renklerde üniformaları içinde üç bölük halinde düzenlenen (Schlechta-Wssehrd, s. 190) sekbanların kıyafetleri aynı biçimde aba, dizlik, tozluk, şalvar ve mintandan oluşuyordu. Başlarına Nizâm-ı Cedîd erlerinin baratasından farklı şekilde "şubara" denilen dilimli bir serpuş giyecekler ve bunun üzerine İslâmî işaret olarak ahaliyi tatmin etmek üzere şal saracaklardı. Askerler Avrupaî tarzda tüfekli eğitim görecekti. Yeni asker alınması için imparatorluğun her tarafına emirler gönderilerek asker istendi ve gelenlerle kışlalar dolmaya başladı (Şânîzâde, I, 90). Kurulurken nihaî mevcudunun 100 bölük ve üç tümen halinde 160.000, bir başka rivayete göre 200.000 kişiden oluşmasının düşünüldüğü ileri sürülmektedir. Yeni ordunun işlerinin görülmesi ve ulemânın desteğinin sağlanması için Umûr-ı Cihâdiyye Nezâreti adıyla bir teşkilât kuruldu ve başına Alemdar Mustafa Paşa'nın Rusçuk yâranından Behiç Efendi getirildi (14 Ekim 1808). Yeniçerilerin tepkisini çekmemek için Sekbân-ı Cedîd bölükleri geleneksel kapıkulu ocaklarının sekizincisi olarak kabul edildi. Bunlara tuğ, sancak ve davul verilip mevcutlardan ayrı ve müstakil bir ocak olduğu vurgulandı. Sekbanlara daha yüksek maaş bağlanması yeniçerilerin bile yeni ocağa rağbetlerini arttırdı; bu arada pek çok gönüllü sekbanlığa talip oldu. Sekbân-ı Cedîd'in Üsküdar Kışlası'nda yapılan tuğ, alem ve sancak teslimi yeniçeri ileri gelenlerinin

de katılımıyla gösterişli bir törenle gerçekleşti (a.g.e., I, 98).

Kamuoyu dikkate alınarak yeni teşkilâtın masrafları için başka vergiler ihdasından kaçınıldı ve haksız ellerde biriken esâmelerden bu amaçla istifade edilmesi yönüne gidildi. Bu gibilerin ellerindeki maaş cüzdanlarına önce tamamen el konulması ve karşı koyanların idam edilmesi düşünüldüyse de II. Mahmud'un müdahalesiyle bunların kırk gün içinde yarı değeriyle teslim edilmeleri gerektiği ilân edildi (Cevdet, IX, 9). Esâme alım satımından çıkarı olan ocak eskileri, ricâl ve halktan bazı kesimler bu uygulamadan memnun kalmadılarsa da Alemdar'dan çekinmelerinden ötürü buna karşı çıkamadılar. Öte yandan Sekbân-ı Cedîd erlerine tanınan imkânlar yanında sadrazamın yeni orduya teveccühü ve devletin asker olarak sadece sekbanları, topçuları ve kalyoncuları tanıması yeniçerilerin öfke ve kıskançlıklarını çekiyordu. İstanbul kahvehanelerinde dedikodular hızla yayılıyordu. Bu arada Sekban askerlerinin sayısı artıyor, ayrıca Anadolu'da başta Cebbarzâde Süleyman Bey olmak üzere diğer bazı âyanlar tarafından asker yazımı yapılıyordu. Kendi siyasî hesabı içinde başta II. Mahmud olmak üzere gidişatın önceki gibi bir yeniçeri isyanıyla sona erebileceğinden kaygılananlar yeni oluşuma karşı mesafeli davranıyordu. Asker olarak kalmak isteyenlerin yeni kurulan Sekbân-ı Cedîd Ocağı'nda askerlik öğrenmeleri mecburiyeti nihayet bardağı taşıran son damla oldu. Alemdar'ın ıslahat girişimlerinden rahatsızlık duyanların da sürdürdüğü çalışmalar sonucu yeni orduya karşı çıkan yeniçeriler ayaklandı ve harekete geçerek Bâbıâli'yi bastı (16 Kasım 1808). Dağınık ve kumanda birliği içinde olmayan sekbanlar bu baskın esnasında sadrazama yardımda bulunamadılar. Ancak Kabakçı İsyanı'nda olduğu gibi bu defa gelişmelere seyirci kalmadılar ve çarpışmalara iştirak ettiler. Tophane ve Galata'yı elde tutarak Tersane ve donanma ile irtibat halinde oldular. Üsküdar'a ve saraya asker sevkettiler (Krauter, s. 29). Ardından Topkapı Sarayı birinci avlusu içinde ve dışında, Ayasofya, Sultanahmet, Beyazıt ve Süleymaniye semtlerinde Sekbân-ı Cedîd askerleriyle yeniçeriler arasında kanlı sokak çatışmaları meydana geldi. Süleyman Ağa kumandasındaki Sekbanlar gemilerden atılan topların atışı altında kalan Ağa Kapısı'na kadar ilerlediler. Toplam sayıları 4000 kadar olan sekban askerleri yeni ve tâlimleri yetersiz olmasına rağmen direndiler. Alemdar Mustafa Paşa'dan sonra Süleyman Ağa'nın da burada isabet alarak ölmesi başsız kalmalarına yol açtı (a.g.e., s. 30). Gemilerden ateş edilmesi sebebiyle infiale kapılan

halkın da iştirakiyle sayıları 15-16.000 olan yeniçeriler karşısında başarılı olamadılar (Zinkeisen, VII, 571). Bununla birlikte çarpışmalarda cesurca saldırıları ile yeniçerilerin gözünü korkutmayı başardılar. Çarpışmalar sırasında Levent ve Üsküdar kışlaları yakıldı, Selimiye civarındaki matbaa başta olmak üzere Nizâm-ı Cedîd uygulamalarına katkısı bulunan her şey tahrip edildi. Kadı Abdurrahman Paşa'nın konağı dahil olmak üzere diğer kumandan evleri ve iş yerleri, atölyeler yıkıldı, sekbanların ağaları öldürüldü (Cevdet, IX, 31 vd.). Sahipsiz kalan Sekbân-ı Cedîd askerlerinden sağ kalanlar İstanbul dışına kaçıp dağıldı (Câbî Ömer Efendi, I, 309-311). Üç ay kadar süren Sekbân-ı Cedîd denemesinin, Haziran 1826'da son darbeyi vurmak üzere gerekli bütün önlemleri alan ve Eşkinci Ocağı'nı kurarak yeniçerileri son bir defa ayaklanma tuzağına düşürüp ortadan kaldırmayı hedefleyen II. Mahmud için iyi bir örnek teşkil etmiş olduğuna şüphe yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Georg Oğulukyan'ın Ruznamesi: 1806-1810 İsyanları, III. Selim, IV. Mustafa, II. Mahmud ve Alemdar Mustafa Paşa (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1972, s. 36-46; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 203-204, 217, 237-238, 243-244, 264-266, 309-311; Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul 1284, II, 237-238, 240 vd., 251 vd., 256-260; J. de Saint-Denys, Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808, Paris 1819, II, 198 vd., 201-202, 207, 230, 276-281; Şânîzâde, Târih, I, 77, 90, 97-143; Zinkeisen, Geschichte, VII, 564-580; O. F. von Schlechta-Wssehrd, Die Revolutionen in Constantinopel in den Jahren 1807 und 1808, Wien 1882, s. 182-227; Cevdet, Târih, IX, 8-42, 275-277; J. Krauter, Franz Freiherr von Ottenfels: Beitraege zur Politik Metternichs im griechischen Frieheitskaempfe 1822-1832, Salzburg 1913, s. 29-30; Yayla İmâmı Risâlesi (nşr. Fahri Ç. Derin, TED, sy. 3 [1973] içinde), s. 252 vd.; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (haz. Nurettin Türsan - Semiha Türsan), Ankara 1983, s. 78; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 144-145; a.mlf., "Mustafa Paşa",

İA, VIII, 725; K. Arapyan, Rusçuk Âyanı Mustafa Paşa'nın Hayatı ve Kahramanlıkları (trc. Esat Uras), Ankara 1943, s. 15 vd.; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947, V, 93-94, 95, 96, 144-145; Efdaleddin [Tekiner], "Alemdar Mustafa Paşa", TOEM, III/18 (1328/1912), s. 1109; IV/19 (1329/1913), s. 1161-1176; IV/20 (1329/1913), s. 1232-1245; IV/21 (1329/1913), s. 1304-1327.

Abdülkadir Özcan

SEKÎNE

(السكينة)

Allah’ın müminlere bahşettiği sükûnet ve güven anlamında Kur’an terimi.

Sözlükte “sakin olmak, durmak; susmak” mânasındaki sükûn kökünden türeyen sekîne “ağır başlılık, vakar, rahmet, güven, kişiyi teskin eden şey” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “skn” md.). Râgıb el-İsfahânî kelimeye “müminin kalbini teskin eden ve ona güven veren melek, şehvete meyletmekten alıkoyan akıl, korkunun yok olması durumu” anlamlarını vermiştir. Sekîne Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’e, müminlere ve İsrâiloğulları’na atıfla altı âyette geçmektedir. Bunların beşinde Allah’ın Resûl-i Ekrem ile müminlerin üzerine ya da kalplerine huzur indirdiği ve onları -meleklerden oluşan-ordularla ve zaferle desteklediği belirtilmekte (et-Tevbe 9/26, 40; el-Feth 48/4, 18, 26), birinde ise İsrâiloğulları’na ait sandığın içinde kendileri için rablerinden bir sekînenin, ayrıca Mûsâ ve Hârûn hânedanlarından bir kalıntının bulunduğuna işaret edilmektedir (el-Bakara 2/ 248). Sekîne hadislerde yine Hz. Peygamber ve müminlerle bağlantılı olarak yer almaktadır (Buhârî, “Cumʿa”, 18, “Cihâd”, 34; Müslim, “Ẕikir”, 39, “Cihâd”, 125; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 19).

Tefsirlerde yer alan yorumlarda kelimenin “teskin etme ve güven oluşturma” mânasına vurgu yapılmış; kalbe inen sükûnet, gönül rahatlığı, güven duygusu, sabır, vakar, müminlerin sükûn bulmalarını ve iman etmelerini sağlamak ya da imanlarını arttırmak için Allah’tan gelen yardım ve rahmet biçiminde açıklanmıştır. Bilhassa müminlerle bağlantılı âyetler söz konusu olduğunda (et-Tevbe 9/26; el-Feth 48/4) şiddetli üzüntü ve korkudan sonra melekler vasıtasıyla veya başka yollarla kalplerin sükûn ve itminan bulması (Mâtürîdî, VI, 323), din konusunda sebat ve hidayete sevkeden basîret (Taberî, XIII, 88), Rabbin hükmü karşısında kalbin itminana ulaşması, beşerî faaliyetin bütünüyle silinmesi, gaybdan hâsıl olan şeylere itiraz etmeden gönlün rıza göstermesi (Kuşeyrî, II, 19) tarzında izahlar yapılmıştır. Tasavvuf geleneğinde kelimeye yaygın anlamının dışında “ilham, mârifet, yakīn, nur” mânaları atfedilmiştir (Çift, XV/2

[2006], s. 201-205).

Âyetlerde Allah'ın müminler üzerine sekînesini indirmesi bazan genel bağlamda kullanılmış (et-Tevbe 9/26), inkârcıların kalplerine

yerleştirdikleri Câhiliye taassubuna karşılık Allah'ın peygamber ve müminlerin kalplerine sekînesini indirerek onların takvâya yönelmelerini sağladığı ifade edilmiştir (el-Feth 48/26). Bununla müminlerin kuvvetlenip kalplerinde irade ve cesaretin hâsıl olması, müşriklerin ise korku ile güçsüzleşmesi kastedilmiştir (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, IV, 101; ayrıca bk. HAMİYET). Bazan da bu kavramla Resûl-i Ekrem'in Ebû Bekir ile birlikte kendisini öldürmek isteyen müşriklerden uzaklaşarak Mekke dışındaki bir mağaraya sığınmasına (et-Tevbe 9/40), Mekke'ye girmeleri engellenen Hz. Peygamber'le ashabının Hudeybiye'de Kureyş'e karşı savaşmamak üzere biat etmeleri ve barış antlaşması yapmalarına, ayrıca Hayber'in müminler tarafından fethine (el-Feth 48/18) atıf yapılmıştır. İlk örnekte sekînenin kime râci olduğu konusunda tefsirlerde farklı görüşler mevcuttur. Bir görüş, Resûl-i Ekrem'in Allah'tan başkasından korkmayacağı ve Allah'ın kendisine daima yardımcı olduğunu bildiği, dolayısıyla sekînenin Hz. Peygamber'in yanından hiç eksik olmadığı gerçeğinden hareketle âyette geçen sekînenin Ebû Bekir'in üzerine indiği ve bu şekilde onun kalbinin Resûlullah'la ilgili korku ve üzüntüden huzur ve sükûn bulduğu yönündedir. Sekînenin Hz. Peygamber'in üzerine indiğini kabul edenlere göre ise bundan maksat, peşlerindeki müşriklerin görmediği bir orduyla veya çeşitli hüccetler ve burhanlarla Resûlullah'ın desteklenerek sekînenin yenilenmesidir (Mâtürîdî, VI, 364; Fahreddin er-Râzî, XVI, 65-66; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, II, 373).

İsrâiloğulları ile bağlantılı kullanılan sekîne konusunda ise (el-Bakara 2/248) farklı açıklamalara yer verilmiştir. İlgili âyete göre Allah, peygamberi (Şimuel) aracılığı ile İsrâiloğulları'na kendilerine kral seçtiği Tâlût'un hükümranlığının delili olarak düşmanın eline geçen kutsal sandığın kendilerine geri geleceğini müjdelemiştir. Bu sandık bir rivayete göre Allah tarafından Hz. Âdem'e indirilmiş, daha sonra Hz. Ya'kūb'a ve İsrâiloğulları'na ulaşmıştır; diğer bir rivayete göre ise Hz. Mûsâ ile yapılan ahidden itibaren İsrâiloğulları'nın sahip olduğu bir sandıktır. İsrâiloğulları savaşa gidecekleri zaman din adamları bu sandığı önden taşır, kendileri de

arkadan takip ederdi; sandık yanlarında olduğunda daima düşmanlarına galip gelirlerdi. Ancak Allah, emirlerine isyan edip peygamberlerine karşı gelmeleri üzerine birçok defa sandığın düşmanın eline geçmesine izin vermiş, fakat her defasında tekrar İsrâiloğulları'na döndürmüş, son defada ise sandık bir daha geri döndürülmemiştir. Buna göre âyette İsrâiloğulları'nın Amâlika kavmine yenilip sandığın Câlût ile (Golyat) adamları tarafından ele geçirilmesine atıf yapılmaktadır. Sandığı bir müddet yanlarında tutan kavim başlarına çeşitli belâların gelmesi üzerine sandığın kendilerine uğursuzluk getirdiğini anlamış, onu iki öküzün sırtına yükleyip İsrâiloğulları'na geri göndermiştir. Bir görüşe göre bu, Tâlût'un (Saul) kral seçilmesinden önce vuku bulmuş bir hadise olup sandığın geri dönmesi İsrâiloğulları'nın, düşmanlarıyla savaşırken kendilerine önderlik yapması için peygamberlerinden bir kral isteyip daha sonra Tâlût'un hükümdarlığına muhalefet etmeleri ve bu konuda delil istemeleri üzerine Şimuel peygamberin beyanının teyidi olmaktadır: "Allah sizin üzerinize onu seçti, ilimde ve bedende ona üstünlük verdi. Allah mülkünü dilediğine verir" (el-Bakara 2/247; krş. I. Samuel, 8-10; bk. Taberî, II, 607-608; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, II, 247).

Âyette sandığın içinde olduğu belirtilen sekîneye dair çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Bunu mânevî anlamıyla rabbin rahmeti, İsrâiloğulları için vakar, sükûnet ve gönül rahatlığı yahut Allah'ın Hz. Mûsâ'ya, Hârûn'a ve sonra gelen peygamberlere indirdiği kitaplardan müjdeler şeklinde anlayanlar olduğu gibi insana benzer bir sûreti bulunan bir çeşit rüzgâr, zebercet veya yakuttan yapılmış, kedi başı gibi başı, iki kanadı, kuyruğu ve parıltılı gözleri olan ve ses çıkaran bir yaratık; Allah tarafından gönderilmiş, İsrâiloğulları'nın bir şey hakkında ihtilâfa düşmesi halinde konuşan ve onlara istedikleri bilgiyi veren bir ruh ya da cennetten gelen, içinde peygamberlerin kalplerinin yıkandığı altından bir tas şeklinde açıklayanlar da olmuştur. Bu şekilde Allah, Tâlût'a ve ordusuna yardım etmiş ve onlardan düşman korkusunu gidermiştir (Taberî, II, 612-613; Mâtürîdî, II, 141-142; Fahreddin er-Râzî, VI, 178; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, II, 249).

Kurtubî, "Bir kişi Kehf sûresini okuyordu, yanında da iki uzun iple bağlı olan atı duruyordu. Bu sırada etrafını bir bulut kapladı ve bulut ona yaklaşmaya başladı. At bu durumdan ürktü. Sabah olunca o kişi

Resûlullah’a gidip olayı anlattı. Hz. Peygamber de, ‘Bu sekîne idi, Kur’an için inmişti’ dedi” şeklindeki hadisi (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 11; Müslim, “Müsâfirîn”, 240) delil göstererek sekînenin bir ruh olduğu veya ruhu olan bir yaratığa işaret ettiği görüşü üzerinde durmuştur. Kurtubî’ye göre Allah, sandığı İsrâiloğulları’nın kalplerinin Tâlût’un hükümdarlığı konusundaki ihtilâftan sükûn bulması için bir vesile kılmıştır. Taberî’ye göre ise bu konudaki görüşlerin en isabetlisi, sekîne ile İsrâiloğulları’nın bildikleri ve kendisini görünce sükûnete kavuştukları bir kısım alâmetlerin kastedildiğidir; bu şeyin rüzgâr, hayvan olması veya insan sûretine sahip bulunması mümkün olup önemli olan ortaya çıktığında İsrâiloğulları’na güven vermesi, onları mutmain kılmasıdır. Benzer şekilde Mâtürîdî tarafından benimsenen görüş de sandığın bulunduğu yerde İsrâiloğulları’nın güven duyup sükûna ermelerini sağlayan bir şeyin mevcut olduğu bilgisi dışında sekînenin mahiyeti hususunda kesin bir bilginin olmadığı yönündedir.

Sandığın içinde bulunduğu belirtilen kalıntılar hususunda da bunun Hz. Mûsâ ve Hârûn’un asâları, elbiseleri veya çarıkları, Mûsâ’ya verilen levhaların bir kısmı, çölde İsrâiloğulları’na indirilen yiyecekten (men) bir parça, ilim ve Tevrat ya da Allah yolunda cihad olduğu şeklinde farklı açıklamalar yapılmıştır (Taberî, II, 614-615; Fahreddin er-Râzî, VI, 178). Taberî’nin görüşü, âyette adı geçen kalıntı ile zikredilenlerin tamamının veya bir kısmının kastedilmiş olabileceği, bu konuda kesin bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı yönündedir. Elmalılı Muhammed Hamdi ise, “Peygamberler ne bir altın ne bir gümüş miras bırakmıştır; ancak ilim miras bırakmıştır” hadisinden hareketle (Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 1, 3641; Tirmizî, “ʿİlim”, 19) âyette geçen peygamberlerden kalma bakıyyenin ilim ve din olduğunu, dolayısıyla sandığın kendisinin muhtevasıyla birlikte bir sekîne oluşturduğunu ileri sürmüştür (Hak Dini, II, 833). İlgili âyetlerdeki sekîne kavramı muhteva açısından aynı hakikate işaret etmekle birlikte sûfî müfessir Kuşeyrî, İsrâiloğulları’na bahşedilen sekîne ile Muhammed ümmetine bahşedilen sekîne arasındaki farka ve ikincisinin lehine olan üstünlüğe dikkat çekmiştir. Buna göre İsrâiloğulları’nın sekînesi düşmanla kendi aralarında el değiştirip duran bir sandığa konmuşken Muhammed ümmetininki asla düşmanın ele geçiremeyeceği, hiçbir yaratılmışın otoritesinin işlemediği, sadece Cenâb-ı Hakk’ın tasarrufu altında bulunan bir yere, yani kalplerine yerleştirilmiştir (Kuşeyrî, I, 192).

Sekînenin İbrânîce'deki karşılığı şekinadır ve bazı şarkiyatçılara göre sekînenin de aslını bu kelime oluşturmaktadır (Goldziher, XXVI [1983], s. 143). Tanrı'nın

yeryüzündeki tezahürünü ya da mevcudiyetini ifade eden kelime "yerleşmek, oturmak" mânasındaki "şkn" kökünden gelmektedir (Koehler - Baumgartner, IV, 1496). Fiil biçimi dışında Eski Ahid'de yer almayan şekina, Talmud ve Midraş literatüründe antropomorfik ifadelerin geçtiği Eski Ahid pasajlarına atıfla Tanrı kelimesi karşılığında kullanılmıştır. Bunların başında Tanrı'nın (bazan da isminin) toplanma çadırında, İsrâiloğulları'nın arasında, Kudüs'te, mâbedde ve Sînâ'da oturduğunu ifade eden pasajlar gelmektedir (Çıkış, 25/8; Sayılar, 5/ 3; Tesniye, 12/11; I. Krallar, 6/13; İşaya, 8/ 18; Hezekiel, 43/7, 9; Zekarya, 8/3). Talmud'da Tanrı'nın yüzünü, şanını ve kutsallığını belirtmek için şekina kelimesi kullanılmış, Eski Ahid'in Ârâmîce tercümeleri olan Targumlar'da ise bu kavramlar memra (kelime = logos) veya yekara (şan) ile karşılanmıştır. Talmud, şekinanın tahtının göklerde olduğunu ifade etmekle birlikte yeryüzünün çeşitli bölgelerine (Aden Bahçesi, Bâbil, Sodom, Mısır, Kızıldeniz, vb.) bazan bir bulut görünümünde indiğinden, Hz. Mûsâ'nın müşahede ettiği yanan çalılıkta (Tesniye, 33/16; Exodus Rabbah, 2) ve İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkarken yanlarına aldıkları iki sandıktan birinde mevcut olduğundan ve Nûh oğulları içinde sadece Sâm'ın çadırları (Sâm soyu) üzerinde tecelli ettiğinden bahsetmektedir (Sotah, 13a; Yoma, 10a, krş. Tekvîn, 9/27). Özellikle Ken'ân toprakları (Siyon) ve sadece İsrâil kavmi, bilhassa kohenler şekinayı taşıyabilecek kutsallıkta kabul edilmiş, mâbedin şekina için yapıldığı ve şekinanın mâbedin en kutsal bölümünde bulunduğu belirtilmiştir (Shabbath, 22b). İsrâil kavmi sürgünde iken onlarla birlikte sürgüne giden ve onlarla birlikte kurtuluşu bekleyen şekinanın ikinci mâbedde mevcut olmadığına ve dünyanın sonunda tekrar yeryüzüne ineceğine inanılmıştır. İnsanlara ışık ve ses biçiminde görünen şekinanın kanatlarından da sıkça bahsedilmiş, bazan güvercin şeklinde (kutsal ruh) tasvir edilmiştir (Sotah, 9b; Shabbath, 31a; krş. Matta, 3/16; Luka, 2/9; Yuhanna, 1/32). Peygamberlerle konuştuğu belirtilen şekinanın koruyucu özelliğine de atıf yapılmıştır (Shabbath, 12b).

Gerek Targumlar'da gerekse Talmud'da genellikle Tanrı ile özdeş

kullanıma sahipken Ortaçağ yahudi âlimleri şekinayı Tanrı'dan ayrı ve müstakil bir varlık şeklinde algılamışlardır. Bu yahudi âlimleri, sonsuz ve ihata edilemeyen aşkın Tanrı kavramı ile yaratma ve vahiyde bulunma sıfatlarını uzlaştırmak için logos kavramına benzer şekilde Tanrı ile dünya arasında aracı olarak yaratıldığını düşündükleri Tanrı'nın nur biçimindeki şanından bahsetmişlerdir. Şekina diye isimlendirilen ve aynı zamanda kutsal ruhla özdeş kabul edilen bu nur yaratılmışların ilki olmakta, vahiy ve peygamberlerle konuşma bu nur aracılığı ile gerçekleşmektedir. Tanrı'nın Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları tarafından görüldüğünü ifade eden Eski Ahid pasajlarında da söz konusu şey Tanrı'nın nuru yani şekinadır. Bu nuru Tanrı'nın müstakil bir şekilde tezahür eden özü şeklinde tasvir edenler de olmuştur. Yahudi mistik geleneğinde ilâhlığın dişi unsuru ve yarı bağımsız bir varlık olarak algılanan şekina yaratılıştaki aşamaların (sefirot) sonuncusu, yani madde âlemine en yakın sefira ve insan ruhunun kaynağı olarak görülmüştür.

Kur'an'da işaret edildiği üzere İsrâiloğulları'nın sahip olduğu sandık ve sekîne bağlantısı açısından önemli bir husus da Eski Ahid'de bahsi geçen kutsal sandık ya da ahid sandığıdır. Allah'ın emriyle Hz. Mûsâ tarafından yaptırıldığı ve içine on emrin yazılı olduğu iki taş levhanın konulduğu belirtilen bu sandık, İsrâiloğulları tarafından Tanrı'nın mevcudiyetinin ve yardımının görünür işareti kabul edilmiş ve toplanma çadırının en kutsal bölümünde muhafaza edilmiştir (Çıkış, 26/31-34; Tevrat nüshası, içinde menden bir parça bulunan kap ve Hârûn'un asâsının sandığın yanına konmasıyla ilgili olarak bk. Tesniye, 31/24-26; Çıkış, 16/32-34; Sayılar, 17/10). İsrâiloğulları'nın Sînâ'dan Ken'ân topraklarına yolculukları sırasında kohenlerin taşıdığı sandığın kendilerini mûcizevî biçimde her türlü tehlikeden koruduğu nakledilmiştir (Yeşu, 3/14-17). Savaşta kavme eşlik eden, sandığa görevli din adamları dışında kimsenin dokunmasına ya da yaklaşmasına izin verilmemiştir (Hâkimler, 20/27; I. Samuel, 6/19). Gerek Tevrat'ta gerekse Rabbânî kaynaklarda sandığın içinde Tanrı'nın şanının ve yüce isminin bulunduğu belirtilmiştir (Çıkış, 40/34-35; Numbers Rabbah, 4/20). İslâm kaynaklarında yer alan, Şimuel peygamber zamanında sandığın Filistîler'in eline geçmesi hadisesi de Eski Ahid'deki bilgilere dayanmaktadır (I. Samuel, 4-6). Süleyman Mâbedi'nin inşasından sonra kohenler tarafından mâbedin en kutsal bölümüne yerleştirilen (I. Krallar, 8/1-11) ve bu esnada Tanrı'nın şanının mâbedi kapladığı belirtilen sandıktan

Mezmurlar’da da (78/61) “Tanrı’nın gücü ve şanı” diye bahsedilmiştir. Bâbil sürgününden (m.ö. 586) sonra âkıbeti bilinmeyen sandıkla ilgili olarak Peygamber Yeremya, gelecekte İsrâiloğulları’nın tamamen doğru yola döneceği ve artık sandığın yardımına ihtiyaç duymayacakları kehanetinde bulunmuştur (Yeremya, 3/16; krş. Hezekiel, 10/18-19). Hıristiyan inancında gerek kutsal sandık gerekse şekina Îsâ Mesîh’le özdeşleştirilmiştir (Yuhanna, 1/14, ayrıca bk. AHİD SANDIĞI).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “skn” md.; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, II, 606-616; VI, 104, 137; XIII, 88; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, II, 141-142; VI (nşr. Ertuğrul Boynukalın), İstanbul 2006, s. 323, 364; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, Kahire 1324, s. 163-168; Kuşeyrî, Leṭâʾifü’l-işârât, Kahire 1981, I, 192; II, 19; III, 419, 426-427; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1418/ 1998, I, 289; II, 252, 264; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VI, 177-178; XVI, 65-66; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ (nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî), Riyad 1423/2003, II, 247-250; IV, 101; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, I, 309; II, 358, 373; Elmalılı, Hak Dini, II, 832-833; IV, 2495, 2547; S. Gaon, The Book of Beliefs and Opinions, New Haven-London 1976, s. 121, 126-127, 130, 177; G. G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1995, s. 229-233; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (ed. M. E. J. Richardson), Leiden 1996, IV, 1496-1497; I. Goldziher, “Müslümanlarda Sekîne Kavramı” (trc. Mehmet S. Hatipoğlu), AÜİFD, XXVI (1983), s. 143-153; Salih Çift, “Tasavvufta Sekîne Kavramı”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XV/2, Bursa 2006, s. 197-210; M. Jastrow Jr. v.dğr., “The Ark of the Covenant”, JE, II, 103-107; K. Kohler - L. Blau, “Shekinah”, a.e., XII, 258-260; B. Joel, “Sekîne”, İA, X, 327-328; T. Fahd, “Sakīna”, EI² (İng.), VIII, 888-889.

Salime Leyla Gürkan

TASAVVUF.

Tasavvuf literatüründe “mânevî feyzin gelişi esnasında kalbin yaşadığı tatmin hali ve gönül huzuru” anlamında geçen sekîne kelimesi namazla ilgili bir hadiste (Buhârî, “Cumʿa”, 18) “sükûnet ve vakar” mânasında kullanılırken bir başkasında (Müsned, I, 106) özellikle mutasavvıfların yorumlarına zemin hazırlayacak tarzda yer almaktadır. Sûfîler tarafından genellikle mârifet ve ilham bağlamında yorumlanan sekîne kavramını ilk dönemde geniş biçimde ele alanların başında Hakîm et-Tirmizî gelir. Ona göre vahyin gelişi esnasında Cebrâil’in rolü ne ise ilhamda da sekînenin rolü odur. Peygamberler vahye rüya ve ilhamla hazırlandıklarından sekîne bir bakıma nübüvvetin mukaddimesi durumundadır. Sekîne hem geliş aşamasında ilhama eşlik etmekte hem de gelen ilhamı kalpte karşılama vazifesi görmektedir. Gelen bilgiden dolayı kalpte oluşabilecek şüphe ve tereddüdü

ortadan kaldırıp kalbi teskin ettiği için ona sekîne denmiştir (Ḫatmü’l-evliyâʾ, s. 335, 346-349).

Hakîm et-Tirmizî’nin bu konudaki yorumlarını daha ileriye götüren Hâce Abdullah-ı Herevî âyetlerde geçen sekînenin yerine göre üç farklı anlam ihtiva ettiğini söyler. Birincisi İsrâiloğulları’na tâbut içerisinde verilmiş olan sekînedir. Bu onların peygamberleri için bir mûcize, melikleri için keramet ve iki ordu karşı karşıya geldiğinde düşmanın kalbine korku salan bir yardım işaretidir. İkinci tür sekîne ilham sahiplerinin (muhaddes) lisanı üzere konuşandır ki bu Allah’ın latifelerindendir. Allah nebînin kalbine vahyi ulaştırdığı gibi bununla da muhaddesin diline hikmet ulaştırır. Sekînenin üçüncü türü nebînin ve müminlerin kalbine indirilendir. Bu nur, kuvvet ve ruhu bir araya toplayan bir şeydir. Korkan ona yaslanır, hüzünlü ve gamlı onunla teselli bulur; âsi, arsız ve kibirli onunla alçak gönüllü olur (Menâzilü’s-sâʾirîn, s. 67-68).

Daha sonraki sûfîler sekîneyi çoğunlukla dışarıdan kalbe gelen bilgi şeklinde ele almışlardır. Bu doğrultuda Kuşeyrî, Ebû Ali ed-Dekkāk’a dayanarak mârifetin kalpte sekînenin meydana gelmesini gerektirdiğini söylemektedir. Nitekim ilim de sükûnu icap ettirdiğinden mârifeti artanın sekînesi de artar (Risâle, s. 489). Necmeddîn-i Kübrâ ise sekîneyi “havâtır-ı

melek” olarak izah etmektedir (Tasavvufî Hayat, s. 84). İbnü’l-Arabî’ye göre de sekînenin yeri kalptir ve o ilâhî nefhaların ilkidir (el-Cevâbü’l-müstaḳīm, s. 181).

İbn Kayyim el-Cevziyye sekîne ile konuşan kişinin dile getirdiği şeylerin bir düşünce sonucu olmadığını, sözü söyleyenin de onu dinleyenin de bir şaşkınlık yaşadığını, hatta bu kişinin bazan sözünü bitirdikten sonra ne söylediğini bile hatırlamadığını söyler (Medâricü’s-sâlikîn, II, 393); ancak ona göre bu gelişigüzel bir konuşma değildir. Zira sekîne haddini bilmezliği önler; dolayısıyla Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfîlerden nakledilen şathiyye türü sözlerin söylenmesine engel olur. Şatahâtın sebebi sekînenin bulunmayışıdır. Sekîne kalbe yerleşince şathiyyeye ve ona götüren sebeplere yer kalmaz (a.g.e., II, 400). İsmâil Ankaravî sekîneyi, sâlikin kalbinde bulunan ve onun korku ve endişelerini yenmesini sağlayan bir nur olarak açıklamış, bunun bâtına da zâhire de aksettiğini belirttikten sonra bu nura sahip olan kişiden şathiyye sâdır olamayacağını söylemiştir (Minhacu’l-fukara, s. 296-297).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Sekîne” md.; Müsned, I, 106; Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü’l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 335, 346-349, 374, 390; Herevî, Menâzilü’s-sâʾirîn, Kahire 1962, s. 67-68; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 489; Necmeddîn-i Kübrâ, Tasavvufî Hayat (trc. Mustafa Kara), İstanbul 1980, s. 84; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Cevâbü’l-müstaḳīm (Hakîm et-Tirmizî, H̱atmü’l-evliyâʾ içinde), s. 181; a.mlf., el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Beyrut 1424/2004, III, 71-72; a.mlf., Iṣṭılâḥu’ṣ-ṣûfiyye (Resâʾilü İbni’l-ʿArabî içinde), Haydarâbâd 1948, s. 13; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VII, 229-230; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü’s-sâlikîn: Kur’anî Tasavvufun Esasları (trc. Ali Ataç v.dğr.), İstanbul 1990, II, 393-400; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, İstanbul 1984, I, 333-334; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhacu’l-fukara (haz. Saadettin Ekici), İstanbul 1996, s. 296-297; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXVI, 116-117; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991, s. 418-419; I. Goldziher,

“Müslümanlarda Sekîne Kavramı” (trc. Mehmet S. Hatiboğlu), AÜİFD, XXVI (1983), s. 143-153; Salih Çift, “Tasavvufta Sekîne Kavramı”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XV/2 (2006), s. 197-210.

Salih Çift

SEKKÂKÎ

(سگاکی)

Çağatay edebiyatında XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk yarısında yaşamış, klasik devrin başlangıç döneminin ilk önemli şairi

(bk. ÇAĞATAY EDEBİYATI).

SEKKÂKÎ, Ebû Ya‘kūb

(أبو يعقوب السكّاكي)

Ebû Ya‘kūb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229)

Arap belâgatında çığır açmış dil bilimi âlimi.

554 veya 555 (1159 veya 1160) yılında Hârizm’de doğdu. Hayatının ilk döneminde metal oyma ve işleme sanatıyla meşgul olduğundan “Sekkâkî” nisbesiyle anılmıştır. Ayrıca kendisinin veya atalarından birinin saban demiri imali, demirden para kalıpları ve kilit yapımı gibi zanaatları icra etmesi sebebiyle bu nisbeyi aldığı ileri sürülmüştür (Hansârî, VIII, 220). Sekkâkî’nin bir Türk ailesine mensup olarak Hârizm’de doğması ve Hârizm halkından olması dolayısıyla Nîşâbur, Irak yahut Yemen’de bir yer olan Sekkâke’ye nisbeti uzak bir ihtimal kabul edilmiştir.

Çağdaşı Yâkūt el-Hamevî’nin, Sekkâkî’nin başta kelâm ile fıkıh olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, meânî, beyan, aruz ve şiir gibi çeşitli ilimlerde uzman, kervanların namını yaydığı asrın üstünlerinden biri olduğunu söylemesi (Muʿcemü’l-üdebâʾ, XX, 59) onun çağında şöhreti her tarafa yayılmış bir âlim kabul edildiğini gösterse de Moğol istilâsının karışık dönemlerinde yaşamış olması hayatının karanlıkta kalması, hikâye ve efsane kabilinden bazı anekdotların biyografisinde yer alması neticesini doğurmuş olmalıdır. Otuz yaşlarında iken ağırlığı çok az olan (1 kırat) kilitli bir hokka yaparak hediye etmek üzere zamanın hükümdarının (muhtemelen Hârizmşah Sultanı Alâeddin Tekiş) huzuruna çıktığı sırada âlimlere daha fazla itibar edildiğini görerek âlim olmaya karar verdi. Bu anekdot, Sekkâkî’den iki asır önce yaşamış olan Şâfiî fakihi Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl (kilitçi) el-Mervezî’nin biyografisinde de yer almaktadır. Hocaları arasında hepsi de Hanefî mezhebine mensup Sedîdüddin el-Hayyâtî, Mahmûd b. Ubeydullah el-Hârisî ve Muhammed b. Abdülkerîm et-Türkistânî’nin adları geçmektedir. Dil ilimlerinde kendisinden faydalandığı ve saygıyla söz ettiği Hâtimî’nin nisbesi dışında kimliğine dair bilgi yoktur.

Kelâm ve özellikle Mu‘tezile kelâmı, felsefe, dil felsefesi, mantık, fıkıh ve usulü, Arap dili, belâgat, edebiyat ve şiir alanlarında uzman olan Sekkâkî’den Ḳunyetü’l-münye adlı Hanefî fıkıh kitabının yazarı Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî kelâm öğrendi. Usulde Mu‘tezilî, fürû‘da Hanefî olan Sekkâkî’nin kendisi gibi Türk, Hanefî ve Mu‘tezilî olan Zemahşerî ile irtibatında Sedîdüddin el-Hayyâtî aracılık yaptı. Sekkâkî’nin sihir, tılsım, astroloji, yıldıznâme, cin teshiri ilmi, gezegenleri çağırma, simya, gök cisimleriyle arzın hassaları ilmi gibi esrarlı ilimlerde (ilm-i ledün) şöhret sahibi olduğu kaydedilir. Hârizm, Mâverâünnehir, Belh, Bedahşan, Kâşgar ve civarına hâkim olan Cengiz Han’ın oğlu Çağatay Han, Sekkâkî’yi özellikle bu alandaki şöhretini duyarak sarayına nedim ve danışman olarak aldı. Onun Çağatay Han ile olan münasebetleri bazı kaynaklarda anekdot niteliğinde anlatılır. Başta Vezir Kutbüddin Habeş Amîd olmak üzere saray ve devlet erkânının Sekkâkî’nin Çağatay Han katındaki itibarını kıskanmaları yüzünden ortaya çıkan mücadeleler neticesinde hapse atıldı; burada üç yıl kaldıktan sonra Receb 626’da (Haziran 1229) vefat etti (Handmîr, III, 80-81; Leknevî, s. 231-232; Hânsârî, VIII, 220-222; Tebrîzî, III, 42).

Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm adlı eseriyle Arap belâgatında yeni bir çığır açmış ve dönüm noktasını belirlemiştir. Aslında sarf,

nahiv ve belâgat (meânî, beyan) olmak üzere üç bölümden meydana gelen eserde “edep ilimleri” adını verdiği ve birbiriyle bağlantılı gördüğü on iki ilimden söz etmiştir. Yâkūt el-Hamevî’nin de Miftâḥu’l-ʿulûm’da tesbit ettiği bu ilimler sonraki âlimler ve edipler arasında alet ilimleri diye tanınmıştır. Bunlar sarf, iştikak, nahiv, istidlâl (mantık), had (mantık), meânî, beyan, bedî‘, aruz, kafiye, nazım ve nesir olup Kur’an’ın anlaşılmasında ve diğer ilimlere ait meselelerin çözümünde anahtar vazifesi gördüğü için Sekkâkî eserine bu adı vermiştir. Onun asıl şöhreti Miftâḥu’l-ʿulûm’un belâgata dair üçüncü bölümünden kaynaklanmaktadır. Daha önce edebî zevke ve duyguya dayalı bir sanat olarak kabul edilen belâgata ilk defa Sekkâkî kelâm, felsefe ve mantığın akılcı yöntemini ve bilimsel üslûbu uygulayarak onu ilmî bir disiplin haline getirmiştir. Artık belâgat zevkten çok mantıkî tanım ve taksimlerin egemen olduğu bir ilim özelliği kazanmıştır. Aynı zamanda bu, belâgatı edebî tenkide dönüştürme eylemi

olarak da algılanmıştır. Sekkâkî'yi buna sevkeden âmil, belâgatı sırf tadılan ancak anlatılamayan bir şey olmaktan çıkarıp başkalarına da anlatılabilir bir ilim olarak görmesidir. Bunun da yolu belâgat konularının mantıkî tanım ve taksimlerle belirli kurallara dayandırılmasıdır. Uzakdoğu'da, Fars ve Turan toprakları kültür mirasında felsefe ve akılcı yöntemin (rasyonalizm) hâkimiyeti kadîmdir. Özellikle bunun VI ve VII. (XII ve XIII.) yüzyıllarda revaçta olması sonucunda Sekkâkî'nin bundan etkilenerek eserini telif etmesi ve bu suretle çağının ihtiyacına cevap vermesi tabii görülmelidir. Sekkâkî belâgatı ilmîleştirirken onda zevk ve hissin otoritesini inkâr etmemiş, yer yer zevk melekesi kazanılmadan ortaya konan tanım, taksim ve kuralların beklenen faydayı sağlamayacağını ifade etmiştir. Olaya bu açıdan bakıldığında bazı çağdaş Arap yazarların, "Sekkâkî Arap belâgatını mantıkî tanım ve taksimlerle kuru ve cansız kaideler yığını halinde dondurmuştur" şeklindeki eleştirilerinin bir iddiadan ibaret olduğu ortaya çıkar. Nitekim İbn Haldûn, tedrîcî şekilde tekâmül eden belâgat konu ve meselelerini Sekkâkî'nin ayıklamalar yapmak, bölümlerini belirleyip sıraya koymak suretiyle ince ve kapsamlı bir özet ortaya koymasını Arap belâgatının tarihinde tekâmülün bir sonucu ve gereği olarak görmektedir (Muḳaddime, s. 552).

Belâgatta Sekkâkî'nin temel kaynakları Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Delâʾilü'l-iʿcâz'ı ile Esrârü'l-belâġa'sıdır. Delâʾilü'l-iʿcâz'daki konu ve meseleleri zevke dayalı edebî yorum ve analizleri atarak özetlemek, başkalarına ve kendine ait bazı görüşler eklemek, bunları uygun bölümlere ve dizime tâbi tutmak suretiyle meânî ilmini telif etmiştir. Abdülkāhir'in söz dizimindeki (nahiv) bağlama göre yapılan değişikliklerin anlam nüanslarını (semantik) ele aldığı ve buna "nazım nazariyesi" (meâni'n-nahv) adını verdiği tabirden esinlenerek meânî ilmi adını icat etmiştir. Esrârü'l-belâġa'da yer alan mesele ve konuları da aynı yöntemle özetleyip beyan ilmini telif etmiştir. Sekkâkî asıl belâgat ilimlerini meânî, beyan ve muhassinât olarak kabul etmekte Abdülkāhir ve Zemahşerî'ye uymuştur. Muhassinât adını verdiği bedî' ilmini aslî değil ârızî bir güzellik unsuru şeklinde belâgatın tamamlayıcısı diye görmesi eleştirilmiştir. Üç belâgat disiplini Sekkâkî ile nihaî şeklini almış, bedî' ilmi İbnü'n-Nâzım'ın el-Miṣbâḥ fi'ḫtiṣâri'l-Miftâḥ'ı ve Hatîb el-Kazvînî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ı ile ilmü'l-bedî' adını almış ve bağımsız aslî bir belâgat disiplini olarak belâgattaki değişmez yerine oturmuştur. Aslında bu üç disiplinin hepsi de

söz sanatı ve güzelliği olduğu için bağımsız ve kesin hatlarla birbirinden ayrılması eleştirilerden uzak kalmamıştır.

Sekkâkî'nin ikinci derecede kaynağı, Abdülkāhir'in söz konusu iki eserinin muhtevasını tefsirinde baştan sona uygulayan Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ıdır. Bunun yanında Fahreddin er-Râzî'nin, yine Abdülkāhir'in iki kitabının ihtisarı ile Reşîdüddin el-Vatvât'ın Ḥadâʾiḳu's-siḥr fî deḳāʾiḳi'ş-şiʿr adlı eserinden bedîʻ ilmi türlerinin aktarılmasıyla meydana gelen Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz'ını da zikretmek gerekir. Sekkâkî, eserinde yer verdiği yirmi yedi bedîî türde Râzî'nin ve dolaylı olarak Vatvât'ın eserinden yararlanmıştır. Aslında Abdülkāhir'in anılan eserlerini kelâmî ve felsefî yöntemle ihtisar etmede Râzî'nin başlattığı eylemi Sekkâkî mantıkî tanım, taksim ve tertiplerle tamamlamış olmaktadır. Râzî'nin ihtisarı daha dağınık, uzun ve karışık iken Sekkâkî'nin telhisi daha dakik, daha öz ve kapsamlıdır. Sekkâkî ayrıca İbn Kuteybe, İbn Vehb el-Kâtib, Rummânî, İbn Fâris ve Mutarrizî'nin eserlerinden istifade etmiştir.

Yakın zamanlara kadar bilgi sosyolojisinin öncüsü olarak İbn Haldûn bilinirken ilk defa 1945 yılında yayımladığı bir makale ile ("As-Sakkâkî on Milieu and Thought", Journal of the American Oriental Society, LXV) Avusturyalı şarkiyatçı Gustav Edmund von Grunebaum, bu öncülüğün İbn Haldûn'dan yaklaşık iki asır önce yaşamış bulunan Sekkâkî'ye ait olduğunu söylemiştir. Sekkâkî bu konudaki özgün düşüncelerini kitabının meânî ilmi bölümünde, "Onlar bakmazlar mı deveye nasıl yaratılmış, bakmazlar mı göğe nasıl yükseltilmiş, bakmazlar mı dağlara nasıl dikilmiş, bakmazlar mı yere nasıl yayılmış?" meâlindeki âyeti (el-Gāşiye 88/17-20) oluşturan unsurlar arasındaki ilişkinin semantik analizini yaparken ortaya koymuştur. Kur'an'ın ilk muhatapları olan bedevîlerin her türlü ihtiyaçlarını karşılayan deve, develeri, davarları ve kendileri için daima yağmur bekledikleri gök, yeşil ve otlak yerlerini daima aradıkları yer, baskın ve yağmalara karşı sığındıkları dağlar, bedevînin hayal hazinesindeki imgeler yığını içinde en çok ilgili bulunduğu öğeler olduğu için bunlar hakkındaki sözü daha iyi anlayıp bilgilenecek ve bundan daha çok etkilenecektir. Şehirde yaşayan insanın hayalinde anılan unsurların imgeleri ve onlar arasında bu tür bir alâka bulunmadığından Allah'ın yaratıcı kudretini kanıtlama sadedinde bu ilâhî kelâmda sıralanan unsurların dizim ve uyumu böylesi için kusurlu ve anlamsız görünebilir (Miftâḥu'l-ʿulûm, s. 257-258). Sekkâkî, bu fikirleriyle

bilgi sosyolojisinin temelini teşkil eden toplum bireylerinde ilgi ve bilginin oluşmasında çevre faktörünün tesirine dikkat çekmiştir.

Eserleri. 1. Miftâḥu'l-ʿulûm*. Sarf, nahiv ve belâgat olmak üzere üç temel bölümden oluşur. Kur'an'da ilâhî muradın anlaşılmasında ve diğer ilimlerin sorunlarının çözülmesinde anahtar vazifesi gördüğü için eserine bu adı verdiğini belirten Sekkâkî kitabında bu ilimleri incelemiştir. Eserin özellikle belâgatla ilgili üçüncü bölümü üzerinde çok sayıda şerh, ihtisar, hâşiye ve ta'lik çalışması ortaya konmuştur (Kahire 1317, 1318, 1348, 1356; nşr. Ekrem Osman Yûsuf, Bağdat 1402/1982; nşr. Naîm Zerzûr, Beyrut 1403/1983; nşr. Abdülhamîd Hindâvî, Beyrut 1420/2000). 2. Muṣḥafü'z-zühre. Sihir, astroloji, tılsım, kehanet gibi ilimlere dairdir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 519). Hânsârî'nin ilmü't-tılsımâtla ilgili çok büyük ve değerli eser olarak söz ettiği kitap (Ravżâtü'l-cennât, VIII, 222) bu olmalıdır. 3. er-Risâletü'l-Velediyye (Brockelmann, GAL Suppl., I, 519). 4. Risâle ilâ tilmîẕihî Muḥammed Saçaklızâde fî ʿilmi'l-münâẓara ve ḳānûnihâ (Brockelmann, GAL, I, 356). Burada kastedilen Saçaklızâde Muhammed b. Ebû Bekir el-Mar'aşî ise (ö. 1145/1732) tarih bakımından Sekkâkî'nin öğrencisi olması mümkün değildir. Ayrıca Mar'aşî'nin er-Risâletü'l-Velediyye (Risâle fî âdâbi'l-baḥs̱ ve'l-münâẓara) adlı bir eseri

bulunduğundan söz konusu eserin Sekkâkî'ye nisbet edilmesinde bir yanlışlığın olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu'l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 5-9, 257-258; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XX, 59; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, Haydarâbâd 1332, II, 225-226; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 552; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 81-82; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 364; Hândmîr, Ḥabîbü's-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362 hş., III, 80-81; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1762-1768; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 231-232; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât (nşr.

Esedullah İsmâiliyyân), Kum 1392/1972, VIII, 220-222; Brockelmann, GAL, I, 352-356; Suppl., I, 515-519; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, III, 42-44; Ahmed Matlûb, el-Belâġa ʿinde's-Sekkâkî, Bağdad 1384/1964; a.mlf., ʿAbdülḳāhir el-Cürcânî, Küveyt 1393/1973, s. 310-317; Abdülazîz Atîk, Fî Târîḫi'l-belâġati'l-ʿArabiyye, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 271-272; R. Sellheim, Materialien zur arabischen Literaturgeschichte, Wiesbaden 1976, I, 299-334; Şevkī Dayf, el-Belâġa teṭavvür ve târîḫ, Kahire 1983, s. 286-313; M. Berekât Hamdî Ebû Ali, eṣ-Ṣûretü'l-belâġıyye ʿinde Bahâʾiddîn es-Sübkî, Amman 1403/1983, s. 157-193; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1483, II, 316; III, 78-79; Bekrî Şeyh Emîn, el-Belâġatü'l-ʿArabiyye fî s̱evbihe'l-cedîd, Beyrut 1990, I, 47-48; Abbas Erhîle, el-Es̱erü'l-Aristịyyü fi'n-naḳd ve'l-belâġati'l-ʿArabiyye ilâ ḥudûdi'l-karni's̱-s̱âmin el-hicrî, Dârülbeyzâ 1419/1999, s. 590-604; W. Smyth, "Some Quick Rules ut Pictura Poesis: The Rules for Simile in Miftāḥ al-ʿulūm", Oriens, XXXIII (1992), s. 215-229; a.mlf., "The Making of a Textbook", St.I, LXXVIII (1993), s. 99-115; a.mlf., "The Canonical Formulation of ʿIlm al-Balāghah and al-Sakkāki's Miftāh al-ʿUlūm", Isl., LXXII/1 (1995), s. 7-24; Mehmet Bayraktar, "İlk Bilgi Sosyoloğu Bir Türk: es-Sekkâkî", TK, XXIV/268 (1985), s. 523-526; Ali Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", MÜİFD, XXVII/2 (2004), s. 34-39; F. Krenkow, "Sekkâkî", İA, X, 328-329; S. A. Bonebakker, "el-Maʿānī wa'l-bayān", EI² (İng.), V, 898-902; W. P. Heinrichs, "al-Sakkākī", a.e., VIII, 893-894.

İsmail Durmuş

SEKR

(bk. SARHOŞLUK).

SEKR

(السكر)

Sâlikin, kendisine gelen vâridin etkisiyle yaşadığı mânevî sarhoşluk anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “sarhoşluk” mânasına gelen sekr, “insanın yediği ya da içtiği şeylerin tesiriyle meydana gelen neşe halinin akla üstün gelmesinden doğan gaflet durumu” şeklinde tarif edilir (et-Taʿrîfât, “Sekr” md.). Sekr tasavvufta terim olarak seyrü sülûk esnasında gelen vâridin (feyz) etkisiyle sâlikin kendinden geçmesini ifade eder. Bu hali yaşayan sûfîye sükrân denilir. Sekr halinin geçmesi sahv olarak isimlendirildiğinden kaynaklarda sekr sahv terimiyle birlikte ele alınmıştır. Sekr-sahv terimleriyle gaybet-huzur, fenâ-bekā, cem‘-tefrika, kabz-bast gibi terimler arasında bazı noktalardan benzerlikler vardır.

Sûfîlere göre sekr Kur’an’da, “Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ bayılarak yere yığıldı” âyetiyle işaret edilen (el-A‘râf 7/143) kendinden geçme halidir. Hz. Mûsâ’yı sarhoş eden ve bayıltan vârid rabbinin dağda tecelli ettiği anda gelmiş, bu esnada Mûsâ kendinden geçerek dağı görmez olmuş, bütün idraki sadece tecelli eden Allah’a yönelmiştir. Sâlik de keşfi açılıp cemal tecellisini seyretmeye başlayınca ruhu sevinçle dolar ve kendinden geçerek sekr halini (bîhûdî) yaşamaya başlar. Kelâbâzî sekr halindeki sûfînin gözünden eşyanın kaybolmadığını, ancak onun mânevî olarak Allah’ın huzurunda olmasının etkisiyle eşyanın acı ve haz verme gibi niteliklerini farkedemediğini söyler (et-Taʿarruf, s. 116). Kuşeyrî’ye göre vâridin tesiriyle sâlikte sekr hali gaybet halinden bazan daha kuvvetli, bazan daha zayıf olarak meydana gelmekte, zayıf halde iken vârid sâliki tam kuşatmadığı için eşyayı hissetmesi mümkün olurken kuvvetli halde iken dış dünyadan hiçbir şeyi hissetmemektedir (Risâle, s. 201). Sûfîler, sekr öncesi başlayan tecellîler sonucu yaşadıkları durumun aşamalarını anlatmak için zevk (tatma), şürb (içme) ve “reyy” (kanma) tabirlerini kullanırlar. Zevk haliyle başlayan sekr şürb ile kemal derecesine ulaşmakta, daha sonra Hakk’a vuslatın devamlılığını ifade eden

rey ile sahv haline geçilmektedir. Sahv halinde sâlik nefsânî hazlardan fâni olur ve vâridlerin tesirinden kurtulur (a.g.e., s. 203).

Sekr ve sahv halleri birbiriyle doğru orantılıdır. Bunu ifade etmek için, "Sekri Hak ile olanın sahvı da Hak ile olur" denilmiştir. Sahv halinde Hak üzere olan sâlik sekr halinde ilâhî koruma altında bulundurulur. Sekr ve sahvın her ikisi de sâlikin Hak ile halkı ayrı ayrı farkettiği tefrika halinde meydana gelir. Sadece Hakk'ın varlığını görüp halkı yok olarak hissettiği cem' halinde bu gibi durumlar söz konusu değildir. Ebû Bekir el-Vâsıtî, bu iki halin vecdin zühûl ve hayret makamlarından sonra gelen üçüncü ve dördüncü makamları olduğunu belirtmiştir. Bu durum denizin sesini duyan, sonra ona yaklaşan, sonra denize giren, sonra da dalgalarla sürüklenip kaybolan kimsenin haline benzer. Buna göre kimin üzerinde, yaşadığı halin etkisi devam ediyorsa, onda sekrden bir eser var demektir. Bütün duygular yerli yerine gelince de sahv hali meydana gelir (Sühreverdî, s. 250).

Sekrin biri meveddet, diğeri muhabbetle gerçekleşen iki türü vardır. Nimeti vereni görmekle meydana gelen muhabbet sekri, nimeti görmek suretiyle meydana gelen meveddet sekrinden daha üstündür. Sahv hali de biri gaflet, diğeri muhabbetle olmak üzere iki kısımdır. Muhabbet sahvı apaçık bir keşif hali iken gaflet sahvı Allah ile kul arasındaki en kalın perde durumundadır (Hücvîrî, s. 298). Sekr halinde ilâhî aşk şarabını (mey) içip sermest olan sâlikten şer'î hükümlere aykırı söz ve davranışlar zuhur edebilir, ancak bunlara itibar edilmez.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, sekr ve sahvın mertebeleriyle sekrin gaybet ve fenâ gibi diğer benzer hallerden farklılıkları üzerinde durmuştur. Sekr bu hallerden iki noktada ayrılır. Birincisi, sekr duyudaki bilinçsizlik değil neşeyle çelişen her şeyden uzaklaşmak demektir. Sekr sâlikte bir neşe, genişlik, yayılma meydana getirir ve ilâhî sırları ifşaya yol açar. Gaybet hali sekr değil fenâ, mahk veya başka bir şeydir. İkincisi sekrin ardından sahv halinin gelmesidir. Sahv, uyku ve uyanıklık örneğinde olduğu gibi önceki bir sekr halinden sonra meydana gelir. Bu ardışıklık gaybet-huzur, fenâ-bekā arasında zorunlu değildir. Gelen vârid sebebiyle nefsin sevinçle kendinden geçmesi şeklindeki sekr tabii sekrdir. Bir de aklî sekr vardır ki burada akıl kendi delil ve burhanının sarhoşluğu içindedir. Tabii olan sekr müminlerin sekri, aklî olanı ise âriflerin sekridir. İlâhî sekr diye

isimlendirilen bir üçüncü sekr vardır ve bu da kâmillerin sekridir. “Allahım, benim sendeki hayretimi arttır!” anlamındaki hadis ilâhî sekre işaret etmektedir. Sahvın mertebeleri de sekrin mertebeleri gibidir (el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, II, 544-546). Sûfîler sekr ve sahv hallerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunu tartışmışlardır. Bâyezîd-i Bistâmî ve ona nisbet edilen Tayfûriyye ekolü mensupları sekrin, Cüneyd-i Bağdâdî ve onunla birlikte meydana gelen Cüneydiyye ekolü mensupları sahvın daha üstün olduğunu savunmuştur (Hücvîrî, s. 295-296).

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 381-384; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 116-117; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 198-203; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 295-300; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü’l-maʿârif (Gazzâlî, İḥyâʾ [Beyrut], V içinde), s. 250; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye,

Kahire, ts., II, 544-547; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Tasavvuf Sözlüğü (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2004, s. 303, 327; Yâfiî, Neşrü’l-meḥâsini’l-ġāliyye fî fażli meşâyiḫi’ṣ-ṣûfiyye (nşr. İbrâhim Atve İvâz), Kahire 1961, s. 203-206; el-Muʿcemü’ṣ-ṣûfî, s. 1205-1207; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1380, VI, 278-290; Ebü’l-Alâ Afîfî, Tasavvuf: İslâm’da Mânevî Hayat (trc. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 241-244.

Abdullah Kartal

SEKT-i MELÎH

(سكت مليح)

Aruzda iki açık hece yerine bir kapalı hece kullanılması.

Aruzda “mef‘ûlü mefâilün feûlün” (- -˘/ ˘-˘-/˘- -) vezniyle yazılmış şiirlerde bazı mısraların “mef‘ûlün fâilün feûlün” (- - -/ -˘-/˘- -) şeklinde olması uygun görülmüştür. Böylece dört kapalı hecenin arka arkaya geldiği bu ârızî durum sekte olarak düşünülmüş, ancak yerinde kullanıldığı takdirde hoş bir âhenk teşkil ettiği için buna sekt-i melîh (güzel ârıza) denilmiştir. Sekt-i melîh Türk aruzunda sadece bu kalıba mahsus bir kullanımdır. Fuzûlî’nin Leylâ vü Mecnûn’unda, “Gönlüne katı gelip bu bîdâd / Yumşak yumşak dedi ki sayyâd” beytinin ikinci mısraındaki “yumşak yumşak” kelimelerinde sekt-i melîh vardır. Şeyh Galib Hüsn ü Aşk mesnevisinde önce, “Meyhârelik oldu zühde hemser / Âb-ı huşk oldu âteş-i ter” (- -˘/˘-˘-/ ˘- -/ - - - - -˘- /˘- -) beytinin ikinci mısraında tamlama “i”sini uzun okutarak sekt-i melîh yapmış (Âb-ı huşk oldu [-˘- -˘]), hemen ardından söylediği beyitte ise özür diler gibi, “Ağreb bu ki dondu râh-ı efkâr / Sekteyle gelirdi tab‘a eş‘âr” diyerek sekt-i melîhin bir kusur olduğunu ima etmiştir. “Sekt”in bir hata olmadığını söyleyenlere göre ise bu uygulama şairin kasıtlı olarak farklı bir âhenk elde etmek için başvurduğu bir yoldur ve monotonluğu kırmasıyla “melih” olarak görülür. Yahya Kemal Beyatlı da “Akşam Mûsıkîsi” şiirinde (“Teşrin yapraklarıyla oynar”; “Sessizlik dâima ilerler”; “Başlar rü’yâ içinde rü’yâ”) mısralarında sekt-i melîhin âhenginden yararlanmıştır. Abdülhak Hâmid Tarhan, “Sekt-i Melîh” adını verdiği dört bendlik bir manzumesinin bütün mısralarında “mef‘ûlün fâilün feûlün” kalıbını kullanarak aruzun alışılagelmiş âhengini değiştirmiştir. Nihad Sâmi Banarlı, sekt-i melîhte dört kapalı hecenin arka arkaya gelmesini dikkate alarak “feilâtün feilün”le (˘˘- -/˘˘-) biten aruz kalıplarını kullanan şairlerin bazı mısraları “feilâtün fa‘lün” (˘˘- -/- -) şekline dönüştürmesini de sekt-i melîh kabul etmiştir (Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, I, 172). Sekt-i melîh benzer özelliklerle Fars aruzunda da kullanılmıştır (Elwell-Sutton, s. 86).

BİBLİYOGRAFYA

Nihad Sâmi Banarlı, Resimli Türk Edebiyâtı Tarihi, İstanbul 1971, I, 172; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 133-134; L. P. Elwell-Sutton, The Persian Metres, Cambridge 1976, s. 86; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 346; Turan Karataş, Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü, Ankara 2004, s. 411-412; Beşir Ayvazoğlu, Yahya Kemal, İstanbul 2007, s. 367; “Sekt-i Melih”, TDEA, VII, 493.

İskender Pala

SEKTE

(السكتة)

Bir kıraat ve tecvid terimi.

Sözlükte “susmak, iki nağme arasını nefes almadan ayırmak” anlamındaki sekt masdarından türeyen sekte terim olarak “Kur’an tilâvet ederken iki kelime veya harf arasında nefes alıp vermeden çok kısa bir süre duraklamak demektir. Sektenin uygulanışı şöyledir: Kur’an okurken sekte yapılacak harf veya kelime üzerinde durulur, nefes almadan kısa bir süre beklenir, ardından okumaya devam edilir. Bekleme süresi vakıf süresinden daha azdır ve okuyuş hızına göre değişiklik göstermekle birlikte ortalama iki hareke (bir elif) miktarı kadardır. Bir yerde sekte yapılabilmesi için bazı şartlar gerekir. 1. Sekte vasla özel bir uygulama olup bir kelime veya bir harften sonraki kelimeye veya harfe vakfedilmeden geçilecekse yapılır. 2. Sekte ancak sâkin harf üzerinde uygulanır, harekeli harf üzerinde sekte yapılmaz. 3. Sektenin yapılacağı yer hakkında sahih bir rivayet bulunmalıdır.

Bazı kıraatlere göre sekte kelime içinde yapılabileceği gibi (ءٌ - دفْ ء ؛ - شَيْ) iki kelime arasında da gerçekleştirilebilir (أَفلَحَ؛ مَنْ راق) Kırâat-i seb‘a imamlarından Âsım b. Behdele’nin kıraatinin Hafs b. Süleyman rivayetine göre Kur’ân-ı Kerîm’de dört yerde sekte yapılır. 1. Kehf sûresinin 1. âyetinin son kelimesiyle 2. âyetinin ilk kelimesi arasında (قيِّما - عوجاً). Burada vakfetmenin evlâ, sekte yapmanın câiz olduğu belirtilmiştir. İki âyet vasledilip okunduğunda “عوجاً” kelimesindeki tenvin elife çevrilir ve nefes almadan elif üzerinde kısa bir süre durularak “قيِّما” kelimesine geçilir. 2. Yâsîn sûresinin 52. âyetindeki “هذا - من مرقدنا” sözünde. Burada da vakfetmek evlâ, sekte yapmak câiz görülmüştür ve sekte “مرقدنا” üzerinde icra edilir. 3.

Kıyâme sûresinin 27. Âyetindeki ” وقيل من - راق“ sözünde “مَنْ” kelimesi üzerinde. Burada “مَنْ” üzerinde vakfın cevazı söz konusu olmayıp sekte yapılması gerekir. 4. Mutaffifîn sûresinin 14. âyetinde “كلاّ بل - ران” üzerinde. Burada da sektenin hükmü ve yapılışı bir öncekinde olduğu

gibidir. Hafs’tan bu dört yerin sektesiz okunuşu da nakledilmiştir (İbnü’l-Cezerî, I, 425-426).

Kendisinden en çok sekte rivayet edilen kıraat âlimi kırâat-i seb‘a imamlarından Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’tır. Bazı kaideler çerçevesinde hemzeden önce gelen sâkin harf üzerinde Hamza’dan hem sekte hem sektesiz olarak iki vecih nakledilmiş, böylece Kur’an tilâvetinde pek çok yerde sekte ortaya çıkmıştır (متاع - إلى؛ - أرض |الأرض|؛ شي - ء) Meşhur yedi kıraat imamından Nâfi‘ b. Abdurrahman’ın râvisi Verş, Ebû Amr b. Alâ, İbn Âmir ve kırâat-i aşereden Ya‘kūb el-Hadramî iki sûre arasında besmele okudukları gibi ayrıca besmelesiz sekte yaparak tilâvet etmişlerdir. Ancak sekteden sonra okunacak sûrenin birinci sûreden sonraki sûre olması gerekir. Ebû Ca‘fer el-Kārî ise bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaalar arasında sekte yapmıştır. Genel anlamda sekte yapmaktan maksat mânanın daha iyi kavranması ve bazı durumlarda yanlış anlamanın önlenmesidir. Hemzeden önce veya hurûf-ı mukattaa arasında yapıldığında ise bu harflerin beyan edilmesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredilenlerden başka Kur’ân-ı Kerîm’de “لم يتسنّه” (el-Bakara 2/259), “اقتده” (el-En‘âm 6/90), “كتابيه” (el-Hâkka 69/19, 25), “حسابيه” (el-Hâkka 69/20, 26), “ماليه” (el-Hâkka 69/28), “سلطانيه” (el-Hâkka 69/29), “ماهيه” (el-Kāria 101/10) kelimelerinin sonlarında kendilerinden önceki harfi veya harekeyi beyan için ziyade olarak bulunan ve “hâ-i sekt” denilen “hâ”ların vakıf halinde belirtilerek okunuşlarında kıraat imamları arasında ihtilâf bulunmamakla birlikte vasıl halinde farklı okuyuşlar söz konusudur (Dânî, s. 82, 105, 214, 225; İbnü’l-Cezerî, II, 142-143).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 633; Kāmus Tercümesi, I, 578; Ebü’l-Hasan İbn Galbûn, et-Teẕkire fi’l-ḳırâʾâti’s̱-s̱emân (nşr. Eymen Rüşdî Süveyd), Cidde 1991, II, 412, 514, 605, 619; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 62, 82, 105, 142, 214, 225; Zerkeşî, el-Burhân, I, 344 vd.; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 240-243, 259-261, 419-428; II, 142-143; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer (nşr. Şa‘bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 219-224;

Mehmed Zihni, el-Kavlü’s-sedîd fî ilmi’t-tecvîd, İstanbul 1328, s. 39, 64-65; Abdülfettâh Pâluvî, Zübdetü’l-ʿirfân, İstanbul, ts., (Hilâl Yayınları), s. 137.

Abdurrahman Çetin

SEKU AMADU

(bk. AHMEDÜ LOBBO).

SEKU TURE

(ö. 1984)

Gine Cumhuriyeti'nin ilk devlet başkanı (1958-1984)

(bk. GİNE).

SEKÛNÎ

(السكوني)

Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halîl es-Sekûnî (ö. 717/1317)

Eş‘arî kelâmcısı.

Soyuna nisbetle Sekûnî, ülkesi ve şehrine nisbetle Mağribî, İşbîlî diye anılır. Sekûnî’nin ʿUyûnü’l-münâẓarât adlı eserini neşreden Sa‘d Gurâb, hem kendisinin hem babası Ebü’l-Hasan Muhammed’in, Abdülvâhid el-Merrâküşî ve İbn İzârî gibi müelliflerin, Endülüs âlimlerini içeren biyografi kitaplarına alınmamasına rağmen Sekûnî’nin dedesinin Endülüs’te öldüğünü ve babasının VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında Hafsîler’in Tunus’taki başşehrine gittiğini ileri sürmektedir. Ancak biyografi kitaplarında görülen eksiklikler bu iddianın doğruluk ihtimalini azaltmaktadır. Yine Sa‘d Gurâb, Sekûnî’nin yaklaşık 630 (1232) yılında doğmuş olabileceğini söylemektedir. Buna göre Sekûnî gençliğinde Kuzey Afrika’ya gitmiş olmalıdır. Vefat yeri bilinmemekle birlikte vefat tarihi olarak 707 (1307), 716 ve 717 (1317) yılları kaydedilmektedir. Ancak eski kaynaklarda verilen ve yaygınlık kazanan görüş onun 717’de öldüğü şeklindedir (Cum‘a Şeyha, IV/5 [1979], s. 67-68). Sekûnî’nin eserlerinin tamamına yakını kelâm ilmine dairdir. Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında yer alan Mu‘tezilî fikirlere yönelik et-Temyîz limâ evdeʿahü’z-Zemaḫşerî mine’l-iʿtizâl fî tefsîri’l-Kitâbi’l-ʿazîz adlı eseri tefsir ilmi kapsamına girmekle birlikte gerçekte o da bir kelâm kitabı olarak değerlendirilebilir. Sekûnî’nin bu eserine yazdığı zengin muhtevalı giriş onun kelâm ilmindeki yerini ortaya koymaktadır.

Sekûnî, mütekaddimîn kelâmcılarında olduğu gibi metafizik bilgiyi naklin yanı sıra aklî istidlâllerin sürekliliğine dayandırır. Bilgi, tanım, ta‘lîl ve istidlâl teorisinde Bâkıllânî ve İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’yi izler. Müteahhirîn döneminde Meşşâî felsefesinden kelâm ilmine taşınan mantığı ve kategorileri birincisinin gereksizliğini, ikincisinin nefsî sıfatları ve halleri kuşatmadığı için yetersizliğini ileri sürerek reddeder. Ancak özellikle

Fahreddin er-Râzî tarafından kelâm ilmine uyarlanan İbn Sînâcı mümkin-zorunlu ayırımını bu ilmin esası olarak kullanır; bu konudaki temel kaynağı Râzî'nin Nihâyetü'l-ʿuḳūl adlı eseridir. Sekûnî vücûb, imkân ve imtinâ' kavramlarına diğer kelâmcılarda olduğundan daha ayrıntılı biçimde yer vermiş, bu kavramları aklî, şer'î ve âdî olmak üzere üçe ayırıp bütün kelâm meselelerini bu bağlamda ele almıştır. Sekûnî, İbn Sînâcı mahiyet ve tümeller teorisini kabul etmemekle birlikte bu teoriyle açıklanan meseleleri "kendi olmaklığı bakımından şey" veya "mâkullüğünde şey" ifadeleriyle dile getirilen, bir şeyin kendindelik durumunu dikkate alıp inceler. Bu sebeple umûr-i âmme meselelerinde mütekaddimîn kelâmcılarınca ileri sürülen görüşleri Fahreddin er-Râzî'nin kavramsal çerçevesini kullanarak savunur. Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından geliştirilen ve Bâkıllânî ile Cüveynî gibi Eş'arî kelâmcılarınca benimsenen, ancak Gazzâlî'den sonra etkinliğini yitiren ahvâl görüşünü destekler. Kur'an'da Allah hakkında teşbihi andıran âyetlerin te'vilinde Cüveynî'ye, aklın tanımında ve ilâhî sıfatların açıklanmasında Bâkıllânî'ye dayanır. Ruhun yaratılmış latîf bir cisim olduğu konusunda mütekaddimîn kelâmcılarını izlemekle birlikte onun idraki mümkün kılan bir mahal olduğunu ve nitelik kazanmak (ittisâf) için hayat sahibi olması gerektiğini ileri sürerek diğer Eş'arî kelâmcılarından ayrılır (et-Temyîz, I, 31-35, 38-40, 47-48, 100-103, 114, 140, 184).

Eserleri. 1. ʿUyûnü'l-münâẓarât. Tevhid ve ilâhî sıfatlar başta olmak üzere Râfizîler, Hâricîler, Kaderiyye ve Mürcie gibi fırkaların kelâm görüşlerinin tartışıldığı bir eser olup Sa'd Gurâb tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve yayımlanmıştır (Tunus 1976). 2. et-Temyîz limâ evdeʿahü'z-Zemaḫşerî mine'l-iʿtizâl fî tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿazîz (bk. bibl.). Sekûnî, babası tarafından yazılmaya başlanan ve kendisi tarafından tamamlanan eserin (a.g.e., I, 184) başına müstakil kelâm kitabı sayılabilecek hacimde bir mukaddime koymuş ve incelediği meseleleri bu mukaddimeye yaptığı göndermelerle tartışmak suretiyle tekrardan kaçınmıştır. En önemli kaynakları Bâkıllânî'nin Hidâyetü'l-müsterşidîn ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin el-İrşâd ilâ ḳavâṭıʿı'l-edille adlı eserleridir (a.g.e., I, 15). 3. Muḳteḍabü't-Temyîz. et-Temyîz'den seçmeler yapılarak oluşturulmuş bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 178; Kadızâde Mehmed, nr. 68; Amcazâde Hüseyin, nr. 79). 4. Laḥnü'l-ʿavâm fîmâ yeteʿallaḳu bi-laḥni'l-kelâm. Özellikle halk dilinde Allah, peygamberler ve din hakkında

kullanılan, fakat akaid açısından yanlış veya sakıncalı olan vasıf ve nisbetlerin incelendiği eserde (a.g.e., I, 109, 121) müellif el-Vesîle ile'l-ḥüsnâ adlı kitabında zikretmediği bazı isimleri ele alıp açıklamıştır. Eserin, ilki Laḥnü'l-ʿâmme ve'l-ḫâṣṣa fi'l-muʿteḳadât adıyla Abdülkādir Zümâme (Kahire 1971), diğeri Laḥnü'l-ʿavâm fîmâ yeteʿallaḳu bi-laḥni'l-kelâm adıyla Sa'd Gurâb (Tunus 1975) tarafından yapılmış iki neşri bulunmaktadır. 5. el-Vesîle ile'l-ḥüsnâ bi-şerḥi'l-esmâʾil-lâhi'l-ḥüsnâ. Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Müellifin et-Temyîz'de belirttiğine göre (I, 109) eserde ilâhî isimler, bunlarla ilişkili meseleler, Allah hakkında kullanılması doğru olan ve olmayan isimler üzerinde durulmuştur. 6. el-Menhecü'l-müşriḳ fi'l-iʿtirâż ʿalâ keṡîr min kelâmi ehli'l-manṭıḳ. Müellif eserini et-Temyîz'de (I, 30) bu isimle, Muḳteḍabü't-Temyîz'de (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 178, vr. 3a) el-Menhecü'l-müşriḳ fi'l-iʿtirâż ʿalâ keṡîr min ehli'l-manṭıḳ adıyla zikretmiştir. Eserde Bâkıllânî'nin el-Vefâ adlı kitabındaki yöntem izlenerek Meşşâî mantığının tanım ve istidlâl teorileri eleştirilmiştir. Bunlardan başka Sekûnî'ye Şerḥ ʿalâ Manẓûmeti'l-Aḳṣarî fi't-tevḥîd, Ḳavâʿidü'l-ʿaḳāʾid fî uṣûli'd-dîn, el-Muʿtemed fi'l-muʿteḳad, İḫtiṣâru Kitâbi'l-Burhân li'l-Cüveynî ve Kitâbü Erbaʿîn mesʾele fî uṣûli'd-dîn ʿalâ meẕhebi Ehli's-sünne adlı eserler nisbet edilmektedir (Ziriklî, V, 223; Cum'a Şeyha, IV/5 [1979], s. 73).

BİBLİYOGRAFYA

Sekûnî, et-Temyîz limâ evdeʿahü'z-Zemaḫşerî mine'l-iʿtizâl fî tefsîri'l-Kitâbi'l-ʿazîz (nşr. Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut 2005, I, 15, 30-35, 38-40, 47-48, 100-103, 109, 114, 121, 140, 184; a.mlf., Muḳteḍabü't-Temyîz, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 178, vr. 3a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 485; II, 1482; Îżâḥu'l-meknûn, II, 135, 401; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 788; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 223-224; Nüveyhiz, Muʿcemü'l-müfessirîn, I, 401; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, II, 692; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 187-188; Abdülvehhâb ed-Dahlî, el-İshâmü't-Tûnisî, Tunus 1995, XXIV, 142; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, III, 1882; Cum'a Şeyha, "ʿUyûnü'l-münâẓarât li-Ebî ʿAlî

ʿÖmer es-Sekûnî”, el-Mecelletü’s̱-S̱eḳāfiyye, IV/5, Tunus 1979, s. 67-69, 73.

Mustafa Akçay - Ömer Türker

SELÂHADDÎN-i EYYÛBÎ

(صلاح الدين الأيّوبي)

Ebü'l-Muzaffer el-Melikü'n-Nâsır Salâhuddîn Yûsuf b. Necmiddîn Eyyûb b. Şâdî (ö. 589/1193)

Haçlılar'a karşı mücadelesiyle tanınan İslâm kahramanı, Eyyûbîler hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (1171-1193).

532 (1138) yılında Tikrît'te doğdu. Babası Necmeddin Eyyûb bu sırada Selçuklular'ın Tikrît valisiydi. Musul Atabegi İmâdüddin Zengî ile dostluk kurmuş olan Eyyûb, onun isteği üzerine Selâhaddin'in doğduğu yıl aşiretiyle birlikte Tikrît'ten ayrılarak Musul'a gitti ve Zengî'nin hizmetine girdi. Zengî 534'te (1139) Ba'lebek'i zaptedince Eyyûb'u bu önemli sınır şehrine vali tayin etti. Kardeşi Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr ise Zengî'nin kumandanları arasına katıldı. İmâdüddin Zengî ölünce oğlu Nûreddin Mahmud, Halep ve civarının hükümdarı oldu (541/1146), Şîrkûh da onun en yakın kumandanı haline geldi. Necmeddin Eyyûb bu dönemde Dımaşk Atabegliği'ne (Tuğteğinliler) bağlanmak zorunda kaldı. İki kardeş, Nûreddin'in Haçlılar'la mücadelesinde ve onun Dımaşk'ı ele geçirmesinde önemli rol oynadı. Nûreddin, Şîrkûh'u ordu kumandanlığına, Eyyûb'u Dımaşk valiliğine tayin etti. Böyle bir ortam içinde şehzade gibi yetişen ve iyi bir eğitim gören Selâhaddin genç yaşlarında Haçlılar'a karşı yapılan seferlere katıldı ve Dımaşk şahneliğine kadar yükseldi.

558 (1163) yılında iktidardan uzaklaştırılan Fâtımî Veziri Şâver b. Mücîr'in yardım istemek için Dımaşk'a gelmesi Nûreddin'e Mısır işlerine müdahale yolunu açtı. Bu sırada Mısır'daki Fâtımî Devleti kriz içindeydi. Fâtımî halifeleri nüfuzlarını kaybettiğinden ülke sultan unvanı alan vezirler tarafından yönetiliyor ve iktidar sık sık el değiştiriyordu. Bu yüzden hem Haçlılar hem Nûreddin gözlerini Mısır üzerine dikmişti. Mısır'ı ele geçiren taraf diğer tarafa karşı stratejik bir üstünlük sağlayacaktı. Amcası Şîrkûh'un kumandasında 559 (1164), 562 ve 564 (1169) yıllarında Mısır'a yapılan seferlere katılan Selâhaddin usta bir kumandan ve devlet adamı olarak

sivrildi. Daha önceki iki seferinde Şâver'in sözünde durmaması sebebiyle Dımaşk'a dönmek zorunda kalan Şîrkûh 564 yılındaki üçüncü seferinde emrindeki kuvvetlerle Kahire'ye girdi. Fâtımî Halifesi Âdıd-Lidînillâh bu sırada öldürülen Şâver'in yerine Şîrkûh'u vezir tayin etti. Şîrkûh'un ordusunun büyük kısmı Oğuzlar'dan oluşuyordu. Böylece Mısır'da Türk hâkimiyeti devri başlamış oldu. Şîrkûh iki ay sonra ölünce Halife Âdıd, kumandanların baskısıyla onun yerine yeğeni Selâhaddin'i "el-Melikü'n-Nâsır" unvanıyla vezir tayin etti (25 Cemâziyelâhir 564 / 26 Mart 1169). Amcasının ölümünün ardından Nûreddin Mahmud Zengî'nin Mısır'daki ordusunun kumandanı olan Selâhaddin aynı zamanda Fâtımî halifesinin veziri olarak bu iki önemli görevi üstlendi. Selâhaddin, daha sonra Nûreddin Mahmud Zengî'ye danışarak onun nâibi sıfatıyla Mısır'ı ve Mısır'a bağlı yerleri müstakil bir hükümdar gibi yönetmeye başladı.

Selâhaddin Mısır'a hâkim olunca kendisine ve Türkler'e karşı direnen Fâtımî çevreleriyle, onları destekleyen Haçlılar ve Bizanslılar'la mücadeleye girişti. Saray ağası Cevher'in liderliğindeki Fâtımî muhalifleri Selâhaddin'i iktidardan düşürmek için Haçlılar'la temasa geçtiler. Bunu öğrenen Selâhaddin Cevher'i ortadan kaldırdı. Cevher'in öldürülmesi üzerine Fâtımî taraftarları isyan ettiler (Ağustos 1169). Selâhaddin bu isyanı kısa sürede bastırdı. Ardından Haçlılar ve Bizanslılar Dimyat'ı kuşattılarsa da Selâhaddin karşısında başarı elde edemediler. Mısır'a tam anlamıyla hâkim olan Selâhaddin orduyu yeniden teşkilâtlandırdı. Sünnî medreseleri ve yeni kurumlar açtı. Fâtımî bürokrasisini kademeli olarak tasfiye etti. Nihayet Nûreddin Zengî'den gelen emir üzerine 567'de (1171) Fâtımî hilâfetine son verdi.

566 (1170), 567 ve 568 (1173) yıllarında Selâhaddin, Kudüs Haçlı Krallığı'na karşı seferlere çıktı. Eyle'yi (Elath, Ailat) zaptetti, iki defa Kerek bölgesine sefer yaptı. 568'de ağabeyi Turan Şah kumandasında önce Nûbe'ye, ardından Hicaz ve Yemen'e seferler düzenledi. Nûbe seferi geçici bir istilâ oldu, ancak Yemen ve Hicaz seferi kalıcı sonuçlar verdi, bu yerler devletin birer eyaleti haline geldi. Aynı yıl Şerefeddin Karakuş kumandasında Berka'ya sefer yapıldı. Berka ve Trablusgarp seferleri daha sonraki yıllarda devam etti. Libya ile Tunus'un bir kısmı Selâhaddin'e bağlandı. Libya'daki hâkimiyet 609 (1212) yılında Şerefeddin Karakuş'un Veddan'da öldürülmesiyle son buldu.

Nûreddin Mahmud Zengî ölünce (569/ 1174) yerine on bir yaşındaki oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil geçti. Selâhaddin, el-Melikü's-Sâlih'e bağlı kaldı ve onun adına hutbe okuttu, para bastırdı. el-Melikü's-Sâlih devleti idare edecek yaşta olmadığından devlet işlerini yürütecek bir nâib veya atabege ihtiyaç vardı. Bu işe en lâyık kişi olan Selâhaddin'in Mısır'da bulunmasını fırsat bilen Nûreddin'in kumandanları Haçlı tehlikesine rağmen el-Melikü's-Sâlih'in atabegliğini ele geçirmek için birbirleriyle mücadeleye giriştiler. Nihayet Musul ve Halep'teki kumandanların ittifakıyla Musul'dan Halep'e gelen Sâdeddin Gümüştegin, el-Melikü's-Sâlih'in atabegi oldu ve onu Dımaşk'tan alıp Halep'e götürdü. Sâdeddin Gümüştegin ve taraftarlarından çekinen Şemseddin b. Mukaddem'in emrindeki kumandanlar Selâhaddin'i Dımaşk'a davet ettiler. Bu sırada Yukarı Mısır'da çıkan Kenzüddevle isyanı ve Normanlar'ın İskenderiye çıkartması ile meşgul olan Selâhaddin, isyanı bastırıp Norman donanmasını yenilgiye uğrattıktan sonra Dımaşk'a gitmek için hazırlık yaptı. 13 Rebîülevvel 570'te (12 Ekim 1174) 700 süvarinin başında Kahire'den Dımaşk'a hareket eden Selâhaddin'in başlıca iki hedefi vardı: Nûreddin'in kurduğu devletin dağılmasını önlemek, Haçlılar'ın elinde olan Kudüs'ü ve diğer toprakları kurtarmak. Selâhaddin Dımaşk'ta taraftarlarınca coşkuyla karşılandı. Busrâ ve Havran kendisine katıldı. Ardından Ba'lebek, Humus, Hama şehirlerini de hâkimiyeti altına aldı. Halep-Musul ittifakı Haçlılar'ın ve Haşhaşîler'in (Haşîşiyye) desteğiyle ona karşı direnişe geçti. Selâhaddin, Musul-Halep kuvvetlerini 570 ve 571'de (1176) yenilgiye uğrattı, Halep'in etrafındaki bazı kaleleri aldı. Kendisiyle dost geçinmesi şartıyla Halep ve civarındaki birkaç önemli kaleyi el-Melikü's-Sâlih İsmâil'e bıraktı. Bu arada sultanlığı Abbâsî halifesi tarafından tanındı, Suriye ve Mısır'daki hâkimiyeti onaylandı.

Selâhaddin, Ağustos 1176'da Halep-Musul kuvvetleriyle anlaştıktan sonra Haşhaşîler'in merkezi Mısyâf (Masyâf, Mısyâb) Kalesi'ni kuşatıp topraklarını yağmaladı. Haşhaşîler bu olayın ardından onunla iyi geçinmeye söz verdiler ve bir daha Selâhaddin'le Haşhaşîler arasında olay çıkmadı. O da Haçlılar'la uğraşmaya imkân buldu. Bu arada Musul Atabegi II. Seyfeddin Gazi öldü, yerine kardeşi İzzeddin Mes'ûd b. Mevdûd geçti (576/1180). Ardından Halep'teki el-Melikü's-Sâlih de öldü. Selâhaddin, 577 (1181) yılında yapılan antlaşma ile Halep'i kaydıhayat şartıyla el-

Melikü’s-Sâlih’e bırakmıştı. el-Melikü’s-Sâlih ölünce Halep’in Selâhaddin’in hâkimiyetine girmesi gerekiyordu. el-Melikü’s-Sâlih’in vefatı sırasında Selâhaddin’in Mısır’da bulunmasını fırsat bilen Musul Atabegi İzzeddin Mes‘ûd’un Halep’in idaresine el koyması iki taraf arasındaki ihtilâfı yeniden alevlendirdi ve

Selâhaddin’in Suriye’deki hâkimiyeti tehdit altına girdi. Bunun üzerine Selâhaddin Haziran 1182’de Kahire’den Suriye’ye hareket etti. Halep yakınına geldiğinde Musul Atabegi İzzeddin Mes‘ûd ile ihtilâfa düşen Harran hâkimi Muzafferüddin Kökböri gelip onu Musul’a karşı sefer yapmaya teşvik etti. Selâhaddin Fırat’ın doğusuna geçti; Urfa, Harran, Rakka, Habur, Re’sül‘ayn, Dârâ, Nusaybin gibi el-Cezîre bölgesi şehirlerini ele geçirdi. Musul’u kuşattıysa da şehrin müstahkem olması yüzünden, ayrıca halifenin ricası ile bir süre sonra kuşatmayı kaldırdı. Bu arada Musul’a bağlı önemli bir merkez olan Sincar’ı aldı ve kışı geçirmek üzere Harran’a çekildi. Bu sırada Musullular ve müttefikleri kendisiyle savaşmak için Mardin yakınındaki Harzem’de toplandı, ancak Selâhaddin’in gelmekte olduğunu öğrenen müttefikler dağılmak zorunda kaldı.

el-Cezîre bölgesine geldiği sırada Hısnıkeyfâ Artuklu Emîri Nûreddin Muhammed b. Karaarslan, Selâhaddin’e katılmış ve ondan Âmid’i (Diyarbekir) alıp kendisine vermesini istemiş, Selâhaddin de bu konuda ona söz vermişti. Harzem’e geldiği sırada Abbâsî halifesinin bu konudaki onayı kendisine ulaştı. Halifeden onay aldıktan sonra hemen Âmid üzerine yürüdü ve şehri ele geçirip Nûreddin Muhammed’e verdi (579/1183). Ardından Halep’e hareket etti. Tell Hâlid ve Ayıntab’ı alarak Halep’i kuşattı. Şehrin bu sıradaki sahibi II. İmâdüddin Zengî bir süre direndikten sonra onunla anlaşmaya karar verdi. Sincar, Habur, Nusaybin, Serûc şehirleri karşılığında Halep’i Selâhaddin’e bıraktı ve ona tâbi olmayı kabul etti (17 Safer 579 / 11 Haziran 1183). Sultan, Halep’i ele geçirmekle muhaliflerini etkisiz hale getirdiği gibi büyük bir stratejik avantaj sağladı ve Kudüs yolu kendisine açılmış oldu. Bu sebeple Halep’in Selâhaddin’in eline geçmesi Haçlılar’ı telâşlandırdı. İbnü’l-Esîr bu olayın önemine vurgu yapmış, Selâhaddin de bu şehri ele geçirdiğinde duyduğu sevinci başka hiçbir yerde duymadığını ifade etmiştir. 579 (1183-84) yılını iç düzenlemeler ve Haçlılar’la uğraşarak geçiren Selâhaddin 581’de (1185) çıktığı ikinci doğu seferinde Erbil ve Meyyâfârikīn gibi önemli yerleri topraklarına kattı. Musul Atabegleri

(Zengîler) onun hâkimiyetini tanıdı.

Selâhaddin bir yandan devleti dağılmaktan kurtarmak, Ortadoğu'da İslâm birliğini sağlamak için uğraşırken bir yandan da Haçlılar'la mücadele etmek zorunda kalmıştı. Onun bu dönemde Haçlılar'a karşı ilk önemli seferi 20 Cemâziyelevvel - 15 Cemâziyelâhir 573 (14 Kasım - 9 Aralık 1177) tarihleri arasında gerçekleştirdiği Gazze-Askalân seferidir. Sultan, Mısır'dan yapılan bu sefer sırasında düşmanın direncinin az olduğunu görünce hemen Remle'ye doğru ilerledi. Bu esnada Kral IV. Baudouin ile Renauld de Châtillon kumandasındaki Kudüs Krallığı güçlerinin âni baskınına uğradı. Başta yeğeni el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer olmak üzere yanındaki askerlerin kahramanca müdafaası sayesinde savaşarak geri çekilebildi. Bu arada Haçlılar, Flandre Kontu Philippe d'Alsace kumandasında Hama'yı kuşattılar. Kuşatma Seyfeddin Ali b. Meştûb tarafından püskürtüldü. Selâhaddin, Remle yenilgisinin yaralarını iki ay gibi kısa bir zamanda sarıp Kahire'den Dımaşk'a hareket etti. Harim'i kuşatan Haçlılar onun gelmesi üzerine geri çekildiler. Sultan Dımaşk'a geldiğinde şehirde nâib bıraktığı ağabeyi Turan Şah'ın zevk ve eğlence ile meşgul olduğunu görünce onu azletti. Bunun üzerine Turan Şah, ondan Şemseddin b. Mukaddem'in elindeki Ba'lebek'i kendisine vermesini istedi. Selâhaddin bir süre Ba'lebek'ten vazgeçmeyen Şemseddin b. Mukaddem'le mücadele etti. Ba'lebek'ten memnun kalmayan Turan Şah sonunda İskenderiye'ye tayin edildi ve kısa bir süre sonra orada öldü.

Haçlılar, Remle'deki başarılarından istifadeyle Dımaşk yoluna hâkim bir noktadaki Beytülahzân denilen yerde müstahkem bir kale inşa etmişlerdi. Selâhaddin bu kalenin yapılmasını engellemeye çalışmış, fakat başaramamıştı. Kalenin inşaatı bittiği sıralarda Haçlılar'a karşı akına çıkan yeni Dımaşk valisi ve sultanın yeğeni Ferruhşah, Aynülcer mevkiinde Kudüs Kralı IV. Baudouin ve Onfroi de Toron kumandasında bir Frenk birliğine rastladı. Yapılan şiddetli savaşta Onfroi ağır yaralandı ve ardından öldü, kral canını zor kurtardı. Bu başarıdan sonra Mısır'dan takviye birlikler alarak Beytülahzân Kalesi üzerine bir akın yapmaya karar veren Selâhaddin 8 Zilhicce 574'te (17 Mayıs 1179) Banyas yakınında ordugâh kurdu. Kıtlık sebebiyle zor durumda olan Türkmenler'i yanına çağırıp Ferruhşah'ın himayesinde düşman topraklarına akına gönderdi. Bu akınlardan birinde Ferruhşah, Merciuyûn mevkiinde Kral IV. Baudouin kumandasındaki Haçlı

şövalyelerinin saldırısına uğradıysa da Selâhaddin'in yardıma gelmesiyle Haçlılar ağır bir yenilgiye uğratıldı. Ardından sultan Beytülahzân Kalesi'ni kuşattı. 19 Rebîülevvel 575 (24 Ağustos 1179) tarihinde burayı ele geçirdi ve Haçlılar barış istediler.

Selâhaddin'in 578 (1182) ve 581 (1185) yıllarında Musul, Halep üzerine yaptığı seferler sırasında Haçlılar Suriye topraklarına saldırdılar. 1182 yılı sonlarında Kerek hâkimi Renauld de Châtillon, Eyle Kalesi'ni ele geçirdi, Kızıldeniz'e gemiler göndererek deniz ticaretini ve limanları tehlike altına soktu. Selâhaddin'in Mısır nâibi olan kardeşi el-Melikü'l-Âdil, Kızıldeniz'e Hüsâmeddin Lü'lü' kumandasında bir filo yollayıp bu tehlikeyi ortadan kaldırdı. 1182'de Beyrut'u kuşatan Selâhaddin 1183'te Beysan seferine çıktı. 1183 ve 1184 yıllarında iki defa Kerek'i kuşattı. Haçlı ordusuyla bir meydan savaşı yapmanın yollarını denedi, ancak buna fırsat bulamadı.

581'de (1185) Musul ile ihtilâfı hallederek ordusunu daha da güçlendiren Selâhaddin aradığı fırsatı 583 (1187) yılında yakalayabildi. Bu arada Kudüs Kralı IV. Baudouin ölmüş, yerine küçük yaştaki oğlu V. Baudouin geçmiş ve Trablus Kontu III. Raimond kral nâibi olmuştu. V. Baudouin'in annesi bir müddet sonra Guy de Lusignan ile evlendi ve Guy kral seçildi. Guy de Lusignan'ın kral olmasına kızan III. Raimond, Selâhaddin ile ittifak yapmanın yollarını aramaya başladı. Bu sırada Kerek-Şevbek bölgesi hâkimi Renauld de Châtillon, topraklarından geçen zengin bir müslüman kervanını aradaki anlaşmaya rağmen yağmalayıp mallarına el koydu, yolcuları esir aldı. Selâhaddin malların ve esirlerin iadesini istedi, ancak hem kral hem Renaud bunu reddettiler. Bunun üzerine sultan 583'te (1187) Kerek'e karşı büyük bir sefere çıkmaya karar verdi. Dımaşk'ın güneyinde Re'sülmâ denilen yerde oğlu el-Melikü'l-Efdal'i askerlerin başında bıraktıktan sonra hassa birliğiyle ilerleyip Kerek topraklarını yağmaladı. Bu arada el-Melikü'l-Efdal, çevreden gelen askerlerden oluşturduğu seçkin bir birliği Muzafferüddin Kökböri kumandasında akına gönderdi. Bu birlik Franklar'ın öncü birliğini ağır yenilgiye uğrattı. Selâhaddin bunu öğrenince Taberiye gölünün doğusundaki Aşterâ'ya döndü. Mısır'dan gelen askerlerle el-Melikü'l-Efdal'in yanında toplanan askerler birleşti, böylece 12.000 süvari toplanmış oldu. Ardından Selâhaddin, Hittîn denilen yerde Haçlılar'la yaptığı meydan savaşında büyük bir zafer kazandı (24-25 Rebîülâhir 583 / 3-4 Temmuz 1187). Haçlı ordusu imha edildi, bir kısmı

esir alındı. Esirler arasında Kral Guy de Lusignan ve Renauld de Châtillon da vardı (bk. HİTTÎN SAVAŞI).

Selâhaddin bu zaferden sonra hızlı bir fetih hareketine girişti. Filistin'de Akkâ, Taberiye, Askalân, Nablus, Remle, Gazze

dahil birçok kaleyi ele geçirdi. Birkaç hafta içinde büyüklü küçüklü elli iki şehir fethedilmiş, sıra Kudüs'e gelmişti. Sultan 20 Eylül 1187'de Kudüs'ü kuşattı. Mi'rac mûcizesinin yıl dönümü olan 27 Receb 583 (2 Ekim 1187) Cuma günü Kudüs'ü fethetti. Sûr şehri hariç Filistin'deki bütün kaleler bir yıl sonra tamamen Selâhaddin'in eline geçti. Ertesi yıl Trablus Kontluğu ve Antakya Prinkepsliği'ne karşı sefere çıkan Selâhaddin, Trablusşam'a ait birkaç kale ile Antakya Prinkepsliği topraklarının çoğunu ele geçirdi. Diğer yandan Kudüs'ün ve birçok kalenin düşmesi üzerine bütün Batı Avrupa ülkelerinin katıldığı yeni bir Haçlı seferi düzenlendi. Haçlılar 1189'da Akkâ'yı kuşattılar. Selâhaddin ile Haçlılar arasında Akkâ önünde iki yıla yakın süren şiddetli savaşlar yapıldı. Fransa Kralı Philippe Auguste, Alman İmparatoru Barbarossa, İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard orduları ve donanmalarıyla gelip savaşa katıldılar. Akkâ 17 Cemâziyelâhir 587'de (12 Temmuz 1191) Haçlılar'ın eline geçti. Ancak Akkâ ile Yafa arasındaki sahil şeridini de ele geçiren Haçlılar'ın Kudüs'ü almak için yaptıkları teşebbüsler Selâhaddin tarafından başarısızlığa uğratıldı. Nihayet 21 Şâban 588 (1 Eylül 1192) tarihinde iki taraf arasında üç yıl sekiz ay süreli barış antlaşması imzalandı. Bazı tarihçilerin Akkâ ile Yafa arasındaki sahil şeridinin Haçlılar tarafından geri alınmasını Arslan Yürekli Richard'ın Selâhaddin'den daha üstün olmasına bağlaması doğru bir yaklaşım değildir. Richard kahraman bir kişi olmakla birlikte siyasî bakımdan toplayıcı, iyi bir lider değildi; yıllardır cephede olan Selâhaddin ise yorgun ve hastaydı; askerleri de yıpranmıştı. Haçlılar'ın bir dereceye kadar başarılı olmasının asıl sebebi donanma desteği ve dinç kuvvetlerle savaşmalarıydı. Selâhaddin, Muvahhidler'den donanma yardımı istemiş, fakat yardım alamamıştı.

Selâhaddin, Haçlılar'la antlaşma yaptıktan kısa bir süre sonra 27 Safer 589'da (4 Mart 1193) Dımaşk'ta vefat etti. Bu tarihte Mısır, Libya, Yemen, Filistin, Suriye ile Malatya ve Ahlat'a kadar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da ve Hemedan'a kadar Kuzey Irak'ta onun adına hutbe okunuyordu. Yerine büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali geçti. Selâhaddin

geniş bir alanı kapsayan bir siyasî birlik kuran büyük bir devlet adamıdır. Bu siyasî birlik Eyyûbîler'in ardından Memlükler'le devam etmiş, 1517'de Yavuz Sultan Selim'in Kahire'yi ele geçirmesiyle son bulmuştur. Türkler Selâhaddin devrinde Mısır, Libya, Kuzey Sudan, Hicaz, Yemen gibi yerlere hâkim olmuş, bu hâkimiyet asırlarca devam etmiştir. Selâhaddin kuvvetli bir ordu, iyi çalışan bir devlet teşkilâtı kurmuş, Fâtımî hilâfetini yıkarak bölgedeki ideolojik parçalanmaya son vermiştir. Onun ikinci büyük başarısı Kudüs'ü ve Haçlılar'ın elinde olan birçok yeri kurtarmasıdır. Kudüs'ü geri alması İslâm dünyasının en ünlü kahramanları arasında yer almasını sağlamıştır.

İmar faaliyetleriyle yakından ilgilenen Selâhaddin'in devrinde Filistin, Mısır, Hicaz ve Yemen'de çok sayıda medrese, zâviye, cami, köprü, kale, hamam inşa edilmiştir. Bunların en önemlileri Kahire surları ile kalesi, Nil nehri üzerine yaptırdığı köprüler, Bahrü Yûsuf denilen kanallar, Akkâ ve Kudüs'ün tahkimi, Amr b. Âs Camii, Kubbetü's-sahre ve Mescidi Aksâ'nın tamiri, Kahire'deki Saîdüssuadâ (Salâhiyye) Hankahı ve Salâhî Hastahanesi'dir. Bu dönemde İslâm dünyasının her tarafından Eyyûbîler ülkesine akın eden âlimler ve talebeler çok sayıda ilmî eser kaleme almıştır (geniş bilgi için bk. Şeşen, tür.yer.). Onun faaliyetleri kendisinden sonra gelen devlet adamlarına örnek teşkil etmiş, Suriye ve Mısır İslâm dünyasının önemli ilim merkezleri haline gelmiştir. Hicaz bölgesine, özellikle Mekke ve Medine'ye önem veren Selâhaddin "hâdimü'l-Haremeyn" unvanını kullanan ilk hükümdar olmuştur.

Dünya tarihinde haklı bir şöhret kazanan ve örnek bir sultan olarak gösterilen Selâhaddîn-i Eyyûbî, Türk-İslâm tarihinin en tanınmış kahramanlarından biridir. Mehmed Âkif Ersoy onu "Şark'ın en sevgili sultanı", Fransız tarihçisi Champdor "İslâm'ın en saf kahramanı" diye nitelemiştir. Selâhaddin kaynakların ittifakla belirttiğine göre dindar, merhametli, cömert, güler yüzlü, vakur, sağlam iradeli, mert ve heybetli bir kişiydi. Her konuda Nûreddin Mahmud Zengî'nin takipçisi, onun başlattığı eserlerin tamamlayıcısı olmuş, yeni bir devlet kurduğunu bile iddia etmemiştir. Müslümanlar onun şahsında ideal bir sultan, Haçlılar gerçek bir İslâm kahramanı görmüştür. Doğulu ve Batılı tarihçilerin, yazarların eserlerinde kendisinden övgüyle söz edilmiştir. Sultanlığı döneminde aynı kişilerle çalışmış, onlara değer vermiştir. Bunların başında veziri Kādî el-

Fâzıl, kâtibi İmâdüddin el-İsfahânî gelir. Emîrlerinden hiçbiriyle bir ihtilâfa düşmemiş, danışmanlarının görüşlerine daima önem vermiştir. Danışmanlarından Üsâme b. Münkız onu Hulefâ-yi Râşidîn devrini yeniden canlandıran bir kişi olarak anar.

Tarihçilerin anlattığına göre Selâhaddin zamanını ya ilim ya cihad veya devlet işleriyle geçirirdi. Kur'an'ı ezberlemiş ve iyi bir eğitim görmüştü. Arapça, Türkçe, Farsça ve Kürtçe biliyordu. Amelde Şâfiî, itikadda Eş'arî idi. Müneccimlere inanmazdı. Bahâeddin İbn Şeddâd tarih bilgisinin kuvvetli, kültürünün geniş olduğunu, meclisinde bulunanların başkasından duymadıkları şeyleri ondan duyduklarını söyler (en-Nevâdirü's-sulṭâniyye, s. 34). Selâhaddin verdiği sözü ne pahasına olursa olsun tutar, affetmeyi severdi. İbn Cübeyr onun, "Af konusunda hata etmek haklı olarak cezalandırmaktan daha çok hoşuma gider" dediğini nakleder. Eman verdiği kişileri kesinlikle cezalandırmamış, Haçlılar onun bu yönünü çok takdir etmiştir. Adaleti İbn Şeddâd ve İbn Cübeyr tarafından özellikle vurgulanmıştır. Aşırı derecede cömert olduğu, öldüğünde özel hazinesinden sadece 1 Mısır dinarıyla 36 veya 47 Nâsırî dirhemi çıktığı kaydedilir. İmâdüddin el-İsfahânî, Selâhaddin'in savaşa girdiği zaman kendi atını askerlere verip başkasından at istediğini, herkesin onun atına bindiğini ve onun iyiliğini beklediğini, III. Haçlı Seferi sırasında askerlere 12.000 at dağıttığını söyler (el-Fetḥu'l-ḳussî, s. 656). İbn Şeddâd ise herkes hakkında iyi sözler söylenmesini istediğini ve ahde vefa gösterdiğini belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Berḳu'ş-Şâmî (nşr. Mustafa el-Hayyârî), Amman 1987, III, tür.yer.; a.e. (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, V, tür.yer.; a.e. (nşr. Fâlih Sâlih Hüseyin), Amman 1987, V, tür.yer.; a.mlf., el-Fetḥu'l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. W. Wright), Leiden 1907, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü's-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1384/ 1964, s. 34, ayrıca bk. tür.yer.; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 2004, tür.yer.; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, bk.

İndeks; Ebû Şâme el-Makdisî, Kitâbü'r-Ravżateyn, Kahire 1287-88, I-II; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ,

Kahire 1299, I-II; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), VII, 139-218; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1963, tür.yer.; a.e. (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1978-91, tür.yer.; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, tür.yer.; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I-II, tür.yer.; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, tür.yer.; S. Lane-Poole, Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, New York-London 1898; R. Grousset, Histoire des Croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris 1934-36, I-III; Haseneyn M. Rebîʻ, el-Nüẓumü'l-mâliyye fî Mıṣr zemene'l-Eyyûbiyyîn, Kahire 1964; a.mlf., The Financial System of Egypt A. H. 564-741/A. D. 1169-1341, London 1972; Saîd Abdülfettâh Âşûr, en-Nâṣır Ṣalâḥuddîn, Kahire 1384/1965; Kadrî Kalʻacî, Ṣalâḥuddîn el-Eyyûbî, Beyrut 1966; A History of the Crusades (ed. K. M. Setton v.dğr.), Madison 1969, I-V, bk. İndeks; A. S. Ehrenkreutz, Saladin, New York 1972; H. A. R. Gibb, Saladin: Studies in Islamic History (ed. Yusuf Ibish), Beyrut 1972; a.mlf., The Life of the Saladin: From the Works of 'Imād ad-Dīn and Bahā' ad-Dīn, London 1973; Düreyd Abdülkādir, Siyâsetü Ṣalâḥiddîn el-Eyyûbî, Bağdad 1976; H. Möhring, Saladin und the Dritte Kreuzzug, Wiesbaden 1980; P. H. Newby, Saladin in His Time, London-Boston 1983; M. C. Lyons - D. E. P. Jackson, Saladin the Politicy of the Holy War, Cambridge 1984; Seyyide İsmâil Kâşif, Ṣalâḥuddîn el-Eyyûbî, Beyrut 1986; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, bk. İndeks; Muhsîn M. Hüseyin, el-Ceyşü'l-Eyyûbî fî ʿahdi Ṣalâḥiddîn, Beyrut 1986; Bessâm el-Aselî, Ṣalâḥuddîn el-Eyyûbî, Beyrut 1987; Şefîk Câsir Ahmed Mahmûd, el-Ḳuds taḥte'l-ḥükmi'ṣ-Ṣalîbî ve devru Ṣalâḥiddîn fî taḥrîrihâ, Amman 1989; Ahmed eş-Şâmî, Ṣalâḥuddîn ve'ṣ-Ṣalîbiyyûn: Târîḫu'd-devleti'l-Eyyûbiyye, Kahire 1991; G. Regan, Lionhearts, Saladin, Richard I and the Era of the Third Crusade, New York 1999; Hasan el-Emîn, Ṣalâḥuddîn el-Eyyûbî beyne'l-ʿAbbâsiyyîn ve'l-Fâṭımiyyîn ve'ṣ-Ṣalîbiyyîn, Beyrut 2000; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Eyyûbi ve Devri, İstanbul 2000; Sobernheim, "Salâh ad-Din Eyyûbî", İA, X, 103-110; D. S. Richards, "Ṣalāḥ al-Dīn", EI² (İng.), VIII, 910-914.

Ramazan Şeşen

SELÂHADDÎN-i ZERKÛB

(صلاح الدين زركوب)

Salâhuddîn-i Zerkûb Ferîdûn el-Konevî (ö. 657/1258)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ilk halifesi.

582'de (1186) Beyşehir gölünün kıyısındaki Kâmile köyünde doğdu. Asıl adı Ferîdun'dur. Balıkçılıkla geçinen bir aileye mensup olup babasının adı Yağıbasan'dır. Konya'ya giderek kuyumculuk (zerkûbî) sanatını öğrendi ve bağcılıkla da uğraştı. Kırk yaşlarında iken fütüvvet ehli kuyumcuların şeyhi oldu ve Selâhaddîn-i Zerkûb, Selâhaddin Zerkûbî, Selâhaddîn-i Zerrinkûb unvanlarıyla anılmaya başlandı. 630'da (1232) Konya'ya gidip Sincâniye Mescidi'n-de itikâfa giren Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin şeyhi Seyyid Burhâneddin'e intisap etti. Şeyhin Mevlânâ'ya halifelik icâzeti verip Kayseri'ye dönüşünün ardından evlenmek üzere köyüne gitti. Ahmed Eflâkî onun bir cuma günü Konya'ya geri döndüğünü, Ebülfazl Camii'nde cuma namazından sonra vaaz eden Mevlânâ'yı dinlerken şeyhinin halini Mevlânâ'da müşahede edip cezbeye kapılarak kürsüye koştuğunu ve Seyyid Burhâneddin'den sonra Mevlânâ'ya intisap ettiğini söyler (Âriflerin Menkıbeleri, II, 123). Bu olay, Seyyid Burhâneddin'in vefatının (639/1241) ardından ve Şems-i Tebrîzî'nin Konya'ya geliş tarihinden (26 Cemâziyelâhir 642 / 29 Kasım 1244) önce gerçekleşmiş olmalıdır. Nitekim Sahih Ahmed Dede onun Mevlânâ'ya 641 (1243) yılında mürid olduğunu kaydeder (Mevlevîlerin Tarihi, s. 163). Ferîdûn-i Sipehsâlâr ise ilk defa Mevlânâ'ya intisap ettiğini söyler. Ona göre Mevlânâ, kuyumcular çarşısından geçerken Selâhaddin'in dükkânından gelen çekiç seslerinin âhengine uyarak cezbeyle semâ etmeye başlamış, Selâhaddin ona bu sırada intisap etmiştir (Risâle, s. 132). Halbuki Sahih Ahmed Dede'ye göre bu meşhur olay Ebülfazl Camii'n-deki ilk intisaptan dört yıl sonra 3 Receb 645 (3 Kasım 1247) tarihinde meydana gelmiştir (Mevlevîlerin Tarihi, s. 170). Selâhaddîn-i Zerkûb'un Şems'in Konya'ya gelmesinin ardından onun sohbetlerine katıldığı, Şems ile Mevlânâ altı ay boyunca halvette kaldıklarında Sultan Veled ile birlikte halvethâne kapısını beklediği,

Mevlânâ'nın Selâhaddîn-i Zerkûb'u çok sevdiği ve değer verdiği, Şems'in gelişinden sonra vaazı tamamıyla terkettiğinde onun ricasıyla bir defaya mahsus olmak üzere vaaz ettiği kaydedilmektedir. Eflâkî, Selâhaddin'in bir sırrı keşfederek Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un Mevlânâ'ya intisap etmesine vesile olduğunu belirtir (Âriflerin Menkıbeleri, II, 123-125). 652'de (1254) Moğol askerleri Konya'yı muhasara ettiklerinde Mevlânâ, Konya'nın Selâhaddîn-i Zerkûb vesilesiyle bağışlandığını ve işgal edilemeyeceğini halka müjdelemiştir (Sahih Ahmed Dede, s. 175).

Mevlânâ ile Selâhaddîn-i Zerkûb arasında şeyh-mürid ilişkisinin yanında yakın bir ailevî irtibat söz konusudur. Zerkûb'un ilk kızı Fâtıma Hatun'a her gün Kur'an dersleri veren Mevlânâ onu 644'te (1246) oğlu Sultan Veled'e nikâhladı. Diğer kızı Hediye Hatun ise Eflâkî'nin "üstâd-ı selâtîn" dediğine göre sarayın yazı hocası olduğu anlaşılan Nizâmeddin Hattât adlı biriyle Mevlânâ'nın çabaları sonucunda evlendirildi. Mevlânâ'nın, "Fâtıma sağ gözümdür, Hediye sol gözüm" dediği nakledilir. Eflâkî'nin eserinde yer alan, Mevlânâ'nın Selâhaddîn-i Zerkûb ve ailesiyle yakın ilişkilerine dair çeşitli menkıbelerden onun Zerkûb ailesini kendi ailesinden saydığı anlaşılmaktadır.

Sultan Veled, Şems-i Tebrîzî'nin 645 (1247) yılında ikinci ve son kayboluşundan sonra babasının Şems'i Selâhaddin'de bulduğunu, onunla sohbetlerini arttırarak sütle şekerin kaynaştığı gibi kaynaştığını, Şems'in ardından içine düştüğü aşk ve coşkunluk halinin irşada engel olması sebebiyle Selâhaddin'i halife seçtiğini ve kendisinden ona uymasını istediğini söyler (İbtidânâme, s. 87). Mevlevî kaynaklarında Selâhaddin'in halife seçilmesiyle Mevlânâ'nın hayatında sükûnet döneminin başladığı kaydedilmektedir. Eflâkî, Mevlânâ'nın Şems'i bulmak ümidiyle Şam'a üçüncü gidişi sırasında müridlerle ilgilenmesi için yerine ilk defa Hüsâmeddin Çelebi'yi vekil bıraktığını, Şems'ten ümit kestikten sonra yerine Selâhaddîn-i Zerkûb'u halife tayin ettiğini aktarmaktadır. Selâhaddin'in cahil olduğunu, şeyhlik için ehil sayılmadığını, hatta Şems'i arattığını söyleyen bir kısım müridler daha da ileri gidip onu gizlice öldürerek bir yere gömmeyi planlamışlarsa da suikast önlenmiştir (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 133-134; Sultan Veled, s. 92). Sultan Veled suikast düzenleneceğini

duyan Selâhaddin'in bu haberi gülerek karşıladığını, kendisinin Mevlânâ tarafından seçildiğini, onun hakikatine ayna olduğunu, bu sebeple kendisine bir şey yapılamayacağını söylediğini bildirmektedir (İbtidânâme, s. 92-93). Mevlânâ da Selâhaddin hilâfet makamına geçtikten sonra eski dostlarından Çavuşoğlu'nun ona düşman olduğunu belirtmek suretiyle müridlerin kıskançlığına işaret etmektedir (Fîhi mâ fîh, s. 89). On yıl kadar Mevlânâ'nın halifeliğini yapan Selâhaddîn-i Zerkûb 1 Muharrem 657 (29 Aralık 1258) tarihinde vefat etti ve semâlar eşliğinde Sultânülulemâ Bahâeddin Veled'in sol yanına defnedildi. Mevlânâ, Zerkûb'un yerine Hüsâmeddin Çelebi'yi tayin etti.

Selâhaddîn-i Zerkûb ilk Mevlevî kaynaklarında bâtını zâhirine galip, çokça riyâzette bulunan, gaybü'l-gayb âleminden haberler veren, sırları keşfeden, zâhirde avamdan görünüp bâtında ârifler zümresinden olan bir sûfî diye tanıtılır. Eflâkî'ye göre Seyyid Burhâneddin, Sultânülulemâ Bahâeddin Veled'den kendisine intikal eden söz fesahatini Mevlânâ'ya, hal güzelliğini de Selâhaddîn-i Zerkûb'a vermiştir (Âriflerin Menkıbeleri, II, 122). Eflâkî'nin Selâhaddin'in halleri ve makamıyla ilgili rivayetleri dikkate alındığında onun sülûkünün başlangıcında amel ve hallerinin güzelliğini zihninde tahayyül etmesiyle çeşitli renklerde nurlar müşahede ettiği, ancak Mevlânâ'ya mânevî nisbetinin artması sonucunda renksizlik ya da fenâ-yi hakîkî mertebesine ulaştığı, okuma yazma bilmeyip konuşurken kelimeleri sıkça yanlış telaffuz etmekle birlikte derin bir mârifete sahip olduğu görülmektedir. Nitekim, "Ârif kimdir?" diye sorulduğunda Mevlânâ'nın, "Ârif sen sustuğun halde senin sırrından bahseden kimsedir, bu da Şeyh Selâhaddin'dir" demesi bunu teyit etmektedir (a.g.e., II, 131). Sultan Veled babasının Şems-i Tebrîzî'yi güneşe, Selâhaddîn-i Zerkûb'u aya, Hüsâmeddin Çelebi'yi yıldıza benzettiğini kaydeder (İbtidânâme, s. 143). Mevlânâ, divanında onu "Salâh-ı hakk u dîn, Salâh-ı dîn, Salâh-ı dil ü dîn, Salâhu'd-dîn" gibi mahlaslarla yetmişin üzerinde yerde anmaktadır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Dîvân-ı Kebîr (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1992, I, 135, 251, 281; II, 28, 36, 57, 58; III, 100, 285, 289, 388, 422; IV, 62, 89, 172, 189, 258, 275, 292, 298-299; V, 131, 137, 155, 204, 229, 340, 404, 408, 417, 484; VII, 196, 202, 205, 217, 309, 312, 374, 418, 424, 435, 465, 512, 605, 626; a.mlf., Fîhi mâ fîh (trc. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 89; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle: Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 131-138; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Konya 1976, s. 79-80, 87-93, 105-109, 137-143; Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1989, II, 120-152; Devletşah, Tezkire (trc. Necâti Lugal), İstanbul 1977, II, 250-251; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Şerh-i Mesnevî, İstanbul 1289, II, 209-210; Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (haz. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 151-176; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952, s. 103-112; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlânâ Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1997, s. 249-267; Fr. Lewis, Rumi: Past and Present, East and West, Oxford 2000, s. 205-214; Nuri Şimşekler, "Hz. Mevlâna ve Selâhaddîn-i Zerkûb", Mevlâna Panellerinde Sunulan Bildiriler I, Konya, s. 41-48; Celâleddin Hümâî, "Velednâme'ye Göre Mevlânâ'nın Ailesinin ve Dostlarının Hayat Hikâyeleri", Mevlânâ Araştırmaları I (trc. Adnan Karaismailoğlu), Ankara 2007, s. 23-25; Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", DİA, XXIX, 444.

Semih Ceyhan

SELÂM

(السلام)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte selâm (selâmet) "bedenî ve ruhî hastalık, eksiklik ve kusurlardan uzak olma" anlamında kullanılır. Allah'a nisbet edildiğinde "her türlü eksiklik, acz ve kusurdan, yaratılmışlara özgü değişikliklerden ve yok oluştan münezzeh olan, selâmetin kaynağı olup esenlik veren" şeklinde açıklanır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "slm" md.; Lisânü'l-ʿArab, "slm" md.; Kāmus Tercümesi, "slm" md.).

Selâm ismi Haşr sûresindeki âyette (59/ 23) altı ilâhî isimle birlikte ve kuddûs ile mü'min arasında zikredilmiştir. Bunun dışında "kurtarmak, esenlik vermek" mânasında fiil kalıbıyla Allah'a nisbet edilmiş, Yâsîn sûresinde (36/58) Cenâb-ı Hakk'ın cennet ehline doğrudan veya melekler vasıtasıyla selâm vereceği belirtilmiştir. İbnü'l-Cevzî, Kur'an'da geçen "sübülü's-selâm" ile "dârü's-selâm" terkiplerindeki selâm kelimesinin Allah'ın ismi olarak yorumlanabileceğini söylemişse de (Nüzhetü'l-aʿyün, s. 356) bu telakki itibar görmemiştir. Sâffât sûresinin bazı âyetlerinde (37/ 79, 109, 120, 130) Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ, Hârûn ve İlyâs'a, 181. âyetinde bütün resullere Allah'ın selâmı nisbet edilmiştir. Bunun yanında müminlerden Allah'a arzedilen selâm ve teslimiyet on beş kadar âyette yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "slm" md.).

Selâm İbn Mâce ile Tirmizî'nin esmâ-i hüsnâ listesinde bulunmaktadır ("Duʿâʾ", 10; "Daʿavât", 82). Namazdan çıkış selâmının ardından okunan ve, "Allāhümme ente's-selâm ve minke's-selâm" diye başlayan tâzim ifadesinde selâm hem Allah'ın ismi olarak zikredilmekte hem de selâmetin O'ndan geldiği belirtilmektedir (Müslim, "Mesâcid", 135-136; Ebû Dâvûd, "Vitir", 25; Tirmizî, "Ṣalât", 108). Abdullah b. Mes'ûd'un naklettiğine göre Resûlullah'ın arkasında namaz kılan sahâbîler tahiyyat oturuşunda ilk zamanlar, "Allah'a kullarından selâm olsun, falana falana selâm olsun" anlamında ifadeler kullanıyordu. Bundan haberdar olan Hz. Peygamber,

"'Allah'a selâm olsun' demeyin, Allah selâmın kendisidir, fakat siz şöyle söyleyin" buyurmuş ve bilinen Tahiyyat duasını öğretmiştir (Buhârî, "Ezân", 150; Müslim, "Ṣalât", 55-58).

Selâmın, Kur'an'da yer aldığı âyette kuddûs ile mü'min isimleri arasında bulunması içeriğinin belirlenmesinde yardımcı olmaktadır. Âlimlerin genellikle kabul ettiğine göre selâmın temel muhtevası belirlenirken kelimenin sıfat anlamında isim olduğu veya "zü's-selâm" şeklinde terkip mânası taşıdığı göz önünde bulundurulur. Buna göre bu ismin ilk mânası "yaratılmışlara özgü acz ve eksikliklerden münezzeh olan" şeklindedir. Bu ifade zât-ı ilâhiyyenin zâhirî ve bâtınî kusurlar, değişikliğe mâruz kalma ve zeval bulup ortadan kalkma gibi hususlardan münezzeh olduğunu belirtir. Aynı muhteva kuddûs isminde de mevcuttur. Selâmın ikinci anlamı makām-ı ulûhiyyetin selâmet kaynağını teşkil etmesidir. Bu ise mü'min isminin muhtevasında da yer alır. Ayrıca Hz. Peygamber'in namazlardan sonra tekrar ettiği tâzim niyazında "ve minke's-selâm" (esenlik sendendir) ifadesi bu anlamı vurgulamaktadır. Bazı âlimler, selâmın bir mânasının da müminlerin Allah'ın azabından emin bulunması şeklinde olduğunu söyler (Mâtürîdî, s. 51; Hattâbî, s. 41; Kuşeyrî, s. 28). Gazzâlî selâm isminin içeriğini incelerken sözü edilen üç mânaya işaret etmiş, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de bu mânaların selâmın muhtevasını oluşturduğunu belirtmiştir (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 73-74; el-Emedü'l-aḳṣâ, vr. 31b). Kādî Abdülcebbâr ise kelimenin aslında masdar olduğunu göz önünde bulundurarak "selâmet veren" mânasının mecaz özelliği taşıdığını ileri sürmüştür (el-Muġnî, XX/2, s. 212-213). D. B. Macdonald, "Allah" maddesinde (İA, I, 363) selâm vasfının "hıristiyan âyinlerinde okunan ibarelerden Peygamber'de kalan müphem bir

hatıra eseri" olabileceğini söylemek suretiyle Kur'an ve hadis başta olmak üzere İslâm literatürünü bilmezlikten gelmiş, Resûlullah'ın kilise ve âyinlerle hiçbir ilgisinin bulunmadığı gerçeğini göz ardı etmiştir.

Kuşeyrî'ye göre selâm isminden kulun alabileceği nasip, onun selim bir kalple mevlâsına ulaşmasıdır. Selim kalp kin, hıyanet, kötü niyet ve hasedin bulunmadığı bir ruhî ve ahlâkî yapı demek olup buna sahip bulunan kimse bütün müslümanlara karşı iyi niyet besler, hissettiği kötü duygular sebebiyle onları değil kendini suçlar (et-Taḥbîr, s. 29). Gazzâlî, benzer bir yorum

yaptıktan sonra kişinin selim kalp ile rabbine kavuşabilmesi için fikrî yeteneklerinin ters yüz olmamasının şart olduğunu belirtir, bunun da ancak aklın daima nefse hâkim kılınmasıyla gerçekleşebileceğini söyler (el-Maḳṣadü'l-esnâ, s. 74). Alî, samed, kuddûs ve mü'min isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunan selâm "acz ve eksiklik niteliklerinden münezzeh olan" mânasıyla zâtî-selbî, "esenlik veren, zulmünden emin olunan" mânasıyla fiilî isim ve sıfatlar içinde yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXIII, 26-28; Mâtürîdî, Âyât ve süver min Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003, s. 51; Hattâbî, Şeʾnü'd-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), s. 41; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/ 1979, I, 195, 196; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 212-214; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 119b-121b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi't-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 28-29; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 40, 73-74, 172-173; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 31a-b; İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-aʿyün, s. 356; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 196-198; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Medârikü't-tenzîl (nşr. Mervân Muhammed eş-Şa''âr), Beyrut 1416/1996, IV, 18; D. B. Macdonald, "Allah", İA, I, 363.

Bekir Topaloğlu

SELÂM

(السلام)

Müslümanların karşılaştıklarında birbirlerine sağlık ve esenlik dilemeleri anlamında bir terim.

Sözlükte "kusursuz olmak, kurtulmak, rahatlamak" anlamındaki selâm Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde "eman, kurtuluş, esenlik, barış" mânaları yanında "selâmlama" anlamında da geçer. Kur'an'da bazan tahiyye kelimesi ve türevleriyle ifade edilen selâm (en-Nisâ 4/86), karşılaşan iki kişiden birinin diğerine "selâmün aleyküm" (es-selâmü aleyküm: Selâm sizin üzerinize olsun, Allah sizi her türlü kaza ve belâdan korusun) demesi, diğerinin de buna aynı mânada olmak üzere "aleyküm selâm" (ve aleykümü's-selâm) diye hayır duada bulunmasıdır. Selâmda yaygın biçimde bu ifadeler kullanılmakla birlikte "es-selâmü aleyküm ve rahmetüllāhi ve berekâtüh" ifadesiyle verilip "ve aleykümü's-selâm ve rahmetüllāhi ve berekâtüh" ifadesiyle alınabilmektedir. İslâm âlimleri selâm vermenin sünnet, almanın farz olduğunu ve selâm verenin alana göre daha fazla sevap kazanacağını belirtmiştir (Mevsılî, IV, 164).

Müslümanlar arasında bilinen şekilde selâmlaşmanın hicretten sonraki yıllarda başladığı anlaşılmaktadır. Resûl-i Ekrem'i öldürmek maksadıyla Mekke'den Medine'ye gelen ve niyeti anlaşılıp tutuklanan Umeyr b. Vehb el-Kureşî'nin, Resûlullah'ı o dönemin âdetine göre, "Sabahınız hoş olsun" diyerek selâmlaması üzerine Allah'ın resulü şöyle demiştir: "Allah bize lutufta bulunarak seninkinden daha hayırlı olan ve cennet ehli tarafından da kullanılan 'es-selâm' sözüyle selâmlaşmayı öğretti" (İbn Hişâm, II, 661-662). Aynı zamanda Cenâb-ı Hakk'ın isimlerinden olan selâm kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de kırk kadar âyette geçer. Bu âyetlerin bazılarında selâm veya selâmün aleyküm şeklindeki sözlerin daha önceki bazı peygamberler zamanında da kullanıldığı (Meryem 19/33, 47) meleklerin Hz. İbrâhim'e ve Nûh'a gittiklerinde (Hûd 11/ 48, 69; el-Hicr 15/52; ez-Zâriyât 51/25), yine meleklerin cennet ehline (er-Ra'd 13/ 24; el-Hicr 15/46; en-Nahl 16/32; ez-Zümer 39/73; Kāf 50/34), cennet ehlinin birbirlerine (Yûnus 10/10; İbrâhîm

14/23), Allah'ın mümin kullarına (el-Ahzâb 33/44; Yâsîn 36/58), peygamberlere (es-Sâffât 37/79, 109, 120, 130, 181) bu şekilde selâm verdiği, Resûl-i Ekrem'e de kendisine gelen müminlere selâmün aleyküm diye hitap etmesinin emredildiği (el-En'âm 6/54) haber verilmektedir. Bir âyette de selâmlanan kişinin selâma aynı ifade ile karşılık vermesi veya daha güzel bir ifade kullanarak muhatabına hayır duada bulunması emredilmekte (en-Nisâ 4/86), bir hadiste de daha güzeliyle mukabele etmiş olmak için yapılan ziyadelere ayrıca sevap verileceği belirtilmektedir (Tirmizî, "İstiʾẕân", 2). Hz. Peygamber selâm vermeyi sevap kazandıran (Buhârî, "Îmân", 20) ve cennete girmeye vesile olan (Tirmizî, "Ḳıyâme", 42), önemli amellerden biri olarak tarif etmiş müslümanların çokça selâmlaşmasının karşılıklı sevgiyi arttıracağını (Müslim, "Îmân", 93; Ebû Dâvûd, "Edeb", 142), hayır ve bereket getireceğini (Tirmizî, "İstiʾẕân", 10) ve insanı Allah'a yaklaştıracağını (Ebû Dâvûd, "Edeb", 133) bildirmiş, selâm vermekten kaçınmanın bir tür cimrilik olduğunu söylemiştir (İbn Hibbân, X, 349-350). Âyet ve hadislerde geçen selâmlaşma ifadeleri dinin ana kaynaklarında yer alması sebebiyle mânevî bir değere ve özellikle ayrı dilleri konuşan müslümanlar arasındaki iletişimde bir nevi sembol işlevi görmesi bakımından özel bir öneme sahip olmakla birlikte, selâmlaşmanın asıl amacı karşılıklı sevgi, dostluk, iyi niyet ve güzel dileklerin açıklanması olduğundan, her dilde bu gayeyi gerçekleştirecek uygun ifadelerle selâmlaşma görevinin yerine getirilebileceği açıktır.

Herkesin birbirine selâm vermesini istediği için yolda karşılaştığı çocuklara da selâm vermeye özen gösteren Resûl-i Ekrem (Müslim, "Selâm", 14, 15) küçüklerin büyüklere, binekli, atlı veya arabalı olanların yayalara, yürüyenlerin oturanlara, arkadan gelenlerin önlerinde gidenlere, iki grup karşılaştığında az olanların çok olanlara selâm vermesini tavsiye eder (Buhârî, "İstiʾẕân", 4, 5, 6, 7; Müslim, "Selâm", 1), mescidde kadınlardan oluşan bir cemaat gördüğünde onlara uzaktan selâm verir, selâm verdiği anlaşılsın diye de eliyle işaret ederdi (Müsned, VI, 458). Resûlullah, sadece yolda karşılaşılan veya başkasının evine misafir giden kimselerin değil kendi evine girenlerin de evde bulunan anne, baba, eş, çocuk ve akrabasına selâm vermesini emretmiş (Tirmizî, "İstiʾẕân", 10), "Evlere girdiğiniz zaman kendinize selâm verin" (en-Nûr 24/61) âyeti, evde kimse olmasa da evine giren kişinin kendi kendine selâm vermesi gerektiği şeklinde yorumlanmıştır (İbn Kesîr, VI, 94-95). İki grup insan birbiriyle

karşılaştığında içlerinden birinin selâm vermesi, diğer gruptan da bir kişinin verilen selâmı alması yeterli görülmüş (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 141), bir meclisten veya birinin yanından ayrılan kişinin ayrılırken de selâm vermesi istenmiştir (Tirmizî, “İsti˒ẕân”, 15). Selâm verirken veya alırken eğilmek doğru görülmemiştir.

Hz. Peygamber selâm verdiği zaman herkesin duyması ve selâm vermenin öneminin anlaşılması için bazan birkaç defa selâm verirdi (Buhârî, “˓İlim”, 30). Bununla birlikte uyuyan veya rahatsız edilmemesi gereken bir kimse bulunduğunda sadece uyanık olanlara işittirecek şekilde alçak sesle selâm vermeye özen gösterirdi

(Müslim, “Eşribe”, 174). İnsanlar arasında ayırım yapmadan her müslümana selâm vermek ve verilen selâmı almak bütün müslümanların görevidir (Buhârî, “İsti˒ẕân”, 9). Bu sebeple Abdullah b. Ömer sadece selâm vermek üzere çarşıya çıkar ve karşılaştığı bütün müslümanlara selâm verirdi (el-Muvaṭṭâ˒, “Selâm”, 6). Namaz kılmak, Kur’an okumak, tefekküre dalmış olmak, hutbe dinlemek, ilimle uğraşmak, yemek yemek ve defi hâcette bulunmak gibi durumlar selâm almaya engel teşkil ettiği için onlara selâm verilmemelidir; verildiği takdirde selâmı almamanın bir sorumluluğu yoktur (İbn Âbidîn, I, 618). Müslümanların aynı ortamı paylaştıkları gayri müslimlerle karşılıklı iyi münasebetler içinde olmalarının teşvik edildiği dikkate alındığında (bk. GAYRİ MÜSLİM) bu ilişkinin tabii bir gereği olarak umumi muaşeret kuralları çerçevesinde onlarla selâmlaşılması gerekeceği bellidir. Ancak müslüman olmayan kimselere selâmün aleyküm ifadesiyle selâm vermek doğru bulunmamıştır (Müslim, “Selâm”, 13; ayrıca bk. MERHABA).

İnsanlar arasında dostluk, sevgi ve barışın yaygınlaştırılması, müslümanların kalplerinin birbirine ısındırılması açısından büyük önem taşıyan selâm müstakil eserlere konu olmuştur. Semhûdî Ṭîbü’l-kelâm bi-fevâ˒idi’s-selâm (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5579), Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi es-Selâm kable’l-kelâm (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1684, vr. 141-147), Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Mekkî Risâle fî sırri’s-selâm (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2727, vr. 8-17), Osmancıklı Mustafa b. Abdullah Ṭîbü’l-kelâm fî ḥaḳḳi’s-selâm (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa Tekkesi, nr. 310, vr. 369-377) adıyla birer

risâle yazmıştır. Senâullah Amritsarî, es-Selâmü ʿaleyküm adlı eserinde (Amritsar 1908, 1913, 1923) İslâm'da ve diğer dinlerde selâm konusunu ele almaktadır. Süleyman b. İbrâhim el-Lâhim, İslâm'da selâmın yeri ve önemini ele alan bir çalışma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 458; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 661-662; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, VII, 273-278; İbn Hibbân, eṣ-Ṣaḥîḥ (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, X, 349-350; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 297-305; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Mahmûd Ebû Dakīka), İstanbul 1984, IV, 164-165; Şemseddin İbn Müflih, el-Âdâbü'ş-şerʿiyye ve'l-mineḥu'l-merʿiyye, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), I, 332-344; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, VI, 94-95; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 616-618; Süleyman b. İbrâhim el-Lâhim, "et-Tahiyye fi'l-İslâm", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 38, Riyad 1423/2002, s. 87-120; C. van Arendonk - [D. Gimaret], "Salām", EI² (İng.), VIII, 915-918.

Mehmet Efendioğlu

Diğer Dinlerde.

Tarih boyunca birçok gelenekte sözlü ve fiilî selâm biçimleri süregelmiştir. Değişik din ve kültürlerde selâm için kullanılan kelimeler genellikle barış, güven, huzur, sağlık, uzun ömür dileme gibi temennileri içerir. Fiilen yani beden diliyle selâm verme şekillerinden en yaygın olanları el, yüz, dudak, alın ve omuz öpme, sarılma, sağ elle tokalaşma, başı hafifçe öne eğme, el kaldırma ve sallama, avuçları birbirine yapıştırarak göğüs hizasında kavuşturma, ayakları birleştirme, şapka çıkarma, dizleri biraz bükerek öne eğilme ve yere kapanmadır.

Tokalaşma ve kucaklaşma barışın ve dostluğun sembolü olan bir selâm

biçimidir; Avustralya yerlileri (Aborjinler) arasında görüldüğü gibi Sâmî ve Ârî geleneklerde de yaygındır. Burunları birbirine değdirerek selâmlaşma Polinezya, Burma, Malaya ve Eskimolar tarafından uygulanır. Ayrıca Maoriler “kia ora” (sıhhatler olsun), “kia kaha” (güçlü olasın) tabirleriyle burunlarını birbirine değdirerek selâm verirler. Öperek selâm verme Sâmî ve Ârî kavimlerde olduğu gibi eski Yunanlılar’da da yaygın bir uygulamadır. Ağlayarak veya ağlama taklidi yaparak selâmlaşma çeşitli ilkel kabile dinlerinde rastlanan bir davranıştır. Yere çömelme veya yüzükoyun yere kapanma eski Mısır ve Asurlular ile Sâmî toplumlarında görülen bir selâm şeklidir. Öte yandan şapka çıkarma Batı kökenli, başı öne eğme Doğu kökenli birer selâmlama biçimidir (ERE, XI, 106-108).

Hindu geleneğinde iki avuç göğüs hizasında birleştirilerek baş hafifçe öne eğilir ve “namaskar” veya “namaste” denilerek selâm verilir (Encyclopedia of Religion, XII, 8060). Hinduizm’de Tanrı Brahman’ın insanların göğsünde ve başında bulunduğuna inanıldığından bu hareketle, “Ben senin içindeki Tanrı’ya boyun eğiyorum, seni seviyor ve saygı duyuyorum” demek istenir. Bu selâm esnasında bazan tanrıların isimleri de anılarak “Jay Şiv şankar” (Tanrı Şiva adına), “Radhe Şyam” (Tanrı Krişna adına) denilir. Hint geleneğine göre alt kasttan olan üst kasttakine selâm vermelidir, ancak üst kasttakinin bu selâmı alma zorunluluğu yoktur. Kast dışı kabul edilen paryalara ise selâm verilmez ve selâmları alınmaz. Çünkü inanışa göre onlarla selâmlaşma hayat enerjisinin yok olmasıyla sonuçlanabilir.

Budist gelenekte selâm ve selâmlaşma mânevî gelişimin bir yansıması olarak görülmüştür. Budist ülkelerde Buda heykellerinin ve tapınakların (pagoda) önünde yere eğilerek selâm verme Budist âyininin önemli bir parçasıdır. Taoist gelenekte sol elin parmakları sağ elin parmaklarının üstüne gelecek şekilde iki avucun birleştirilmesi, göbek hizasında tutulması ve başla birlikte vücudun hafifçe öne eğilmesiyle selâm verilir. Konfüçyanist selâmı da büyük ölçüde buna benzer. Sihler, yaygın kullanıma sahip olan “Sat Şri Akal” (Hakikat Tanrı’dır diyen mübarek olsun) veya daha dindar olanların yaptığı gibi “Vaheguru ji ka Khalsa’sri Vaheguru ji ki fateh” (Khalsa Tanrı’nındır, zafer Tanrı içindir) tabiriyle selâm verirken genellikle Şintoist ve Budist olan Japonlar eğilme veya yere kapanma selâmı verirler.

Yahudilik’te “barış ve esenlik” anlamında bir selâmlaşma ifadesi olan “şalom” bütünlük, uyum, sükûnet, bolluk ve barış durumunu anlatır. Eski Ahid’de, “Sana selâm olsun” (Hâkimler, 19/20), “Ey Dâvûd!... Selâm olsun sana, selâm, sana yardım edenlere de selâm olsun” (I. Târihler, 12/ 18) gibi ifadeler yer alır. Şalom dostlar arasında iyi dilek temennisi (Ezra, 5/7), iki topluluk arasındaki barış durumu (I. Krallar, 5/12) ve Tanrı’dan bir hediye (İşaya, 54/10) mânasında kullanılmıştır. Tanrı’nın yetmiş iki isminden biri kabul edilen şalom kelimesi (Hâkimler, 6/24) yahudiler arasında ad ve soyadı olarak da kullanılır. Süleyman isminin İbrânîce’deki karşılığı Şılomo’dur. Bu ise “onun selâmı” ve “barış sever” anlamlarına gelir. Dindar yahudiler “Şalom Alehem” ve karşılığında da “Alehem Şalom” diyerek selâmlaşırlar (Sherbok, s. 176). Talmud’a göre abdesthanede vb. kutsal olmayan mekânlarda selâm verilmez. Günümüzde eğitimli ve laik yahudiler şalom tabirini tercih etmezler.

Hıristiyanlık’ta belli bir sözlü selâm şekli bulunmamakla birlikte İnciller’de, “Eve girdiğinizde ev halkını selâmlayın. Eğer bunu hak ediyorsa selâm ev halkının üzerine olsun, değilse selâmınız size dönsün” şeklinde pasajlar yer alır (Matta, 10/12-13). Ayrıca Îsâ’nın havârilerini selâmladığına dair ifadeler mevcuttur (Luka, 24/36; Yuhanna, 20/19-21, 26). Pavlus’un Mektupları’nda, “Babamız Allah ve Rab Îsâ Mesîh’ten size inayet ve selâmet olsun” ifadesi sıkça geçer (Romalılar’a Mektup, 1/7; I. Korintoslular’a Mektup, 1/3; Galatyalılar’a Mektup, 1/4). Katolik hıristiyan geleneğinde kiliseye girildiğinde, sunağın önünden geçerken, büyük din adamlarıyla karşılaşınca veya

Îsâ’nın adı anılınca baş öne doğru eğilerek selâm verilir. “Kutsal öpüşle selâm” (Romalılar’a Mektup, 16/16; Korintoslular’a I. Mektup, 16/20) günümüzde sadece özel âyinlerde ve din adamları arasında uygulanır. Keldânîler “şlama”, Süryânîler “şlomo” diyerek tokalaşır ve birbirlerini öperler, Ermeniler ise sadece eğilerek selâm verirler.

Küreselleşme ve sekülerleşmenin etkisiyle günümüzde giderek geleneksel dinî selâmların yerini bu içerikten arındırılmış selâmlar almaktadır. Bazan da bir kültüre veya inanca ait selâm şekillerinin diğer kültürlere geçtiği görülmektedir. Her ne kadar dinî içeriği azalsa da selâm ifadelerine yerleşmiş olan ulûhiyyetle ilgili bazı kelimeler varlığını sürdürmektedir.

Nitekim Fransızca'daki "adieu" (Allah'a ısmarladık), İspanyolca'daki "adios" (Tanrı'yla beraber git) ve İngilizce'deki "good-bye" (God be with you-Tanrı seninle olsun) gibi dinî içerikli selâmlar günümüzde de kullanılmaktadır (Encyclopedia of Religion, XII, 8060).

BİBLİYOGRAFYA

G. Cope, "Gestures", A Dictionary of Liturgy and Worship (ed. J. G. Davies), London 1972, s. 185-189; W. R. F. Browning, Dictionary of the Bible, Oxford-New York 1996, s. 288; D. Cohn-Sherbok, A Concise Encyclopedia of Judaism, Oxford 1998, s. 150, 176; Yusuf Besalel, Yahudilik Ansiklopedisi, İstanbul 2002, III, 660-661; C. van Arendonk - [D. Gimaret], "Salām", EI² (İng.), VIII, 915-918; G. A. Barton, "Salutations", ERE, XI, 106-108; G. A. James, "Salutations", Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, XII, 8060-8062.

Kadir Albayrak

SELÂM

(السلام)

Namazdan çıkmak için başı sağa-sola çevirerek okunan dua cümlesi.

Namazdan çıkmak için son oturuşta (ka‘de-i ahîre) yüzün sağa ve sola çevrilerek belirli kelimelerin söylenmesi selâm ve teslîm olarak adlandırılmış, birincisine “es-selâmü’l-evvel” (et-teslîmetü’l-ûlâ), ikincisine “es-selâmü’s-sânî” (et-teslîmetü’s-sâniye), ikisine birden “et-teslîmetân” denilmiştir.

Hz. Peygamber’in namazın sona erdirilmesiyle ilgili söz ve uygulamalarını göz önüne alan fakihler, namazın sonunda selâm vermenin gerekliliği üzerinde fikir birliği etmekle beraber Resûlullah’ın bu konuda farklı yorumlara imkân verecek açıklama ve uygulamaları da bulunduğundan selâmın hükmü ve şekli hakkında değişik görüşler ortaya konmuştur. Namazın sonunda iki tarafa selâm verilerek namazdan çıkılması Hanefîler’e göre vâcip, Hanbelîler’e göre farzdır. Mâlikî ve Şâfiî mezhebinde farz olan birinci selâmdır; ikinci selâmı Şâfiîler sünnet olarak niteler; Mâlikî mezhebinde imama uyan kişinin namazdan çıkmak,

imamın selâmını almak ve solundaki cemaati selâmlamak amacıyla üç defa selâm vermesi sünnet olmakla birlikte mezhepteki meşhur görüşe göre imam ve tek başına kılan için ikinci selâm sünnet değildir. Ebû Hanîfe’ye göre kişinin namazdan kendi isteğiyle yaptığı bir fiille çıkmasının (hurûc bi-sun‘ih) rükün olduğu dikkate alındığında ilk selâmı farz olarak niteleyen üç mezhep imamının bu noktada onunla birleştiği görülür; ancak Ebû Hanîfe’ye göre -mekruh olmakla birlikte-kişinin bilerek konuşması veya namazla bağdaşmayacak bir iş yapması gibi bir fiiliyle bu farz yerine gelirse de üç mezhepte namazın geçerliliği için bu fiilin selâm şeklinde olması zorunludur. Selâmın farz olduğu görüşünde olanların delili Hz. Peygamber’in namazı başka bir şekilde bitirdiğinin nakledilmemesi ve, “Namazdan çıkış selâmla olur” anlamındaki hadislerdir (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 73; Tirmizî, “Ṣalât”, 62). Hanefîler bu hadislerin vücûba delâlet

ettiğini kabul etmekle birlikte, “Kişi namazının sonunda oturmuş haldeyken selâm vermeden abdestini bozarsa namazı câiz olur” (Tirmizî, “Ṣalât”, 183) ve, “Bunu (teşehhüdü) okuduğun zaman namazını bitirmiş olursun, artık kalkmak istersen kalk, oturmak istersen otur” (Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 178) anlamındaki hadislerden namazdan başka fiillerle çıkmanın mümkün olduğunun anlaşıldığını ileri sürerler (Resûlullah’ın bazan selâm vermeden namazı bitirdiğine dair bir rivayet için bk. Zeylâî, II, 62).

Namazdan çıkmak için söylenecek selâm sözünün en azı Hanefîler’e göre “es-selâm”, diğer mezheplere göre “es-selâmü aleyküm”dür. Sünnete uygun olanı ise Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre “es-selâmü aleyküm ve rahmetullah”, Mâlikî mezhebine göre “es-selâmü aleyküm” şeklindedir. Bazı fakihler tarafından “ve rahmetullah”tan sonra “ve berekâtüh” lafzının eklenmesinin mendup olduğu ifade edilir. Selâm sadece belirli hareketle, belirli kelimelerin söylenmesinden ibaret bir şekil olmayıp bu esnada kişi sağında ve solunda bulunan müminlere ve hafaza meleklerine selâm vermeyi, ayrıca imam cemaate, cemaat de imama ve cemaate selâm vermeyi, yani onlar için esenlik ve iyilik dilediğini gönlünden geçirmelidir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre selâm sözünü söylerken kişinin arkadan yanağı görülecek biçimde başını sağa ve sola çevirmesi sünnettir; ayrıca Şâfiî ve Hanbelîler’e göre selâm sözünü söylemeye yüzü kıbleye dönük halde başlamalıdır. Mâlikî mezhebine göre imam ve tek başına kılan kişi yüzü kıbleye doğru iken selâm vermeye başlayıp başını hafifçe sağa çevirir, sola selâm vermez; imama uyan ise aynı şekilde sağa selâm verdikten sonra imamın selâmını almayı kastederek kıbleye doğru selâm verir, ardından solunda cemaat varsa soluna da selâm verir ve her defasında selâm sözünü söyler (bu konuda mezheplerin dayandıkları farklı hadisler için bk. Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 183-185; Tirmizî, “Ṣalât”, 105-106). Hanefî ve Hanbelî mezhebinde namazdan çıkışı cemaate duyurmak amacıyla imamın birinci selâmı ikinci selâma göre daha yüksek sesle söylemesi sünnettir. Mâlikî fakihlerinin bir kısmı ikinci selâm verilmesi halinde bunun sessiz söylenmesini mendup görür.

BİBLİYOGRAFYA

Muvaffakuddin İbn Kudame, el-Muġnî, Beyrut 1405, I, 323-327; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, Nasbü’r-râye, Beyrut 1407/1987, II, 62; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 275-280; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 177-178; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, I, 388-389; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 240-241; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 448, 468, 524-530; “Teslîm”, Mv.F, XI, 314-316; Hamdi Döndüren, “Hurûc bi sun’ih”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, II, 828; İbrahim Kâfi Dönmez, “Selâm”, a.e., IV, 1771-1772.

Salim Öğüt

SELÂMÂN (Benî Selâmân)

(بنو سلامان)

Kahtânîler'den Kudâa'ya mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin nesebi Selâmân b. Sa'd b. Zeyd b. Leys b. Sûd b. Eslem b. Kudâa vasıtasıyla Kahtân'a ulaşır. Kahtânîler'den Ezd, Hemdân, Mezhic ve Tay kabilelerinin de Selâmân adını taşıyan kolları vardır (Halebî, III, 277). Benî Selâmân Hayber, Vâdilkurâ ve Selâh taraflarında bir yer olan Cinâb'da oturuyordu. İslâm öncesinde Evs'in kolu Benî Zafer ve Mürre b. Avf'tan Benî Sırme ile dost oldukları ve onlarla dayanışma yemini (hilf) yaptıkları kaydedilen (İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 128) Benî Selâmân hakkında kaynaklarda fazla bilgi yoktur. Eyyâmü'l-Arab'da yer almadığı gibi Câhiliye şiirinde de pek fazla geçmez. Aynı şekilde Kudâa'nın diğer kolları

gibi Bizans etkisinde Hıristiyanlığı kabul edip etmedikleri hususu da belirgin değildir.

Hicretten sonra Gatafân kabilesinin İslâmiyet'e karşı hareketlerine destek veren Benî Selâmân'dan yedi kişilik bir heyet 10 yılının Şevval ayında (Ocak 632) Medine'ye geldi. Başlarında Habîb b. Amr'ın bulunduğu heyet cenaze için Mescidi Nebevî'nin dışında bir yere giden Hz. Peygamber'le yolda karşılaştı. Hz. Peygamber kim olduklarını sordu; müslüman olmak için Medine'ye geldikleri cevabını alınca yanında bulunan Sevbân b. Bücdüd'den bunların diğer heyet mensupları gibi Remle bint Hâris'in evinde misafir edilmesini istedi. Öğle ezanı okununca Mescidi Nebevî'ye giden heyet, namazdan sonra Resûl-i Ekrem ile bir araya geldi. Heyet mensupları Hz. Peygamber'e İslâmiyet ve en faziletli ameller hakkında çeşitli sorular sordular ve ikindi namazını da beraber kıldılar. Namazın ardından Resûlullah ile tekrar bir araya geldiler ve yurtlarındaki kuraklıktan şikâyet edip yardım istediler. Resûl-i Ekrem tek elini kaldırarak Benî Selâmân topraklarına yağmur yağması için dua etti. Bunun üzerine Habîb b. Amr, "Ey Allah'ın resulü! Her iki elinizi de kaldırsanız, çünkü böyle

yapmanız çokluk ifade eder ve daha iyi olur" dedi. Habîb'in bu sözlerinden dolayı gülümseyen Hz. Peygamber iki elini koltuklarının altı görününceye kadar kaldırıp Benî Selâmân için dua etti (İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 670). Heyet mensupları Medine'de üç gün kaldılar; Resûlullah'ın emriyle Bilâl-i Habeşî tarafından her birine beşer ukıyye gümüş verildikten sonra memleketlerine döndüler ve yurtlarının Hz. Peygamber'in dua ettiği anda yağmura kavuşmuş olduğunu öğrendiler (İbn Sa'd, I, 251).

Selâmânî ve Selâmî nisbelerini alan Kudâa'dan Benî Selâmân'a mensup birçok sahâbînin adı kaynaklarda geçer (Sem'ânî, III, 348-349). Evs'in kollarından Benî Zafer ile anlaşma yapmalarından ve ilk siyer müelliflerinden Âsım b. Ömer b. Katâde'nin annesinin Benî Selâmân'a mensup olmasından kabilenin bir kısmının Medine'de yaşadığı anlaşılmaktadır. Fetihler döneminde Benî Selâmân'dan bir grup Suriye, Mısır ve Endülüs'e giderek yerleşti. Benî Selâmân'ın mevlâsı olan şair Şükrân'ın, II. Velîd'in huzurunda Benî Selâmân ileri gelenlerinin de katıldığı bir toplantıda Emevîler devrinde nekāiz türü hicvin en önemli temsilcilerinden olan İbn Meyyâde ile atışması meşhurdur (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, II, 300-301). Emevîler'den sonraki dönemde Benî Selâmân'ın, ana kolu olan Kudâa içerisinde yer aldığı görülür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 251; IV, 263; VI, 243; a.mlf., eṭ-Ṭabaḳāt: el-Mütemmim, s. 128-129; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Muhammed el-Huceyrî), Beyrut 1416/1996, s. 215-218; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 130, 141; V, 274; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, II, 300-301; XIV, 6; Vezîr el-Mağribî, el-Înâs fî ʿilmi'l-ensâb (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1400/1980, s. 184; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 348-349; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XVII, 27; XXV, 277; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 669-670; İbn Hacer, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1418/1997, I, 519; II, 19-20; VI, 163; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 525-

526; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), III, 277, 278.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SELÂMÂN ü EBSÂL

(سلامان و ابسال)

Klasik Fars ve Türk edebiyatlarında alegorik mesnevi konusu olan bir aşk hikâyesi.

Huneyn b. İshak (ö. 260/873) tarafından Yunanca'dan Arapça'ya tercüme edilen Yunan kaynaklı bu aşk hikâyesinin aslı bulunamamıştır. Eski Yunan'da Eflâtun'dan önce vuku bulan veya o zamanlarda ortaya çıktığı düşünülen sembolik bir aşk olayını konu alan bu tercümeye göre ateş ve su tûfanının çok öncesinde Herkül'ün (Hirakl) oğlu, dünyanın ve sır ilimlerinin hâkimi olan Hermânus adında bir kral vardı. Çocuk sahibi olmak isteyen, ancak kadınlardan hoşlanmayan Hermânus'a filozof Iklikoulas adam otunu verir. Dokuz ay sonra bu ottan bir çocuk doğar ve adını Selâmân koyarlar. Hikâyenin bundan sonrası mesnevilerde anlatılan şekildedir. Buna göre Selâmân yaşadığı bir aşk macerasını yedi altın levhaya yazdırır ve atalarına ait ehrama koydurur. Tûfandan sonra Eflâtun bunları görmek isterse de krallar izin vermez. O da talebesi Aristo'ya bu yedi levhayı okumasını vasiyet eder. İskender'in fetihleri sırasında Aristo bu hikâyeyi gün ışığına çıkarır. Tercümenin bir nüshası British Museum'da kayıtlıdır (nr. 14540.a.44). Bir diğer nüshası da Köprülü Kütüphanesi'nde bir mecmua içindedir (nr. 868, vr. 120a-128a).

Doğu'da felsefî ve temsilî hikâye yazma geleneğinin temeli olan Selâmân ü Ebsâl'den (bazan Ebsâl ü Selâmân diye de geçer) esinlenip bu tarzda hikâye yazan, bundan eserlerinde söz eden ilk kişi İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı kitabını şerheden ve hikâyenin çeşitli rivayetlerini derleyip özetleyen Nasîrüddîn-i Tûsî'nin kaydettiğine göre (Şerḥu'l-İşârât, III, 790-799) İbn Sînâ'nın bizzat yazdığı hikâyenin konusu şöyledir. Selâmân ve Ebsâl iki erkek kardeştir. Ağabey Selâmân'ın karısı Ebsâl'e âşık olur. Onu elde etmek için türlü hile ve entrikalara başvurur. Sonuç alamayınca da onu zehirler. Bu oluş içinde kahramanlar aklın derecelerini sembolize ederler, başlarından geçen olaylar da felsefî olarak yorumlanır (geniş bilgi için bk. Tisʿu resâʾil, s. 125-139).

Selâmân ü Ebsâl hikâyesinin mesnevi biçiminde yazılışında felsefî ve efsanevî unsurlar ortadan kalkmış, hikâye tasavvufî bir görünüm kazanmıştır. Masal unsurları da ihtiva eden hikâyenin küçük farklarla mesnevilerde anlatılan ve Türk edebiyatında Lâmiî ile son şeklini alan konusu şöyledir: Yunan ülkesinde büyük bir padişahla onun akıllı, ilim ve hikmet sahibi, kâinatın sırlarına vâkıf hakîm bir danışmanı vardır. Padişah kendisine halef olacak bir erkek çocuk sahibi olmak isteyince hakîm kadınları ve şehveti şiddetle yerer, daha sonra padişahı kadınla bir ilişkiye girmeksizin sihir yoluyla bir erkek çocuk sahibi yapar. Güzelliğin ve zekânın doruğunda olan bu çocuk her türlü kusurdan ve tehlikeden uzak doğduğu için kendisine “Selâmân” adı verilir. Padişah Ebsâl isminde on altı yaşında çok güzel bir kızı ona dadı olarak tutar. Ebsâl çocuğu ihtimamla büyütür. Selâmân ergenlik çağına gelince Ebsâl bütün cinsî cazibesini kullanarak onu kendine bağlar. Padişah ve hakîm durumu öğrendiklerinde onları ayırmak isterlerse de başaramazlar. Ebsâl’i çok seven Selâmân ondan vazgeçmez ve birlikte kaçarak Kaf dağından daha yüksek bir dağın ardındaki Hürrem adasına giderler. Burada tabiatın kucağında bütün zevkleri tadarlar. Bu sırada oğlunu arayan padişah sihirli aynasından onları görür. Önceleri merhamet ederek geçimleri için yardımda bulunur. Fakat oğlunun ayrılığına dayanamayınca sihir kuvvetiyle hem Selâmân’ın erkekliğini alarak Ebsâl’e yaklaşmasına engel olur hem de ülkesine geri dönmelerini sağlar. Sonra da mülkünü ona bırakacağını, ancak bunun için Ebsâl’den vazgeçmesi gerektiğini söyler. Selâmân bunu kabul etmez ve sevdiğiyle beraber tekrar kaçar. İki âşık kendilerini ateşe atarak intihara kalkışırlar. Ebsâl ölür, Selâmân babasının sihri sayesinde kurtulur. Fakat Ebsâl’in yanarak ölmesi Selâmân’ı çılgına çevirmiştir. Padişah hakîme başvurup bir çare bulmasını

ister. Hakîm, Selâmân’ı yanına çağırarak kırk gün kendisine hizmet ve dua ederse Ebsâl’in geri dönebileceğini söyler. Ebsâl’e kavuşabilmek için her şeye razı olan Selâmân kırk gün hakîmin yanında köle gibi çalışır ve her gece Ebsâl’in hayaliyle konuşur. Kırkıncı gün hakîm ona ebedî güzelliğin timsali olan Zühre’yi gösterir. Selâmân, Ebsâl’den vazgeçip Zühre’ye âşık olur, böylece şehevî aşktan kurtulur. Padişah da tacını ve tahtını oğluna bırakır. Eserin son bölümünde anlatılanların görünüşte bir kıssa olduğu, ancak içinin hikmetle dolu bulunduğu vurgulanır. Böylece hikâyede ruhun

(mâna) vücut (madde) egemenliğinden nasıl kurtulacağı tasavvufî remizlerle anlatılmaktadır. Padişah (akl-ı evvel), hakîm (feyz-i bâlâ), Selâmân (ruh), Ebsâl (beden), Zühre (ilâhî ve ebedî güzellik), ateş (riyâzet) vb. alegorik unsurlar ilâhî aşk uğruna çekilen ıstırabı dile getirmek için kullanılan birer araçtır.

Tûsî, Şerḥu'l-İşârât'ta Huneyn b. İshak'ın tercümesi olarak yer verdiği bu hikâyeden başka İbnü'l-A'râbî'nin en-Nevâdir adlı eserinden aktarılan bir hikâye daha kaydeder. Buna göre Selâmân ve Ebsâl bir padişaha esir düşen iki kardeştir. İyi ve temiz kalpli olan Selâmân fidye ile serbest bırakılır, kötülüğüyle bilinen Ebsâl ise ölünceye kadar esir olarak kalır. Bir diğer Selâmân ü Ebsâl rivayeti de İbn Tufeyl'in Ḥay b. Yaḳẓân adlı eserinde yer alır (DİA, XVI, 552-553). Tûsî'nin Şerḥu'l-İşârât'ındaki Selâmân ü Ebsâl, Mevlâ Hasan-ı Geylânî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiş, ayrıca Mahmûd b. Mirza Ali tarafından Farsça bir tahriri yapılmıştır (Âgā Büzürg-i Tahrânî, XVII, 95). Abdürrahîm-i Hâyirî de Selâmân ü Ebsâl'i manzum hale getirmiştir (Tahran 1343).

Selâmân ü Ebsâl hikâyesini mesnevi nazım şekliyle Farsça olarak ilk defa kaleme alan Molla Câmî'dir (ö. 898/1492). Câmî'nin Heft Evreng'indeki mesnevilerin en küçüğü olan "Selâmân ü Ebsâl"e Huneyn b. İshak'ın tercümesi kaynaklık etmiştir. 1130 beyit olan mesnevi Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın oğlu Yâkub Bey'e ithaf edilmiştir. Câmî mesneviyi yazarken çeşitli ilâvelerle âdeta şahsiyetini eserine yansıtmıştır. Câmî'nin mesnevisi Reşîd-i Yâsemî tarafından taş basması olarak yayımlandığı gibi (Tahran 1305 hş.), Forbes Falconer (London 1850) ve E. Fitzgerald (nazmen, London 1856) tarafından İngilizce'ye, Auguste Bricteux tarafından Fransızca'ya (Paris 1911) tercüme edilmiştir. Câmî'nin eserinin yeni neşirlerinden birini de Muhammed Rûşen gerçekleştirmiştir (Tahran 1382 hş.). Selâmân ü Ebsâl hikâyesi, Câmî'ninkinden altmış dört yıl sonra Nüvîdî-i Şîrâzî tarafından tekrar mesnevi tarzında nazmedilmiştir. Nüvîdî'nin hikâyesinin kaynağı İbn Sînâ'nın kaleme aldığı Selâmân ü Ebsâl'in Tûsî tarafından Şerḥu'l-İşârât'ta özeti aktarılan rivayettir.

Türk edebiyatında Lâmiî Çelebi (ö. 938/ 1532) Selâmân ü Ebsâl'i Câmî'den çeviri yoluyla Türkçe'ye aktarmıştır. Ancak Lâmiî, eseri kolay anlaşır tarzda çok sayıda tasvir parçaları yanında küçük ahlâkî-didaktik

manzumelerle zenginleştirmiş ve esere tercümeden çok telif hüviyeti kazandırmıştır. 1903 beyitten oluşan ve üç nüshası bilinen (İÜ Ktp., TY, nr. 3088; Ankara Millî Ktp., nr. A 736/1; The John Rylands University Library of Manchester, MS, nr. 77) eser üzerinde Erdoğan Uludağ bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Lâmiî’den sonra Selâmân ü Ebsâl’e dair aynı adla felsefî bir risâle yazan İngiliz Kerim Efendi konuya Doğu ve Batı felsefesinden yorumlar getirmiştir (Kıssa-i Selâmân ve Ebsâl, İstanbul 1299).

BİBLİYOGRAFYA

Huneyn b. İshak, Ḳıṣṣatü Selâmân ve Ebsâl, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 868, vr. 120a-128a; İbn Sînâ, el-İşârât ve’t-tenbîhât (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1339, s. 151; a.mlf., Tisʿu resâʾil fi’l-ḥikme ve’ṭ-ṭabîʿiyyât ve ḳıṣṣatü Selâmân ve Ebsâl (nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1406/ 1986, s. 125-139; Nasîrüddîn-i Tûsî, Şerḥu’l-İşârât (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, III, 790-799; Abdurrahmân-ı Câmî, Salâmân ve Absâl (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1985; F. Falconer, Salāmān u Absāl (An Allegorical Romance), London 1850; A. Brictieux, Salâmān u Absâl poème allégorique Persan, Paris 1911; Asaf Hâlet Çelebi, Molla Câmî: Hayatı, Şahsiyeti, Eserlerinden Parçalar, İstanbul 1940, s. 57-60; Şefik Can, Klasik Yunan Mitolojisi, İstanbul 1970, s. 18-71, ayrıca bk. tür.yer.; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XVII, 94-95; M. Nazif Şahinoğlu, Nüvîdî-yi Şîrâzî ve Salâmân u Absâl’ı, Erzurum 1986, s. 1-20; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, s. 423-424; Erdoğan Uludağ, Vak’aya Dayalı Bir Eser Olarak Lâmi’î Çelebi’nin Salâmân u Absâl Mesnevisi: İnceleme-Karşılaştırmalı Metin-Sadeleştirme (doktora tezi, 1997), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Lami’î’nin Salâmân u Absâl Adlı Mesnevisi”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 8, Erzurum 1997, s. 67-77; I. Dehghan, “Jamī’s Salāmān and Absāl”, JNES, XXX (1971), s. 118-126; İlhan Çeneli, “Lami’î’nin Selâmân u Ebsâl Adlı Mesnevîsi”, TK, sy. 120 (1972), s. 1246-1250; Günay Kut, “Lâmi’î Chelebi and His Works”, JNES, XXXV/2 (1976), s. 83-84; N. P. Joosse, “An Example of Medieval

Arabic Pseudo-Hermetism: The Tale of Salāmān and Absāl”, JSS, XXXVIII/2 (1993), s. 279-293; Seyyid Hasan-ı Emîn, “Selâmân u Ebsâl: Üsṭûre-i Yûnânî der Menâbiʿ-i Îrânî”, Îrânşinâsî, XV/4, Tahran 2004, s. 735-747; a.mlf., “Dû Nâme der Bâre-i Selâmân u Ebsâl”, a.e., XIX/2 (2007), s. 304-312; P. Heath, “Salāmān and Absāl”, EI^2 (İng.), VIII, 920-921; Muhammed Kerîmî-yi Zencânî, “Selâmân u Ebsâl”, DMT, IX, 233-234; İlhan Kutluer - Hasan Kâtipoğlu, “Hay b. Yakzân”, DİA, XVI, 552-553.

Erdoğan Uludağ

SELÂME b. CENDEL

(سلامة بن جندل)

Ebû Mâlik Selâme b. Cendel b. Abdiamr et-Temîmî el-Hârisî (ö. 608 [?])

Câhiliye şairi.

530 yılı civarında doğdu. Temîm kabilesinden Benî Sa‘d’ın büyük kollarından olan Benî Hâris oymağına mensuptur. İbn Sellâm el-Cumahî, onu Husayn b. Humâm ve Mütelemmis’le birlikte Câhiliye devrinin yedinci tabaka şairleri arasında zikreder. Selâme şiirlerinden pek azı zamanımıza kadar gelmiş bulunan (mukıllûn) şairlerdendir. Ayrıca Temîm kabilesinin meşhur binicilerinden olup kardeşi Ahmer de tanınmış bir binici ve şairdi. Şiirlerinde temas ettiği bazı hadiseler onun milâdî VI. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığını göstermektedir. Selâme, şiirlerinde Minkaroğulları ile Havfezân eş-Şeybânî arasında meydana gelen Cedûd savaşından (Dîvân, nşr. Fahreddin Kabâve, s. 200-203, 212-217, 252-258), 602’de Sâsânî Hükümdarı Hüsrev Pervîz’in emriyle fillere çiğnetilen Hîre Kralı III. Nu‘mân’ın (Nu‘mân b. Münzir) ölümünden (a.g.e., s. 182), İslâmî döneme yetişip müslüman olan ve 9 (630) yılında ölen Zeyd el-Hayl’in esaretinden (a.g.e., s. 243) söz etmektedir. Çağdaş kaynaklar Selâme’nin 600 veya 608 yılında öldüğünü kaydeder.

Selâme b. Cendel kabileler arasında kahramanlığı ve saygın kişiliğiyle tanınmıştır. Hayata çok bağlı olan Selâme şiirlerinde gençliğini yaşlılık korkusu içinde heba ettiğinden üzüntüsünü ifade etmiş, kasidelerinin girizgâhında (matla‘) geleneğe uymayarak kadın aşkı ve tasviri (nesîb) yerine gençliğine ağlamıştır. Bu arada ölüm korkusu duyduğunu, fakat çaresi bulunmadığından yaptığı savaşlarla nefsini oyalamaya çalıştığını belirtmektedir (a.g.e., s. 198). Kabilesi Temîm’in hissiyatına tercüman olmaya özen gösteren şair fahriyelerinde kendi yiğitliğinden, kabilesinin iyi hasletlerinden ve kahramanlıklarından söz etmiştir (a.g.e., s. 94 vd.). Benî Temîm’in, “Ey Selâme, bizi şiirlerinle yücelt!” demesi üzerine, “Benim söyleyebilmem için

önce sizin yapmanız gerekir” diye karşılık vermesi (İbn Abdürabbih, V, 270) şairin onurlu bir insan olduğunu göstermektedir.

Divanındaki beyitlerin çoğu yazılış tarzı, hayal ve tasvirleri açısından eski ve orijinal kabul edilmektedir. Selâme b. Cendel, İbn Kuteybe gibi bazı edebiyat âlimlerine göre (eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, I, 272) atların tasvirinde büyük bir şöhret kazanmıştır. el-Mufaḍḍaliyyât’ta yer alan en meşhur kasidesi (s. 224-225), basmakalıp deve teması yerine kabilenin savaş atlarına dair mükemmel beyitler içermektedir. Divanında görülen iki kasidesi de fahr ve hicâ türlerinin uyumu ile sona ermektedir. Öte yandan şiirinde “Allah” kelimesinin zikredilmesini sonraki devirlerde vuku bulmuş tahriflerin bir kanıtı diye görmek doğru değildir. Aynı şekilde “rahmân”dan söz etmesi de zannedildiği gibi onun hıristiyan olduğu konusunda bir delil teşkil etmeyip sadece yahudi ve hıristiyan ortamından etkilendiğini gösterir. Fahr, hamâse, savaş ve at tasviri, hiciv, medih, şarap tasviri ve gazel (nesîb) temalarının ele alındığı şiirlerinin çoğu kıtalar ve münferit beyitlerden oluşur. Bunlar uzun kasidelerinden râvilerin hâfızalarında kalan parçalar olmalıdır. Sağlam bir kurguyu ve müzikal armoniyi yansıtan şiirlerinde sert bedevî lafızları ve garîb kelimeler hâkimdir. Bu sebeple şaire nisbet edilen basit örgülü bazı şiirlerin ona aidiyeti şüphelidir.

Selâme’nin divanı Asmaî ve Ebû Amr eş-Şeybânî’nin rivayetleriyle zamanımıza kadar gelmiş, Muhammed b. Hasan el-Ahvel bu iki rivayeti birleştirmiş ve İbnü’s-Sikkît divana şerh yazmıştır. Ebû Ali el-Kālî divanı İbn Düreyd’den okumuş ve Endülüs’e naklederek şairin burada tanınmasını sağlamıştır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan divanı ilk defa Clément Huart Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlamış (JA, XV/10 [1910], s. 75-86; Paris 1983), eseri Luvîs Şeyho da el-Meşrîḳ dergisinde (XIII/3 [Beyrut 1910], s. 171-190) ve müstakil olarak (Beyrut 1910, 1920) neşretmiştir. Fahreddin Kabâve dört yazma nüshasına dayanarak divanı tekrar yayımlamıştır (Halep 1387/1968; Beyrut 1987). Divan sekiz şiir (136 beyit) içerir; nâşir, ayrıca diğer kaynaklardan seksen beyte ulaşan yirmi yedi şiir ve şiir parçasını esere ilâve etmiştir. Divanın Râcî el-Esmer tarafından şerhli bir yayımı da gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1994). Luvîs Şeyho’nun neşri Asmaî’nin Ebû Amr eş-Şeybânî’den yaptığı rivayete, Fahreddin Kabâve ve Râcî el-Esmer neşirleri ise Muhammed b. Hasan el-Ahvel rivayetine dayanmaktadır. Divan neşirlerinin sonuna eklenen beyit ve

kıtaların bir kısmı A‘şâ el-Bâhilî, Nâbiga ez-Zübyânî, Abîd b. Ebras ve Alkame b. Abde gibi şairlere aittir. Eserin Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ile (nr. 2015) Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’ndeki (Bağdat Köşkü, nr. 125) nüshaları ünlü hattat İbnü’l-Bevvâb tarafından yazılmıştır. Fahreddin Kabâve, Selâme b. Cendel: Ḥayâtühû ve şiʿrüh (yüksek lisans tezi, 1964, Kahire) ve Selâme b. Cendel: eş-Şâʿirü’l-fâris (Halep 1968; Dımaşk 1992) adlı monografileri kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Selâme b. Cendel, Dîvân (nşr. Fahreddin Kabâve), Halep 1387/1968, neşredenin girişi, s. 11-72; a.e. (nşr. Râcî el-Esmer), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, s. 7-8; a.e.: Dîwân (trc. Cl. Huart), Paris 1983, s. 11-15; Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaḍḍaliyyât (nşr. C. J. Lyall), Oxford 1921, s. 224-225; a.e. (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1407/1987, II, 565-595; Ma‘mer b. Müsennâ, Neḳāʾiż (nşr. A. A. Bevan), Leiden 1905, I, 144 vd.; Asmaî, el-Aṣmaʿiyyât (nşr. Ömer Fârûk et-Tabbâ‘), Beyrut 1416/1995, s. 109-113; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ (Beyrut), s. 66; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, III, 44, 84, 318; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, I, 262-263, 272-273; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 270; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü’l-edeb, IV, 29-30; L. Şeyho, Şuʿarâʾü’n-Naṣrâniyye, Beyrut 1890, I, 486-491; R. Geyer, “Zum Dîvân des Salamat Ibn Jandal”, Festschrift Eduard Sachau, Berlin 1915, s. 345-367; Brockelmann, GAL Suppl., I, 59; I. Krachkowskii, Uber Arabische Handschriften Gebeugt, Leipzig 1949, s. 39-45; Sezgin, GAS, II, 192-193; a.e. (Ar.), II/ 2, s. 148-150; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîḫi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1986, s. 224-225; Afîf Abdurrahman, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1417/ 1996, s. 115-116; Nurettin Ceviz, “Câhiliye Döneminde Süvari Şairler”, EKEV Akademi Dergisi, VI/10, Ankara 2002, s. 196-197; F. Krenkow, “Selâme”, İA, X, 333-334; a.mlf. - [Renate Jacobi], “Salāma b. D̲jandal”, EI² (İng.), VIII, 918-919; A. Batrus, “İbn Cendel”, Mv.AU, V, 471-474.

Süleyman Tülücü

SELÂME MÛSÂ

(سلامة موسى)

(1887-1958)

Mısırlı hıristiyan gazeteci ve yazar.

Mısır'ın Nil deltasındaki Zekāzîk şehrine yakın bir köyde Kıptî bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Üst düzey bir devlet memuru olan babasını henüz iki yaşında iken kaybetti. İlk öğrenimini Zekāzîk'te, orta öğrenimini Kahire'de tamamladı. 1907'de Paris'e gitti ve orada Fransız aydınlarıyla tanışma imkânı buldu. Bu dönemde kendisinde sosyalist düşüncelerin oluşmaya başladığı ve kadının özgürleştirilmesi konusu üzerinde durduğu görülür. 1908'de Londra'ya geçti. Londra'da Lincoln's Inn cemiyetine girerek hukuk, Mısır bilimi (Egyptoloji), jeoloji, biyoloji ve ekonomi eğitimi aldı. Bu sırada Darwin, Spencer, Ibsen, Renan, Shaw, H. G. Wells, Ellioth Smith, Dostoyevski, Tolstoy, Gorki, Rousseau, Sartre, France, Goethe, Nietzsche, Marks, Freud, Gandi, Nehru gibi yazarların eserlerini tanıdı. Temmuz 1909'da Londra'da barışçı yollarla sosyalist reformları gerçekleştirme amacı güden Fabian Society'ye katıldı ve burada Bernard Shaw ile tanıştı. Hümanist ve sosyalist düşüncelerinin çoğunu Shaw'dan aldı. Arap dünyasının fikir öncülerinden sayılan Şiblî Şümeyyil, Ya'kūb Sarrûf, Ferah Antûn ve Ahmed Lutfî es-Seyyid'den etkilendi.

Selâme Mûsâ, Avrupa'dan Mısır'a döndüğünde el-Livâ gazetesini çıkarmaya başladı. Bunun yanında el-Câmiʿa, el-Muḳteṭaf, el-Maḥrûse, el-Aḫbâr, el-Belâġ, Cerîdetü Mıṣr, Mecelletü'l-ḥadîs̱, en-Nidâʾ, el-Vefdü'l-Mıṣrî, Aḫbârü'l-yevm, el-Cîl ve el-İnẕâr gibi yayın organlarında yazıları yayımlandı. 1914'te Mısır'da bilim ve edebiyata dair ilk haftalık dergi olan el-Müstaḳbel'i çıkardı. Arap sosyalist hareketinin öncülerinden biri olarak 1920'de faaliyete başlayan ve kısa ömürlü olan Mısır Sosyalist Partisi'nin kurucuları arasında yer aldı. 1923-1929 yıllarında Corcî Zeydân'ın kurduğu el-Hilâl dergisinin editörlüğünü yaptı. 1929'da el-Hilâl'den ayrılarak aylık el-Mecelletü'l-cedîde ve haftalık el-Mıṣrî dergilerini çıkardı. Ancak bu

dergiler bir süre sonra kapatıldı. el-Mecelletü'l-cedîde 1933'te tekrar yayımlanmaya başlandı. Bu dergi Selâme Mûsâ'nın, Batılılaşma'dan yana Mısır'ı diğer Arap ülkelerinden farklı gören ve Mısır'ı Arap yarımadasıyla değil Firavun uygarlığıyla ilişkilendiren görüşlerinin ifade aracı oldu. Birçok makalesinde öğrencileri devrimci yola yönlendiren sosyalist görüşlerini ortaya koydu. Gandi'nin etkisi altında Mısırlılar'ı yerli ürünleri alıp yabancı ürünleri boykot etmeye çağıran Mısrî li'l-Mısrî adıyla bir dernek kurdu. Darwin'in evrim teorisini benimseyen Selâme Mûsâ doğum kontrolünün gerekliliği görüşünü savunuyordu. 1940-1942 yıllarında Sosyal İşler Bakanlığı'nın eş-Şüʾûnü'l-ictimâʿiyye dergisine katkıda bulundu. 5 Ağustos 1958'de öldü.

Arap alfabesinin gelişmeyi engellediği görüşünde olan Selâme Mûsâ bu alfabenin Latin alfabesiyle değiştirilmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu konuda Türkiye'yi örnek gösteriyor ve Latin alfabesinin Mısır için geleceğe sıçrama imkânı olacağını ileri sürüyordu. Bazı yönlerden çelişkilere

düşüp fikirlerini yeterince somutlaştıramamakla birlikte dil konusunda reform yapılması görüşünü dile getiriyor, fasih dili bırakıp halk diline geçmeyi öneriyor, laikleşerek Batılılaşma'yı ve Avrupa-Akdeniz kültür dairesi içine girmeyi savunuyordu. Selâme Mûsâ hayatı boyunca Mısır'da demokrasiyi savunmuştur. Sosyalizm ve komünizm hakkında yazdığı, ayrıca cumhuriyetçi hükümet propagandası yaptığı için birçok defa tutuklanarak hapse atılmıştır. Sarayı ve destekçilerini sevmediğinden 1952 devrimini sevinçle karşılamış, ancak diğerleri gibi o da umduğunu bulamamıştır. Selâme Mûsâ, Arap edebiyatında birçok eserin seçkin kesime hitap ettiğini ve sanat için sanat özelliği taşıdığını, çağdaş Arap dünyasının problemleriyle ilgilenmediğini ileri sürmüştür. Gerek yazar gerekse yayıncı kimliğiyle aralarında Necîb Mahfûz ve Luvîs Avad gibi isimlerin de yer aldığı genç yazarlar üzerinde çok etkili olmuştur.

Eserleri. Selâme Mûsâ'nın kırktan fazla eseri mevcut olup bunların en önemlileri şunlardır: 1. Muḳaddimetü's-sübermân (Kahire 1910). Sosyalizmin geleceği hakkındaki düşüncelerini içerir. 2. Nüşûʾü fikretillâh (Kahire 1912). Monoteist düşüncenin ortaya çıkışının maddeci bir yaklaşımla tahlili niteliği taşıyan eser Grant Allen'in The Evolution of the Idea of God adlı kitabının bir özetidir. 3. el-İştirâkiyye (Kahire 1913). 4.

Eşherü’l-ḫuṭab ve meşâhîrü’l-ḫuṭabâʾ (Kahire 1924). 5. Eşherü ḳıṣaṣi’l-ḥubbi’t-târîḫiyye (Kahire 1925). 6. Naẓariyyetü’t-teṭavvur ve aṣlü’l-insân (Kahire 1925). Darwin’in On the Origin of the Species’ini esas alarak yazdığı evrim teorisine dair eseridir. 7. Aḥlâmü’l-felâsife (Kahire 1926). Eserde Eflâtun’dan sonraki filozofların ütopik görüşleri ele alınır. 8. Ḥürriyyetü’l-fikr ve ebṭâlühâ fi’t-târîḫ (Kahire 1927). 9. Târîḫu’l-fünûn ve eşherü ṣuver (Kahire 1927). Mısır’da sanatın gelişimini konu edinmektedir. 10. el-Yevm ve’l-ġad (Kahire 1927). Darwin, Nietzsche ve Shaw’ın görüşlerini esas alıp kadının özgürlüğü konusunu işlemektedir. 11. el-ʿAḳlü’l-bâṭın ve meknûnâtü’n-nefs (Kahire 1928). Eserde Freud ve Jung’un teorileri incelenmektedir. 12. Cüyûbünâ ve cüyûbü’l-ecânîb (Kahire 1930). Yerli ürünlerin kullanılıp yabancı ürünlerin boykot edilmesi görüşünü savunmaktadır. 13. Ḍarbü’t-tenâsül ve menʿu’l-ḥaml (Kahire 1930). Türlerin gelişmesi ve doğum kontrolünün gerekliliğiyle ilgilidir. 14. Gandi ve’l-ḥareketü’l-Hindiyye (Kahire 1934). 15. el-Belâġatü’l-ʿaṣriyye ve’l-luġatü’l-ʿArabiyye (Kahire 1945). Arap dili ve belâgatı hakkında reformist düşüncelerini ileri sürdüğü eseridir. 16. Terbiyetü Selâme Mûsâ (Kahire 1947). Kendi hayatı, dönemin Mısır’ı, Osmanlı Devleti ve Avrupa hakkında bilgiler içerir. Müellif bu eserini hayatının son on yılını anlattığı birkaç bölüm ilâve ederek yeniden yayımlamıştır (Kahire 1958). Eser L. O. Schuman tarafından The Education of Salama Musa ismiyle İngilizce’ye çevrilmiştir (Leiden 1961). 17. Hâʾülâʾi ʿallemûnî (Kahire 1953). Etkilendiği Batılı ve Doğulu ünlü yazarlardan bahsettiği eseridir. 18. el-Merʾe leyset luʿbe li’r-recül (Beyrut 1956). 19. eṣ-Ṣıḥâfe ḥırfe ve risâle (Kahire 1958). Selâme, el-İfâde ve’l-iʿtibâr’ı ʿAbdüllaṭîf el-Baġdâdî fî Mıṣr adıyla neşretmiştir (Kahire 1353).

BİBLİYOGRAFYA

Selâme Mûsâ, Terbiyetü Selâme Mûsâ, Kahire 1958; Gālî Şükrî, Selâme Mûsâ ve ezmetü’ḍ-ḍamîri’l-ʿArabî, Sayda 1965; Mahmûd eş-Şerkāvî, Selâme Mûsâ: el-Müfekkir ve’l-insân, Beyrut 1965; Henrî Riyâd, Selâme Mûsâ ve’l-menhecü’l-iştirâkî, Beyrut 1975; Fethî Halîl, Selâme Mûsâ ve ʿaṣrü’l-ḳalaḳ, Kahire 1976; Kemâl Abdüllatîf, Selâme Mûsâ ve

işkâliyyetü'n-nehḍa, Dârülbeyzâ 1982; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 393-402; Raûf Selâme Mûsâ, Selâme Mûsâ ebî, Kahire 1992; a.mlf., Ḥavliyyâtü Selâme Mûsâ, Kahire 1995; Lem'î el-Mutîî, Mevsûʿatü hâẕe'r-recül min Mıṣr, Kahire 1417/1997, s. 178-184; R. Allen, The Arabic Literary Heritage, Cambridge 1998, s. 403; Abdürrahîm el-Kettânî - Abdülazîz Bağdâd, el-Müfîd fî terâcimi'ş-şuʿarâʾ ve'l-üdebâʾ ve'l-ʿulemâʾ ve'l-fuḳahâʾ, Dârülbeyzâ 1421/2000, s. 174-175; Bedrettin Aytaç, "Modern Mısır Edebiyatında Kültürel Kimlik Arayışına Bir Örnek: Selâme Mûsâ", Birinci Orta Doğu Semineri Bildiriler, Elazığ 2004, s. 201-207; a.mlf., "Selâme Mûsâ ve Arap Dili Üzerine Görüşleri", Nüsha, I/2, Ankara 2001, s. 120-128; P. C. Sadgrove, "Salāma Mūsā", EI² (İng.), VIII, 919-920.

Musa Yıldız

SELÂMÎ, Muhammed b. Nâsır

(bk. İBN NÂSIR es-SELÂMÎ).

SELÂMİ ALİ EFENDİ

(ö. 1103/1691)

Celvetiyye tarikatının Selâmiyye kolunun kurucusu.

Aydın'a bağlı Menteşe kazasının Kozkaya (Kuzkaya) köyünde doğdu. Babasının adı İlyas'tır. Medrese tahsilini tamamlayarak Kırkakçe Medresesi'ne müderris ve daha sonra İstanköy adasına müftü oldu. Tasavvufa bu yıllarda yöneldi ve İstanbul'a gidip Celvetî şeyhlerinden Zâkirzâde Abdullah Efendi'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp Bursa'ya halife olarak gönderildi. Burada bir dergâh yaptırdı ve bir müddet irşad faaliyetiyle meşgul oldu. 1090'da (1679) Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi şeyhi Divitçizâde Mehmed Efendi vefat edince tekkenin meşihatını halifelerinden Niksarlı Şeyh Mehmed Efendi'ye bırakıp İstanbul'daki pîr makamında yedinci postnişin sıfatıyla irşad görevine başladı. 1091 (1680) yılında Kadızâdeliler'den hünkâr vâizi Vanî Mehmed Efendi ile aralarında geçen bir tartışma neticesinde Vanî Mehmed Efendi'nin talebiyle IV. Mehmed tarafından görevinden alındı. 1683 Viyana bozgununun ardından Vanî Mehmed Efendi'nin Bursa'nın Kestel köyüne sürülmesi üzerine 1684 veya 1685 yılında bir hatt-ı hümâyunla tekrar Celvetî Âsitânesi meşihatına getirildi. Üsküdar'da kendi adıyla anılan üç tekke, bir hamam, ikisi Üsküdar, biri Kadıköy'de üç çeşme inşa ettiren Selâmi Ali Efendi (bk. SELÂMİ ALİ EFENDİ TEKKESİ) 1103 yılı Safer ayında (Ekim-Kasım 1691) vefat etti ve Kısıklı'daki tekkesinin hazîresine defnedildi. Vefatına "hitâb-ı elest" ifadesi tarih düşürülmüştür. Tekke 1912-1917 yıllarında yıkılıp sonraları ortadan kalkmış, türbesi 1957 yılında tamir edilmiştir.

Selâmi Ali Efendi'nin, tasavvuf karşıtı Vanî Mehmed Efendi'nin yanı sıra dönemin önemli sûfîlerinden Niyâzî-i Mısrî ile de ciddi ihtilâf içinde olduğu Niyâzî-i Mısrî'nin ona hitaben yazdığı mektuptan anlaşılmaktadır. Niyâzî-i Mısrî'nin mektubu elde bulunmakla birlikte Selâmi Ali Efendi'nin mektubunun mahiyeti bilinmediğinden ihtilâfın sebebi hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Bursalı Mehmed Tâhir ve Hüseyin Vassâf

bu ihtilâfı meşrep farklılığına dayandırır. Hüseyin Vassâf, ihtilâfın kaynağının Niyâzî-i Mısrî'nin Risâle-i Haseneyn adlı eserinde Hz. Hasan ve

Hüseyin'in nebî olduklarını savunmasına, Selâmi Ali Efendi'nin de bunun mümkün olamayacağını söylemesine bağlar. Bosnalı Mehmed Fevzi Efendi, Fenâî Mustafa Efendi, Bilecikli Osman Efendi, Fenâî Ali Efendi ve Niksarî Mehmed Efendi, Selâmi Ali Efendi'nin yetiştirdiği halifelerin önde gelenleridir. Selâmi Ali Efendi Celvetiyye tarikatının Selâmiyye kolunun pîri kabul edilir. Celvetiyye tarikatı XVII. yüzyılda Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi'nin yanı sıra Selâmi Ali Efendi'nin inşa ettirdiği tekkelerde faaliyet göstermiştir. Celvetî âdâb ve erkânının sürdürüldüğü Selâmiyye'de belirtilmeye değer önemli bir fark Selâmi Ali Efendi'nin on üç terkli Celvetî tacını on yedi terkli hale getirmesidir.

Kaynaklarda Selâmi Ali Efendi'nin şiir ve ilâhileri olduğu kaydedilerek bir iki örnek beyit verilmekteyse de bunlar Hüseyin Vassâf'ın işaret ettiği gibi "Selâmî" mahlasını kullanan XIX. yüzyıl Nakşibendî şeyhlerinden Mustafa Selâmi Efendi'ye aittir. Onun tek eseri Celvetî âdâb ve erkânına dair Tarîkatnâme'sidir. Üç yazma nüshası (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman N. Ergin, nr. 1081; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 230, 270), bir taşbaskısı (Hâzâ Risâle-i Kutbü'l-aktâb Şeyh Selâmî Efendi, İstanbul, ts.) bulunan eser yeni harflere çevrilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Hakkı Bursevî, Silsile-i Celvetiyye, İstanbul 1291, s. 82; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 91; Mehmed Tevfik, Mecmûatü't-terâcim, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 60b-61a; Harîrîzâde, Tibyân, I, 227; Osmanlı Müellifleri, I, 185; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 40-41; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 85; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1990, s. 237; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 312, 317, 319; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (17. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 376; Mustafa Tatcı v.dğr., Selâmî Ali Efendi:

Hayatı, Tarîkatnâmesi ve Vakfiyyesi, İstanbul 2006; M. Baha Tanman, “Selâmi Ali Efendi Tekkesi”, DBİst.A, VI, 492.

İhsan Kara

SELÂMİ ALİ EFENDİ TEKKESİ

Selâmi Ali Efendi (ö. 1103/1691) tarafından Üsküdar'da yaptırılan üç tekke.

Fıstıkağacı. Osmanlı döneminde Acıbadem, günümüzde Fıstıkağacı olarak bilinen semtte Selâmi Ali mahallesinde bazı kaynaklara göre Selâmi Ali Efendi Camii'nin, bazılarına göre ise eski tramvay durağının yerinde bulunmaktaydı. Aslında Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nin arsası dahil olmak üzere adı geçen camiden eski tramvay durağına kadar uzanan çok geniş bir arazinin Selâmi Ali Efendi'nin vakfına ait olduğu anlaşılmakta, tekkenin bu arazinin neresinde bulunduğu kesinlik kazanmamaktadır. Tekke, Celvetiyye'nin Selâmiyye kolunu kuran Selâmi Ali Efendi tarafından faaliyete geçirilmiş, vakfiyesi 1096-1099'da (1685-1688) tescil edilmiştir. Hiçbir iz kalmaksızın tarihe karışmış olan tekkenin arazisi üzerinde Cumhuriyet döneminde Selâmi Ali Efendi'nin adını taşıyan klasik üslûpta, merkezî kubbeli bir cami inşa edilmiştir. Kaynaklarda Acıbadem Tekkesi, Bülbülderesi Tekkesi ve Şücâbağı Tekkesi gibi adlarla da anılan tesisin yeri hususunda Acıbadem adının günümüzde farklı bir yere verilmiş olması da karışıklığa yol açmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün 1924'te yaptırmış olduğu tesbitte Acıbadem Tekkesi'nin Selâmi Ali Efendi mahallesinin sınırları içinde bulunduğu ve yerinin arsa durumunda olduğu belirtilmiştir. Aynı mahallede Şücâ Ahmed Paşa adında bir zatın bazı hayır eserleri yaptırdığı tesbit edilmektedir. Söz konusu kişinin bu civarda bir bağı olduğu ve bu sebeple gerek çevresinin gerekse Selâmi Ali Efendi Tekkesi'nin Şücâbağı adıyla anıldığı tahmin edilebilir. Âyin günü cumartesi olan tekkenin ilk şeyhi, aynı yıllarda Celvetiyye Âsitânesi'nin de (Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi) postnişini bulunan Selâmi Ali Efendi'dir. Kendisini Ali Efendi izlemiş, daha sonra Bandırmalızâde Küçük Hâmid Efendi (ö. 1172/1758), Hâmid Efendi'nin oğlu Kemal Efendi, Göynüklü İbrâhim Efendi, Mevleviyye'den İbrâhim Dede, aynı zamanda Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi'nin hatibi olan Hâfız Mehmed Emîn Efendi (ö. 1892) sırasıyla posta geçmiştir. II. Mahmud'un kızlarından Sâliha Sultan'ın 1834 yılındaki düğününe davetli Celvetî şeyhleri arasında Üsküdar'da Acıbadem Tekkesi şeyhi vekili Mehmed Hilmi Efendi de yer almaktaydı.

Bandırmalızâde A. Münib Efendi'nin Mecmûa-i Tekâyâ'sında da (1889) Ahmed Efendi'nin adı verilmektedir. Dahiliye Nezâreti'nin 1305 (1887-88) tarihli istatistik cetvelinde tekkede iki erkekle bir kadının ikamet ettiği, Maliye Nezâreti'nin 1325 r. (1910) tarihli Taâmiye ve Tahsisat Defteri'nde yılda 324 kuruş tahsisatı ve günde 2 okka et istihkakı bulunduğu belirtilmektedir. Bir mescid-tekke niteliğinde olduğu anlaşılan bu tesise ilişkin hiçbir görsel belgeye ulaşılamamıştır.

Selâmsız. Osmanlı kaynaklarında farklı adlarla (Selâmiye / Selâmsız, Tekkekapısı, Kocaçınar, Toygartepesi) geçen semtte Selâmi Ali mahallesinde Kâtibim Aziz Bey sokağında bulunmaktaydı. Vakfiyesi 1092'de (1681) tescil edilmiştir. Aynı mahallede Selâmi Ali Efendi'nin diğer bir tekkesi ve bazı su tesisleri de (su terazisi, kuyu ve çeşme) yer almaktaydı. Mahalleye adını vermiş olan ve cami-tekke niteliğinde olduğu anlaşılan tesis tamamen ortadan kalkmış, geriye ancak hazîrenin bir bölümü intikal etmiştir. Pazartesi günleri âyin icra edilen tekkenin ilk postnişini Selâmi Ali Efendi'nin halifelerinden, Celvetiyye'nin Fenâiyye kolunun kurucusu Kütahyalı Fenâî Ali Efendi'dir. Fenâî Ali Efendi 1126'da (1714) tekkenin meşihatından ayrılarak Üsküdar'ın Pazarbaşı mahallesinde inşa ettirdiği tekkenin şeyhliğini üstlenince yerine önce Mehmed b. Sun'ullah, daha sonra da Halvetiyye'nin Ramazâniyye kolundan Köstendilli Ali Alâeddin Efendi (ö. 1143/1730) şeyh olmuştur. Ali Alâeddin Efendi'nin ardından tekkenin meşihatı aynı tarikat koluna bağlı Pazarbaşı Ömer Efendi'ye (ö. 1175/1761) intikal etmiş, 1761'de babasına halef olan Sâlih Efendi ile (ö. 1194/1780) Selâmi Ali Efendi Tekkesi tekrar Celvetiyye'ye

bağlanmış, Sâlih Efendi'yi yine Celvetiyye'den Hâfız Mehmed Efendi (ö. 1216/1801) izlemiş, bundan sonra posta Celvetiyye pîri Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifelerinden Filibeli İsmâil Efendi'nin neslinden İsmâil Efendi (1812) geçmiştir. 1812'de Celvetiyye'nin Hâşimiyye kolunu kuran Bandırmalızâde Hâşim Baba'nın halifesi Mehmed Râşid Efendi'nin (ö. 1834) postnişin olmasıyla tekkenin kolu Hâşimiyye koluna intikal etmiş, M. Râşid Efendi'yi oğlu Abdullah Efendi (ö. 1858), torunu Ahmed Muhtar Efendi (ö. 1888) ve Mecmûa-i Tekâyâ'da adı geçen Aziz Efendi izlemiştir. Selâmi Ali Efendi Tekkesi'nden günümüze gelebilen ve son yıllarda yeniden düzenlenen hazîrede özellikle iki tarikat pîrinin (Şeyh Mehmed Nûreddin Cerrâhî ile Şeyh A. Raûfî) mürşidi olan Köstendilli Şeyh Ali

Alâeddin Efendi'nin kabri dikkati çeker. Yakın tarihte mescid-tevhidhâne temel kalıntıları üzerine kâgir duvarlı ve kırma çatılı olarak ihya edilmiştir.

Kısıklı. Kısıklı mahallesinde Selâmi Tekkesi sokağı ile Selâmi Türbesi sokağının kavşağında bulunmaktaydı. Selâmi Ali Efendi'nin Üsküdar'da inşa ettirdiği üç tekkenin sonuncusu olan bu tesis bânisinin son yıllarında tamamlanmış, Selâmi Ali Efendi vefat ettiğinde buraya gömülmüştür. Damad Mehmed Paşazâde İzzet Ali Paşa (ö. 1147/1734) tekkenin mescid-tevhidhânesine minber ekletmiş ve vakfına gerekli katkıyı sağlamıştır. 1912-1917 yılları arasında tekkenin önemli bir kısmı ortadan kalkmış, ahşap meşruta binaları da Cumhuriyet döneminde uzun müddet harap durumda kaldıktan sonra tarihe karışmıştır. Günümüzde yalnızca Selâmi Ali Efendi'nin türbesini barındıran hazîre görülebilmektedir. Kaynaklarda tekkede çarşamba günleri âyin icra edildiği belirtilir. Ancak Cemâlettin Server Revnakoğlu arşivindeki ilgili dosyada çarşambadan başka pazartesi ve cuma geceleri de âyin yapıldığı kaydedilmektedir. Tekkenin ilk şeyhi Selâmi Ali Efendi'dir. Kendisinden sonra başhalifesi Kayserili Ahmed Efendi, diğer halifesi Niksarlı el-Hac Mehmed Efendi (ö. 1153/1740), Kayserili Ahmed Efendi'nin oğlu Halil Efendi (ö. 1213/1798-99), aynı zamanda Selâmsız'daki Selâmi Ali Efendi Tekkesi'nin meşihatında bulunan Mehmed Râşid Efendi posta geçmiştir. M. Râşid Efendi'nin şeyh olmasıyla tekkenin Celvetiyye'nin Hâşimiyye koluna intikal etmiş olması gerekir. Daha sonra meşihat görevi Mustafa Şerefeddin Efendi (ö. 1854), Ali Rızâ Efendi (ö. 1914), Hâfız Mehmed Nûrullah Efendi (ö. 1917) ve Mustafa İzzeddin Efendi tarafından yürütülmüştür. Tekkenin oldukça bakımlı durumdaki hazîresinin merkezinde Selâmi Ali Efendi'nin kabri yer alır. Demir parmaklıklarla kuşatılarak bir açık türbe şeklinde düzenlenmiş olan kabir bugün İstanbul'da en çok ziyaret edilen makamlardandır.

BİBLİYOGRAFYA

Fıstıkağacı: Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 235; İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 144;

İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, sıra nr. 167; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 6a; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 3b, sıra nr. 59; Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan ile Tophane-i Âmire Müşiri Halil Rıfat Paşa'nın İzdivacı Merasimindeki Davetlilerin Kaydına Mahsus Defter, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2802, vr. 15b; Âsitâne Tekkeleri, s. 5; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-i Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 58; Mecmûa-i Cevâmi', II, 64-65; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 21; Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter, İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi, nr. 309, sıra nr. 70, 171; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul I: Asya Yakası (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996, s. 222; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 60; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1982, s. 274-275; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 230; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 64; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 256; Mahmut Erol Kılıç, "Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi'nin Tomâr-ı Tekâyâ'sı", İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri, İstanbul 1997, III, 273; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 397-398; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 481-482; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 538-539; Sâlim Yorgancıoğlu, Üsküdar Dergâhları (haz. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul 2004, s. 397-398; Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199 (1784) Tarihli Önemli Bir Vesika", VD, XIII (1981), s. 588; Hatice Aynur, "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikleri", TT, XI/61 (1989), s. 34; Ekrem Işın, "Celvetîlik", DBİst.A, II, 395; M. Baha Tanman, "Selamî Ali Efendi Tekkesi", a.e., VI, 492.

Selâmsız: Bandırmalızâde, s. 9; Ayvansarâyî, II, 199; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 73, 255; İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, sıra nr. 143; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, sıra nr. 176; Melekpaşazâde Kadri Bey, vr. 4b, sıra nr. 97; Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan, vr. 15a; Âsitâne Tekkeleri, s. 9; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye, s. 58;

Mecmûa-i Cevâmi', II, 64-65; Mehmed Râif, s. 206, 222; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, s. 21; Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter, nr. 170; Konyalı, I, 60; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 74; Yılmaz, s. 237-239, 273; Cahid Baltacı, Şeyh Selâmî Ali Efendi: Hayatı ve Tarikatı, İstanbul 1984, s. 20-21; Öz, II, 58; Özdamar, s. 232; Kılıç, III, 273; Haskan, I, 317-322; Muslu, s. 480-481; Yücer, s. 538; Yorgancıoğlu, s. 122; Çetin, s. 588; Aynur, s. 38; Işın, II, 395; Tanman, VI, 492.

Kısıklı: Bandırmalızâde, s. 12; Ayvansarâyî, II, 257; İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, sıra nr. 154; Âsitâne Tekkeleri, s. 14; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye, s. 58; Mecmûa-i Cevâmi', II, 64-65; Mehmed Râif, s. 222; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, s. 21; Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter, nr. 70, 169; Konyalı, I, 72, 258; Zâkir Şükrü, s. 78; Yılmaz, s. 237-239, 273-274; Kut, s. 234; Öz, II, 58; Özdamar, s. 226; Kılıç, s. 273; Haskan, I, 311-316; Muslu, s. 482-483; Yücer, s. 538-539; Yorgancıoğlu, s. 125-126; Çetin, s. 589; Işın, II, 395; Tanman, VI, 492.

M. Baha Tanman

SELÂMİ EFENDİ TEKKESİ

İstanbul Eyüp'te XVIII. yüzyıl sonunda inşa edilen tekke.

Kaynaklara göre kurucusunun adıyla anılan tekke, Nakşibendiyye'den İzmirli Şeyh Seyyid Mustafa Selâmi Efendi (ö. 1813) için Sadâret Kethüdâsı Arabacızâde İbrâhim Nesim Efendi tarafından 1213'te (1798) tesis edilmiştir. Tekkenin günümüze ulaşan yapıları, mimari ve süsleme özelliklerinden dolayı XIX. yüzyılın son çeyreğine veya XX. yüzyılın başlarına tarihlenebileceğini göstermektedir. Cumhuriyet döneminde harap olan tekkenin tevhidhâne-türbe ve selâmlık bölümleri 1985'lerde Vakıflar İdaresi'nce onarılarak kültür faaliyetlerine tahsis edilmiş, çok harap durumda bulunan harem binası ise kaderine terkedilmiştir.

Tekke, bânisinin vefatını müteakip posta geçen, Müştâkıyye kolunun kurucusu Bitlisli Şeyh Mehmed Mustafa Müştak Efendi'nin (ö. 1831) meşihatı boyunca Kādiriyye'ye bağlanmıştır. Müştak Efendi'den sonra burada Şeyh Mustafa Selâmi Efendi'nin oğlu Rifâî halifesi Seyyid Mehmed Bahâeddin Nâdî Efendi (ö. 1879) şeyh olmuş, kendisini oğlu Şeyh Seyyid Mustafa Selâmi Nâci Efendi (ö. 1909) izlemiştir. Son postnişin, Zâkir Şükrü Efendi'nin meşâyih listesinde adı geçmeyen ve büyük ihtimalle bâninin neslinden gelen Şeyh Ali Muhsin Efendi'dir. Şeyh Mehmed Bahâeddin Nâdî Efendi'nin 1831'de posta geçmesiyle meşihatın Rifâiyye'ye bağlandığı, sonuna kadar bu tarikata hizmet etmekle birlikte Nakşibendiyye'nin de burada yaşatıldığı

anlaşılmaktadır. Dahiliye Nezâreti'nin 1301 r. (1886) tarihli istatistik cetvelinde tekkede beş erkekle iki kadının oturmakta olduğu belirtilmiştir.

Şadırvan avlusunun güney ve doğu kenarlarında tevhidhâne-türbe ile selâmlığın yer aldığı esas kısım, batı kenarında ise harem ve mutfak bulunmaktadır. Kuzey kenarını sokaktan biraz içeri çekilmiş parmaklıklı bir duvar kuşatmaktadır. Ufak boyutlu hazîre haremin arkasında (batısında) yer alır. Basit bir bahçe kapısından geçilen Malta taşı döşeli avlunun ortasında küçük bir şadırvan vardır. Mermer haznesi sekizgen planlı olup köşeleri

minyatür korint başlıklı sütunçelerle yumuşatılmıştır. Dört yüzde birer musluk, diğer dört yüzde birer maşrapa kaidesi bulunur. Muslukların üzerinde dört yüzde dörder mısradan toplam on altı mısralık manzum bir kitâbe yer alır. Bâninin adından başka son mısradaki “tekye-i dârüsselâm” terkibiyle yapının 1228’deki (1813) tarihini veren metin şair Râzî’ye aittir.

Tevhidhâne-türbe ile selâmlık “L” planlı bir kitle içinde toplanmıştır. Doğu-batı doğrultusunda uzanan kolda tevhidhâne-türbe, güney-kuzey doğrultusunda uzanan kolda selâmlık bulunmaktadır. Şadırvan avlusu kotundan biraz yüksekte olan ahşap duvarlı esas katın altına arsadaki eğimden yararlanılarak kâgir duvarlı bir bodrum yerleştirilmiştir. Tevhidhâne-türbede âyinlere ayrılmış olan 7,5 × 6 metrelik meydan güney yönünde dış duvara bitişmekte, batıda ve kuzeyde zemini bir seki ile yükseltilmiş “L” planlı mahfillerle, doğu yönünde mahfillerle aynı kota sahip türbe ile kuşatılmıştır. Kuzeydoğu ve kuzeybatı köşeleri çeyrek dairelerle kuşatılmış olan meydanla mahfillerin ve türbenin sınırında sekiz adet sekizgen kesitli ahşap sütun sıralanır. Bunların arasına ahşaptan (yalancı) yayvan kaş kemerler oturtulmuş, kuzeydeki geniş açıklığın köşelerine yarım kaş kemer biçiminde dolgular kondurulmuştur. Alt ve üst başlarında profilli çıtalarla donatılmış olan bu sütunlar mahfillerin üzerinde yer alan aynı şekilde “L” planlı kadınlar mahfilini taşımaktadır.

Kuzey duvarının ekseninde avluya açılan tevhidhâne-türbe kapısı ile yanlarda iki pencere yer alır. Batı duvarı boyunca devam eden maksûrenin arkasında üç adet pencerenin yanı sıra kuzeybatı köşesinde kadınlar girişine açılan kapı ile buna bitişik ahşap kapaklı servis penceresi sıralanır. Güney duvarının ortasında avluya açılan kapının ekseninde mihrap, yanlarda birer pencere bulunur. İçeriden yarım daire, dışarıdan yarım sekizgen planlı mihrap nişi ahşap pervazlarla çerçevelenmiş, yuvarlak bir kemerle taçlandırılmıştır. Tevhidhânenin kuzeybatı köşesindeki dikdörtgen planlı kanattan bir merdivenle şadırvan avlusuna açılan bir kapısı ve penceresi bulunan kadınlar mahfiline çıkılır. Tevhidhâne harimine bakan yüzü ise alçak bir parapet duvarı üzerine oturan kare kesitli sütunlar ve bunların arasında yer alan ve tavana kadar yükselen kafeslerle kapatılmıştır.

Güney-kuzey doğrultusunda uzanan, 9 × 4,25 m. ölçüsündeki türbe güneyde ve kuzeyde yapının dış duvarlarına dayanır. Batısında sütun ve

korkuluk dizisi arkasında tevhidhâne, doğusunda aynı hizada yer alan iki sütunun arkasında selâmlıkla bağlantılı, dikdörtgen planlı (6,5 × 3,8 m.) bir tür ziyaret mahalli yer alır. Burada mevcut Şeyh Selâmi Efendi ile aile efradına ait ahşap sandukalar son onarımda kaldırılmıştır. Türbenin güney duvarında dışarı açılan iki pencere, kuzey duvarında da şadırvan avlusuna açılan niyaz penceresi vardır. Ziyaret mahallinin doğu duvarında selâmlık sofasına açılan bir kapı, kuzey duvarında şerbethâne olduğu anlaşılan 3,8 × 2,25 m. boyutlarındaki mekâna açılan servis penceresi, güney duvarında dışarı açılan iki pencere sıralanır. Tevhidhâne-türbe kanadının esas katındaki bütün tavanlar çubuklu olup bazılarında iç içe iki kareden ibaret çok basit göbekler yer alır. Tevhidhâne-türbenin bodrum katındaki yan yana iki mekândan türbenin altına isabet eden doğudaki mekân (8 × 7,85 m.) Şeyh Selâmi Efendi ile yakınlarına ait kabirleri barındırmaktadır. Selâmlık kanadının şadırvan avlusu ile hemzemin olan üst katında kapılı bir camekânla birbirinden ayrılmış "T" şeklinde dikdörtgen planlı iki sofa ile bunların çevresinde çeşitli mekânlar (şeyh odası, meydan odası, abdestlik-helâ birimleri, derviş hücreleri vb.) bulunmakta, doğu-batı doğrultusunda gelişen sofada bodruma inen merdiven yer almaktadır. Bodrum katında merdivenli giriş sofasından başka iki helâ ve beş oda mevcuttur.

Ana bina ile aynı malzeme ve inşaat özelliklerini taşıyan üç katlı harem girişi doğu cephesinin eksenindedir. Her an çökme tehlikesine mâruz olan binada merkezde "zülvecheyn" sofalarla bunlara bağlanan simetrik mekânların bulunduğu anlaşılmaktadır. Mutfak haremin kuzeybatı köşesinde yer alır. Tuğla kemerli büyük ocağın mâil-i inhidâm olan uzun bacası sokak üzerindeki istinat duvarına yaslanarak ayakta durabilmektedir. Yapı, bütün aksamı ile günümüze ulaşabilmiş tipik bir geç dönem İstanbul tekkesi olarak dikkati çeker. Özellikle ahşap tekkelerde gözlendiği üzere burada da tarikat mimarisi-sivil mimari bağlantısı çok güçlüdür. Tevhidhânenin çevreden algılanmayan arka (güney) cephesindeki mihrap çıkıntısı ile avludaki küçük şadırvan dışında yapının dış görünüşünü herhangi bir ahşap meskenden farklı kılan hiçbir şey yoktur. Bu tekkenin tarikat mimarisinden öte Anadolu Türk mimarisi açısından en ilginç yanı kriptalı kümbet geleneğine bağlanan türbesidir. İçinde yer aldığı ahşap kitle ile tamamen kaynaşmış ve gerek malzeme gerekse mimari anlayış açısından kâgir kümbetlerle görünürde hiçbir ilişkisi kalmamış olan bu türbede kabirlerin yer aldığı bodrum katı ile ahşap sandukaların bulunduğu ziyaret

katı yüzyıllar ötesinden erken tarihli kümbetlerin gömü ve ziyaret geleneklerini yaşatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Tekkeleri Listesi, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1825, sıra nr. 83; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, vr. 7b; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 7; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 4a; Âsitâne Tekkeleri, s. 6, 7; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 52; Mecmûa-i Cevâmi‘, II, 6-7; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 20; Osmanlı Müellifleri, I, 188-189; Hüseyin Vassâf, Sefîne-i Evliyâ (nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz), İstanbul 2006, II, 299-300; Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter, İstanbul Vakıflar Bölge Müdürlüğü Arşivi, nr. 309, sıra nr. 152; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 53-54; a.e.: İstanbul Hankahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 53; Mehmet Nermin Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, s. 137-140; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 40-41; Mahmut Erol Kılıç, “Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi’nin Tomâr-ı Tekâyâ’sı”, İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri, İstanbul 1997, III, 270; M. Baha Tanman, “Eyüpsultan’da Tarikat Yapıları”, 1. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler, İstanbul 1997, s. 110-113; a.mlf., “Şeyh Selamî Efendi Tekkesi”, DBİst.A, VII, 170-172; Şinâsi Akbatu, “Derûn-i İslâmbol’daki Hânikahların Silsile-i Meşâyihidir”, İslâm Medeniyeti Mecmuası, V/1, İstanbul 1981, s. 94; Metin Keskin, “Selami Efendi Tekkesi Haremi”, Arkitekt, sy. 445, İstanbul 1997, s. 42-47.

M. Baha Tanman

SELÂMİYYE

(السلاميّة)

Celvetiyye tarikatının Selâmi Ali Efendi'ye (ö. 1103/1691) nisbet edilen bir kolu

(bk. SELÂMİ ALİ EFENDİ).

SELÂMLIK

(bk. CUMA SELÂMLIĞI).

SELÂNİK

Yunanistan'da tarihî bir şehir.

Bugün Thessaloniki olarak anılmakta olup Osmanlı coğrafyacılarınca "İstanbul'un bir parçası", yahudiler tarafından "şehirlerin anası" diye tanımlanır. 1912'ye kadar çeşitli ve çok kültürlü nüfusu ile kozmopolit bir özellik göstermiş, XIX. yüzyılda Tuna üzerindeki Rusçuk ile birlikte imparatorluğun en modern şehri olmuştur. Burası ayrıca Jön Türk hareketinin beşiği ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün doğduğu şehirdir.

Themaic / Therme (Selânik) körfezinin kuzey ucunda Vardar ırmağı ağzının 16 km. kadar doğusunda yer alır. Chortiats (Osmanlı döneminde Kurusan) dağlarının eteklerinde muazzam zenginlikte bir tarım iç bölgesine hizmet veren güvenli ve geniş bir limana sahiptir. Makedon Kralı (Diadok) Kassander tarafından Makedonya Kralı II. Philip'in kızı olan karısı Thessalonike'nin adına milâttan önce 316'da kuruldu. Planlaması yapılarak inşa edilen bu yeni kent bir ticaret merkezi olarak düşünüldü. Geniş bir agora, bir tiyatro ve bir hipodromla anıtsal yapılar inşa edildi ve çevredeki yirmi altı küçük kasabadan toplanan nüfus buraya yerleştirildi. Şehrin bu antik planı uzun asırlara rağmen kısmen de olsa bugüne ulaşmıştır. Milâttan önce 168'de Roma İmparatorluğu'nun bir parçası olan şehirde 50 yılında Aziz Pavlus bir hıristiyan cemaat oluşturdu ve Hıristiyanlığı yaymaya başladı. Şehrin koruyucu azizi Roma ordusu prokonsülü olup Ekim 303'te öldürülen Demetrios idi ve 450 yılı civarında mezarının üzerine Balkanlar'ın en büyük kiliselerinden biri inşa edildi.

IV. yüzyılın son on yıllarına doğru İmparator Theodosios tarafından etrafı surlarla çevrildi. 390'da Theodosios'a karşı meydana gelen bir ayaklanma hipodromda toplanan 7000 erkek, kadın ve çocuğun katledilmesiyle bastırıldı. 423'te Ostrogotlar'ca kuşatıldıysa da ele geçirilemedi. 550-750 yılları arasında Makedonya'nın Slav ve Avar işgallerine uğraması sırasında dört defa muhasara edildi, fakat alınamadı ve Ortodoks Hıristiyanlığı'nın "bir kalkanı" olarak kalmayı başardı. Bu dönemde Aziz Demetrios kültü ön

plana çıkarıldı. 620'de büyük yıkım getiren bir deprem şehrin en eski yapılarını ve sütunlu sokaklarını yerle bir etti; böylece antik yerleşim yeri bütünüyle ortadan kalktı. Bundan sonra Selânik dar, eğri büğrü sokakları, binalar arasında bahçeleri ve yeşilliğiyle Ortaçağ Bizans modeline uygun biçimde yeniden inşa edildi.

904 yılı yazında Girit'ten gelen bir Arap donanması şehri ele geçirdi, on gün süren yağmanın ardından iddia edildiği üzere 22.000 esir alarak Girit'e döndü. X ve XI. yüzyılların başında Bulgar çarları Büyük Simeon ve Samuel'in şehri alma teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlandı. 1185 Ağustosunda Sicilya ve Güney İtalya'dan gelen Normanlar 200 gemilik bir donanma ve orduyla karadan ve denizden saldırdı; şehri feci şekilde yağmalayarak beraberinde sonradan Sicilya'ya yerleşecek olan, çoğunluğu esnaf birçok kişiyi esir alıp götürdü. Yirmi yıl sonra bir Haçlı ordusu şehri ele geçirip Latin Selânik Krallığı'nın (1205-1225) merkezi haline getirdi; birçok önemli Ortodoks kilisesi (Aziz Demetrios, Aya Sofya vb.) yerel halkı rencide edecek biçimde Roma Katolik kilisesine dönüştürüldü. XIII ve XIV. yüzyıllar şehir için Bizans kültürünün olgunluk çağları oldu. Bu dönem 1342'de burayı zapteden ve soylu sınıfını yok eden, bunun yerine yedi yıl süre ile kendi kendini yönetmek için bir idare kuran Zelotlar'ın kanlı ayaklanmasıyla kesintiye uğradı. 1349'da Bizanslılar şehre yeniden hâkim oldu. Geç Bizans döneminde Selânik'in nüfusu erken dönemlere göre daha azdı. Şehrin yukarılarında bulunan geniş araziler boş kaldı veya bağ, manastır bahçeleri ya da bostanlarla doldu. Türkler 1430'dan sonra geldiklerinde bu boş arazilere yerleşti.

789 (1387) baharında Çandarlı Hayreddin Paşa ve Gazi Evrenos kumandasındaki birlikler uzun süren bir abluka neticesinde Selânik'i ele geçirdi. Osmanlılar şehirde tam bir idarî kontrol kurmadı. XV. yüzyıl tarihçilerinden Neşrî ve Ducas'ın bazı atıfları, Selânik halkının 1391 ya da 1394'te Türk idaresinden çıktığı, Yıldırım Bayezid'in şehri geri almak için buraya akın etmek zorunda kaldığı şeklinde yorumlanmışsa da Selânik başpiskoposları Isidoros Glabas (1380-1396) ve Gabriel'in (1397-1416) bugüne ulaşan vaaz kayıtları böyle bir şeyin olmadığını ve Yıldırım Bayezid ile başpiskoposluğun ilişkilerinin iyi olduğunu gösterir. Her ikisi de şehir halkına karşı ummadıkları kadar iyiliklerde bulunan sultanla yapılan bir görüşmeye atıfta bulunur. Yıldırım Bayezid, Selânik

karşısındaki bir tepeye Türk garnizonunun varlığını belirten bir burç ya da kale yaptırdı. Konstantin Kostenets'in Sırbistan Kralı Stefan Lazarević'in hayatını anlattığı metne göre 1402 Ankara bozgunundan sonra Bizans İmparatoru II. Manuel Paleiologos, Selânik'i alıp kaleyi de yıktırdı. Emîr Süleyman Çelebi ile Bizanslılar arasında Gelibolu'da yapılan antlaşma uyarınca Selânik 1403'te resmen Bizans idaresine geçti ve I. Mehmed dönemi boyunca bu şekilde kaldı. II. Murad tahta geçince Selânik'i abluka altına aldı. Bizanslılar da koruyamadıkları Selânik'i Venedik'e sattı. Osmanlılar buna itiraz etti ve Venedik'e karşı savaş açtı. Konstantin Jireček ya da Apostolos Bakalopoulos gibi tarihçiler, Selânik'teki

Venedik idaresini (1423-1430) şehrin tarihinde görülen en kederli dönem diye nitelemiştir. Venedikliler büyük bir donanma göndermemiş, yeterli miktarda asker yollamamış ve şehir halkına karşı zorbaca davranmıştır. Bir zamanların canlı, zengin ve nüfusu kalabalık tüccar şehrinde bu dönemde açlık ve sefalet hüküm sürdü; halkın çoğu şehri terketti. II. Murad savaşmadan teslim olmaları halinde şehir halkına imtiyazlı bir statü sağlamayı teklif etti, Rum halk bu teklife olumlu yaklaştıysa da Venedik yönetimi II. Murad'ın teklifini reddetti.

29 Mart 1430'da bir ay süren şiddetli bir kuşatmanın ardından bizzat II. Murad önderliğindeki Osmanlı birlikleri surları aştı. Johannes Anagnostos'un anlatımına göre kanlı bir çatışma vuku buldu ve halktan birçok kişi esir edildi. Ancak daha sonra II. Murad ve Sırp Despotu Durad Branković fidye karşılığı esirleri serbest bıraktı. II. Murad, Venedikliler döneminde şehri terkedenlere geri dönmeleri çağrısında bulundu ve bunlara önceden edindikleri mal ve mülklerini iade etti. Aynı zamanda civardaki Osmanlı merkezi olan Yenice-i Vardar'dan 1000 kadar Türk'ü Selânik'e yerleştirdi. Erken hıristiyan döneminden kalma Achairopoietos / Aziz Paraskevi Bazilikası'nı Eskicuma Camii diye anılacak olan bir cuma camisine dönüştürdü. Diğer bazı kiliseler ya mescide çevrildi ya da inşaat malzemesi kaynağı olarak kullanıldı. Kuşatma sırasında yukarı şehir kısmında bulunan Vlattadon Manastırı'nın keşişleri, yerel rivayetlere göre II. Murad'a şehrin su kaynağını nasıl keseceğini ve şehre en iyi nerelerden saldırılabileceğini göstermişti. Bundan dolayı fethin ardından manastıra imtiyazlı bir statü verildi ve manastır birçok keşişiyle şehrin en zengin yeri olmaya devam etti. Burasının Çavuş Manastırı adıyla anılması kentin ilk

Osmanlı idarecisi olan Sungur Çavuş Bey'den dolayıdır.

Bizans Selânik'i bir dönem elli üç kiliseye ve on dokuz manastıra sahip bulunmaktaydı. Bazı araştırmacılar bu sayıları elli kilise ve kırk manastır diye verir, fakat kaç tanesinin fetihten önce var olduğu hususunda kesin bir şey yazmaz. Bugün Selânik'te hâlâ orijinal durumunu koruyan Bizans'tan kalma on dört kilise mevcuttur. 1430'dan kısa bir süre sonra Selânik hıristiyanlarının en az on beş kilisesi vardı. 1572'de şehrin başpiskoposu, Alman din adamı Stephan Gerlach'a ellerinde otuz kilisenin bulunduğunu belirtmişti. 1726'da Ukraynalı hacı Barski aynı sayıdan bahsetmektedir. Çağdaş kaynak olarak Anagnostis, II. Murad'ı, şehirde dirlik ve düzeni yeniden sağlayan hareketleri ve kesintiye uğrayan ticareti canlandırmakta gösterdiği özenden dolayı övmüştür. II. Murad, Selânik'in tam merkezinde büyük çifte bir hamam ve tüccarlar için büyük bir han inşa ettirdi. Bu büyük kervansaray 1920'lere kadar ayakta kaldı, bu tarihten sonra yerine bir otel yapıldı. Hamam ise günümüze ulaştı ve 1990'larda mükemmel şekilde restore edildi. Her iki yapı da bugüne kadar Balkanlar'da inşa edilmiş en büyük bina sınıfındadır. II. Murad aynı zamanda dedesine ait tepedeki kaleyi de (Yedi Kule / Heptapyrgion) yeniden inşa ettirdi (1431). Yapılan çalışmalar buranın Bizanslılar tarafından kurulduğu iddialarının yanlışlığını gösterir.

883 (1478) tarihli bir Osmanlı tahririnde Selânik'te 864 müslüman ve 994 hıristiyan hânesi kayıtlıdır (BA, TD, nr. 7, s. 524-550). Bu rakamlara göre müslümanların toplam nüfusu 4000-4300, hıristiyanların nüfusu 5000-6000 dolayındaydı. Hıristiyan mahallelerinin onundan dokuzu, iki dönem arasında belirgin ölçüde devamlılığa işaret edercesine Bizans devrindeki adlarını korumuştur. Şehirde yahudiler yoktu ve büyük ihtimalle fetihten sonra Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'a yerleştirilmişlerdi. Nitekim 1429'da Anagnostis, Selânik'teki Bizanslı yahudilerden bahseder. 893'ten (1488) kalma bir cizye defteri hıristiyan nüfusunun 1057 hâneye kadar ulaştığını gösterir ve hiçbir yahudiden söz etmez. Selânik'te 1480'lerden itibaren âbidevî yapılar inşa edildi. 889'da (1484) İstanbul'da cereyan eden bir iktidar mücadelesi sonucu başşehirden uzaklaştırılıp Selânik valiliğiyle emekli edilen İnegöllü İshak Paşa kendi adına bir zâviye-cami yaptırdı. Bina Alaca İmaret Camii olarak da bilinir. Bu caminin inşa edildiği yıllarda daha sonra paşa olacak olan Halil Bey Çarşı mahallesinde

büyük bir çifte hamam yaptırdı. Burası daha sonra çok sayıda yahudinin yerleştiği mahalle içinde kaldığından yahudi hamamı adıyla tanındı.

1492'de İspanya'dan kovulan müslüman ve yahudilerin çoğu Kuzey Afrika'ya, özellikle de Osmanlı topraklarına yerleştirildi. Bunlar, bazı Osmanlı şehirlerinde Gırnata'nın düşüşüne tepki olarak hıristiyanların kiliselerine el koydular. Selânik'te de erken hıristiyan döneminden kalma Aziz Demetrios Bazilikası camiye çevrildi ve Kasım ile Demetrios'u aynı kişi olarak gören İslâmî inanış uyarınca Kāsımiye adıyla anıldı. II. Bayezid bu yeni camiye bir gelir bağladı. XVI. yüzyıl başlarına ait bir icmal defterinde (BA, TD, nr. 167) II. Bayezid vakfına ait üç hamamdan (Kule Hamamı, Şengül Hamamı ve Hamâm-ı Cedîd), bir kervansaraydan ve birçok dükkândan bahsedilir. Caminin büyük kitâbesinde Sultan Bayezid'in

adı geçer ve camiye çevriliş tarihi 898 (1493) olarak verilir. İspanya'dan kovulan yahudiler Selânik'in sur içi kısmına yerleştirilmişti. Burada küçük çaplı dokuma sanayi kuruldu. Yahudiler, yerleştikten pek az bir zaman sonra kayda değer bir bilimsel etkinlik içerisine girerek hukuk ve İbrânî bilgini Rabbi Samuel de Medina'nın liderliğinde zengin kütüphanesi olan bir bilim akademisi oluşturdular; XVI. yüzyılın başında Selânik'te kitap basımını tanıttılar.

Sofya Millî Kütüphanesi'nde bulunan ve tahminen 1502 tarihli olan bir defter parçası nüfusun radikal değişimiyle birlikte şehrin çok çabuk geliştiğini yansıtır. Buna göre Selânik'te toplam 1680 hâneli otuz yedi müslüman mahallesinde dört cami ve otuz üç mescid bulunmaktaydı. Hıristiyanların on mahallesi ve iki cemaatinde toplam 1237 hâne mevcuttu. Yahudiler "batıdan gelen Mûsevî cemaati" diye kaydedilmişti. Altmış sekiz hâneden oluşan Alman (Alaman) grubu ile İspanya'dan gelen 686 hâneden oluşan bir başka Mûsevî grubu vardı (toplam 2500 kişi). 925 (1519), 936 (1530) ve 976 (1568-69) tarihli tahrir kayıtlarının bir karşılaştırmasına göre 1478'de şehir nüfusunun % 46'sı müslümandı. 1502'de Selânik'in toplam nüfusu 10.000'den 27.000'e çıktı ve müslüman nüfus % 31'de kaldı. 1478'de olduğu gibi 1502 kayıtları da şehir nüfusunun nasıl şekillendiği noktasında birçok ayrıntı verir. Her iki defterde müslüman topluluk arasında birçok esnafın bulunduğu dikkati çeker. 1502 defterine göre en geniş grubu müslüman / Türk yünlü dokumacılar oluşturuyor ve bunları terzi, ipek

dokumacıları, deri işçisi, boyacı, kuyumcu, bakırcı, nalbant, at arabası tamircisi, saraç, bakkal, kasap, sabun yapıcısı, semerci, boyacı ve birçok kâtip takip ediyordu. Bu liste, var olan tarih yazımının sıkça söz ettiğinin aksine, özellikle yünlü dokumacılığı gibi gelişmiş mesleklerin salt İspanya'dan gelen Mûsevîler tarafından şehre getirilmediğinin de açık kanıtıdır. 925 (1519) tarihli İcmal Tahrir Defteri'nin kayıtlarına göre süregelen iç göçlerle yahudi nüfusu artmış ve 3143 hâneye ulaşmıştır. Müslüman ve hıristiyanlar ise sayıca azalmış (sırasıyla 1374 ve 1087 hâneye gerilemiş), müslümanlar toplam nüfusun % 25'ini oluşturur duruma gelmiştir. Bütün bu rakamlara göre toplam nüfus tahminen 28.000 civarındadır.

XVI. yüzyılın ilk yıllarında daha önce mescid haline getirilen kiliselerden Aziz Katarini, Yâkub Paşa tarafından camiye dönüştürüldü. Cami vakfiyesi 1510 yılına dayanır. Yaklaşık aynı dönemde Selânik'in yerlisi olan Kadı İshak Çelebi eski Aziz Panteleimon Kilisesi'ni İshakıye Camii'ne çevirdi. 927'den (1521) az bir zaman sonra Vezir Cezerî Kasım Paşa, Selânik'e emekliliğe gönderilince buradaki 1314'ten kalma Oniki Havâri Kilisesi'ni camiye dönüştürdü, bu yapıya bir imaret ve büyük bir hamam ekletti. 1519-1530 arasında Selânik'te nüfus azalması oldu. Toplam 4587 hâneyle 23.000 kişiye düşen nüfusu oluşturan üç grup da küçüldü. Müslümanlar bütün nüfusun % 27'sini teşkil ediyordu. 937 (1530) tarihli defterde Selânik'e yerleşen Mûsevîler'in İspanya, İtalya ve Portekiz'in bütün şehir ve kasabalarından, ayrıca Fransa ve Almanya'dan (Apulia, Aragon, Gerona, İtalyan, Kastilya, Katalan, Lisbon, Provençal, Saragosa, Sicilya ve diğer yerlerden) geldikleri kaydedilir (BA, TD, nr. 167, s. 82-85, 99-107).

Bu sıralarda sahilleri korumak için Selânik'te deniz surlarının doğu ucunda bir burç inşa edildi. Silinmiş durumdaki kitâbesi inşaatın bitiriliş tarihini 942 (1535-36) diye verir. Bina Beyaz Kule (Lefkas Pyrgos) olarak bilinmektedir ve XX. yüzyılda şehrin sembolü haline gelmiştir. Evliya Çelebi, 1536 tarihli Kanûnî Sultan Süleyman'dan kalma büyük burcun girişinde yer alan kitâbe metnini doğru şekilde kaydetmiştir. 1912'de Yunan ordusu şehre girdiğinde yazıyı tamamen parçaladı. Yazının bir fotoğrafı Atina'daki Alman Arkeoloji Enstitüsü'nde saklanmaktadır. 1988'de restorasyon çalışmaları esnasında, yapıyı inşa ettiren Kanûnî Sultan Süleyman'ın adını veren orijinal kitâbenin bir parçası bulundu. Buranın

Bizans ya da Venedik eseri olduğu veya 1470'lerde Osmanlılar'ın hizmetindeki bir Venedikli mimar tarafından yapıldığı bilgisi yanlıştır. Doğu duvarıyla Trigonon'un Yedikulehisarı yakınlarında birleştiği noktada benzer bir kule inşa edildi ve adına Kuşaklı Kule denildi. Bu kule Beyaz Kule'den iki yıl evvel yapıldı. Ayrıca şehrin batı tarafına aynı dönemde çok sayıda topları barındıran güçlü bir istihkâm inşa edildi. Yüzyıllar boyunca işlevini yerine getiren ve XX. yüzyılda trafiğe kurban edilen bu yapıya Vardar Kalesi denmektedir. Evliya Çelebi tarafından verilen kitâbesinde tarihi ("burc-ı dersaâdet") 944'ü (1538) gösterir.

1530 ile 1560 arasındaki otuz yılda müslüman nüfus % 17'ye geriledi, hıristiyanlar ise sayıca 1519'daki düzeye yeniden erişti. Yahudi sayısı da arttı. Selânik için düzenlenen ve bugüne ulaşan en geç tarihli tahrir defteri 976 (1568-69) tarihli olup müslüman nüfusun 746 hâne ile istikrar kazandığını, hıristiyanların ise neredeyse yarı nüfuslarını kaybettiklerini gösterir (BA, TD, nr. 723, s. 2-72). Öte yandan yahudi kesimi kayda değer bir şekilde büyüdü, hemen hemen 1519'daki seviyesine ulaştı. Bunun sebebi süregelen Batı kaynaklı, Apulia ve Papalık topraklarından ve özellikle İtalyan tüccar şehirlerinden (Livorno) kaynaklanan göçler olmalıdır. Yerli halkın toplam nüfusu 21.000 kişi civarındaydı. XVII ve özellikle XVIII. yüzyıllarda düşüş trendi tersine döndü ve müslümanların nüfusu yeniden artmaya başladı. Bütün bu değişikliklerin sebebi arka arkaya gelen veba salgınları ve ekonomik zorluklar gibi etkenlerin bir araya gelmesidir. 1570'lere ait mühimme kayıtlarında yahudilerin devlete karşı vergi sorumluluklarını birçoğunun veba salgınlarında ölmesi, diğerlerinin de çalışamayacak kadar çok hasta olması sebebiyle yerine getiremediklerine dair bilgiler bulunmaktadır.

1530 kayıtları aynı zamanda müslüman halkın çeşitlendiği konusunda bilgiler verir. 1502'de şehirde otuz yedi müslüman mahallesi, dört cami ve otuz üç mescid adlarıyla kaydedilmiştir. 1530'da nüfusun azalmasına karşılık mahalle sayısı kırk sekize çıkmış, beş cami ve kırk üç mescidin varlığı tesbit edilmiştir. Bunların birçoğu büyükçe binalardır. Yeni kurulan cami,

927'de (1521) devlet tarafından yerel bir anlaşmazlık yüzünden el konulan Ayasofya Metropoliten Kilisesi'nden bozmadır; bu yapının VII. yüzyıldan

kalma çok büyük bir kubbesi vardır. Bina 929'da (1523) Vezîriâzam İbrâhim Paşa tarafından camiye dönüştürüldü. Yapıya parlak mermerden hârikulâde bir minber, ondan daha güzel bir kürsü, sütunlu bir sayevan ve yüksek bir minare eklendi.

1580'lerde ucuz İngiliz yünlü mâmullerinin yahudilerce işlenen Selânik yünlülerini pazar dışı bırakmasıyla ekonomik zorluklar arttı. Birçok yahudi şehri terkedip Manisa'ya veya yeni gelişmekte olan İzmir'e yerleşti. 1000 (1592) yılından önceki birkaç yılda dünyanın sonuna yaklaşıldığına dair halk arasında yayılan korku, o zamana kadar hıristiyanların elinde bulunan son büyük Selânik kilisesinin de camiye tahviline sebep oldu. Bu yapı, bir Zeus ya da Kabiryan tanrıları tapınağı olarak Roma İmparatoru Galerius tarafından 300'lerde yapılmış ve IV. yüzyılda İmparator Theodosius tarafından kiliseye çevrilmişti. Yapının 24 m. çapında bir kubbesi bulunmaktadır. 999 (1591) yılında bina Halvetî Şeyhi Hortacî Süleyman vasıtasıyla camiye çevrildi, Vezîriâzam Koca Sinan Paşa da yeni kurulan bu camiye vakıflar tahsis etti.

1592'de Selânik surları Tophane'de kurulan yeni baruthane inşaatıyla kapsamlı bir onarım gördü. 1028'de (1619) Hamza Bey Camii (bu yapı Yunanistan'da Osmanlılar tarafından yapılmış en büyük [39 × 32 m.] camidir) son şeklini kazandı. Hamza Bey'in kızı Hafsa Hatun tarafından 872'de (1467-68) bir mescid olarak kurulan cami eski Selânik'in ana caddesi üzerindedir. Burası 14 × 14 m. iç mekâna sahip kubbeli bir yapıdır. 1592-1619 arasında yangın sebebiyle ağır hasara uğramış ve yeniden yapılmıştır. Bu defa Kapıcı Mehmed Bey tarafından Balkanlar'da başka bir örneği bulunmayan sütunlu bir bölüm eklenerek genişletildi. Bu büyük cami günümüze kadar ayakta kalmış olup restore edilmeyi beklemektedir.

Osmanlı idaresinin ilk iki yüzyılı düzen içinde sakin ve barışçıl bir ortamda geçti. Bu durum, toplumu geren ve asayişin sarsılmasına yol açan Girit savaşları (1645-1669) yüzünden değişti. Sabatay Sevi'nin ortaya çıkışı Selânik'in sakin hayatına büyük düzensizlik getirdi. Mûsevîler'in büyük çoğunluğu Sabatay Sevi'yi geleceği vaad edilen yeni Mesîh diye kabul etti. Bu hareket hızla bütün Avrupa'ya yayıldı. Sabatay İslâm'a geçtiğinde Selânikli birçok Mûsevî onu izledi ve kendilerini diğer Mûsevî ve müslüman topluluklardan ayırdı (dönme). Osmanlı idaresinin son yıllarında

da bu grup kentin iktisadî hayatında ve uluslararası ticaretinde nüfuz sahibi olmayı sürdürdü.

Şehri 1590'lı yıllarda gören Seyyah Âşık Mehmed burada yedisi kiliseden çevrilme on bir cuma camisi ve yetmiş seksen dolayında mahalle mescidinin olduğunu; etrafının tamamen surla çevrili bulunduğunu; surun İskele, Vardar, Yeni, Cebeli / Kule, Kelemerye adlı beş kapıya sahip olup liman kesiminde Mısır tüccarının dükkânları ve ticaret yerlerinin bulunduğunu; bir bedestenin, birçok hanın (üçünün adını verir: Mustafa Paşa, Suluca, Malta Hanı), sekiz dokuz hamamın yer aldığını (önemlilerinden dördü çifte hamam: Bey, Mustafa Paşa, Hüsrev Kethüdâ, Halil Ağa); ziyaret ettiği yahudi havrasının kütüphaneli, birkaç katlı eğitim yeri durumunda olup burada 1000 talebenin okuduğunu belirtir (Menâzirü'l-avâlim, III, 983-992). 1078 (1668) baharında Selânik'i ziyaret eden Evliya Çelebi, Osmanlı edebiyatında Âşık Mehmed'den sonra Selânik'le ilgili en ayrıntılı tasviri yapmıştır. Sayılarını verdiği ev (33.000) ve mescidle (150) burçlardaki askerlerin sayısı oldukça abartılı ise de şehrin bazı camilerinin (meselâ Ayasofya ve Kāsımiye) ölçüleri neredeyse tamdır. Onun tarif ettiği önemli camilerden yedisi bugün ayaktadır. Zikrettiği Osmanlı yapımı diğer on cami ise çoktan yıkılmıştır. Evliya Çelebi tekke sayısı vermemiş, buna karşılık Defterdar Ekmekçizâde Ahmed Paşa tarafından yaptırılan Vardar Kapısı'nın dışındaki mevlevîhâneyi bütün ayrıntılarıyla tasvir etmiştir. Ayrıca on bir hamamdan ve özellikle II. Murad Hamamı'n-dan genişçe bahseder. Liman tasviri ve Mısır'dan keten, kına, şeker, pirinç, kahve ticareti yapan 500 dükkânlı İskele Kapısı yakınlarındaki Mısır Çarşısı tasvirleri de çok değerlidir. Bu bilgiler Âşık Mehmed'in verdiği bilgilerle önemli ölçüde örtüşür.

1726'da Ukraynalı bilgin ve gezgin keşiş Vasili Grigorević Barski şehrin nüfus kalabalığına dikkat çekmiştir. Barski'ye göre şehir her türden insanla doludur ve konuşulan diller arasında İtalyanca, Fransızca, İspanyolca, Eflakça, Rusça, Ladino, Türkçe, Arapça, Arnavutça, Bulgarca vb. bulunmaktadır. Almanya, Eflak, Bulgaristan, Sırbistan, Dalmaçya, Makedonya ve Ukrayna'dan tüccarlar toptan ticaret yapıyorlardı; birçoğu yahudi asıllıydı ve varlıklıydı. Barski şehrin surlarından oldukça etkilenmiş ve bunları Roma duvarlarıyla karşılaştırmıştır. Şehrin bütün sokakları taşla

döşenmişti; evler iki kat yükseklikte, bazı yerlerde ise üç kata kadar çıkmaktaydı.

Barski otuz cami saymış ve kiliselerin sayısını da otuz olarak vermiştir. Ayrıca yahudilerin altmıştan fazla okula sahip olup bilim ve felsefe derslerinin verildiği bir akademilerinin bulunduğunu bildirir. Barski'den iki yüzyıl önce Âşık Mehmed ve ondan hareketle Kâtib Çelebi okulların ve kütüphanelerin kalite ve büyüklükleri hakkında benzer şeyler söylemişlerdir.

1800 yılı civarında Fransız konsolosu Felix Beaujour, Selânik'in 27.000 yahudi sakini bulunduğunu, buna karşılık Rumlar'ın sayısının sadece 8000 olduğunu kaydeder. 35.000 kişiyle Türkler şehir halkının çoğunluğunu teşkil ediyordu. Selânik'ten Almanya'ya pamuk ve yün ipliği, İtalya'ya Selânik ipeği ve tütün ihracatı yapılıyordu. Şeker ve kahve Fransa'dan getirtiliyor, pamuk, yün ve tahıllar bu ülkeye ihraç ediliyordu. İngiliz tüccarları kurşun, demir, kalay ve sömürgelerden gelen malları ithal ediyordu. 1812'de Britanyalı gezgin Henry Holland, Selânik'in nüfusunun büyük ihtimalle 70.000'i aştığını, hatta 90.000 kadar olabileceğini, fakat bunun abartılı olduğunu, yine de kısmen ticarete, kısmen de devamlı göçe bağlı olarak şehir nüfusunun son yıllarda epeyce arttığını, Türkler'in nüfusun yarıdan azını oluşturduğunu, Selânik'teki Rum ailelerinin sayısının yaklaşık 2000, yahudi hânelerinin ise 3000 ile 4000 arasında tahmin edildiğini belirtir.

1840'ta Fallmerayer, Selânik'in nüfusunu 70.000 olarak verir. Bunun içinde çoğunluğu yukarı şehirde yaşayan 30-36.000 yahudi ve 25.000'den fazla Türk bulunmaktadır. Rum sayısı 3000 dolayındadır. Frenkler ya da çingeneler gibi küçük gruplar da şehirde yaşamakta olup herkes Türkçe konuşmaktadır. Leonard Schulze-Jena'ya göre 1883'te İngiltere, Selânik'in iş ve ticaret yaptığı başlıca ülke idi. Avusturya-Macaristan, Makedon tütününün üçte birini alıyor, büyük miktarda şeker ithal ediyordu. 1895'te Alman etnografı Gustav Weigand şehrin çoğu yahudi 120.000 nüfusu olduğunu, Rumlar'ın ana dillerini büyük oranda kaybetmiş olmalarına rağmen Aya Nikola, Aya Atanas ve Aya Todoros Arumun gibi mahallelerde Yunanlaşmış Bulgar ve Eflakler'in yaşadığını belirtir. Vasil Kančov'un 1900 yılı için hazırladığı istatistiklerde Selânik'in nüfusu 10.000 Bulgar,

26.000 Türk, 16.000 Rum, 55.000 Mûsevî, 2500 Katolik ve 8500 “diğer” olarak toplam 118.000 kişi gösterilmiştir. Selânik idarî bölgesinde 17.164 Bulgar, 5978 Türk, 14.761 Rum, 1053 Katoliği barındıran doksan sekiz köy bulunmaktaydı. Aynı kaynağa göre şehrin nüfusunun % 47’si Mûsevî, % 22’si Türk, % 14’ü Rum ve % 8’i Bulgar, geri kalan % 9’u diğer topluluklardan oluşuyordu. 38.956 kişi ile nüfusun % 15’i yirmi dokuz köyde yaşamaktadır. Doksan sekiz köyün kırk yedisi Türkçe ad taşımaktaydı ve bunlar XV. yüzyılda Türk kolonistler tarafından kurulmuştu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Selânik’teki hızlı nüfus artışı, dış dünya ile yapılan yoğun ticaret ve büyük ölçüde 1871’de Üsküp’e (Skopje), 1888’de Belgrad’a, 1894’te Manastır’a (Bitola) ve 1986’da Dedeağaç’a (Aleksandropolis) kadar uzanan tren yollarının yapımıyla ilgilidir. 1910’da şehir nüfusunun 150.000 kişi olduğu söylenmektedir.

Geç Osmanlı dönemi Selânik’inin toplumsal ve kültürel profili basım faaliyetinden de görülebilir. Birçok kitap, dergi ve gazete Türkçe, İbrânîce, Rumca, Fransızca ve Bulgarca basılmıştır. 1324 (1906) tarihli Selânik vilâyeti salnâmesi otuz altı cami ve yirmi dört mescidden adlarıyla, ayrıca dokuz medrese ve diğer cemaatlere ait birkaç kilise ve sinagogdan bahseder. Osmanlı belgelerinde üç imaret, dokuz mektep ve on dokuzdan az olmayan tekke ve zâviyeden söz edilir. Bu tekke ve zâviyelerin bazısı zengin kütüphaneler barındırır. Şehrin Yunanistan’ın bir parçası olmasından itibaren meydana gelen değişiklikler ve dönüşümler sonrasında bunlardan geriye pek bir şey kalmamıştır.

I. Balkan Savaşı esnasında Ekim 1912’de Yunan ordusu güneyden, Bulgar ordusu kuzeyden Selânik’e doğru hareket etti. Vali Hasan Tahsin Paşa şehri 26 Ekim 1912’de Yunanlılar’a bıraktı. Türk ve Mûsevî nüfusun bir kısmı savaş döneminde kaçmış ya da Türkiye’ye göçmüştü. 1913 Bükreş Antlaşması ile, Türk idaresi altında yaşamak istediğini belirten şehir halkının ve özellikle yahudilerin protestolarına rağmen Selânik Yunan Devleti’nin bir parçası kabul edildi. I. Dünya Savaşı sırasında Eylül 1915’te müttefik güçler Selânik’e girdi ve Bulgarlar’a karşı Makedon cephesini açtı. Ağustos 1917’de müttefiklerin şehri işgali sırasında çıkan büyük yangın, şehrin duvarları içinde kalan 120 hektarlık alandaki tarihî kısmının büyük bir bölümünü yok etti. Şehir daha sonra Fransız mimarı Hébrard tarafından çağdaş Fransız kentleşme prensiplerine göre yeniden inşa edildi.

1922-1923'te Trakya ve Batı Anadolu'dan gelen on binlerce Rum mülteci Selânik'e aktı. 100.000'den daha fazlası Lozan Antlaşması (1923) sonrası gerçekleşen nüfus mübadelesi sonucu Selânik'e yerleşti. Aynı dönemde Türk nüfusunun tamamı, yahudi ve dönmelerin çoğu Türkiye'ye göç etti. 1928'de Selânik'te 251.000 kişi yaşıyordu, bunların % 81'i Rum'du (1900'de Rum nüfusun bütün nüfusa oranı % 14 idi). Lozan Antlaşması'nda dışarıda bırakılanlardan 5000 dönme 1927'de hâlâ Selânik'te yaşıyordu. Dönmelere ait 1902'den kalma Yenicami günümüzde ayaktadır ve sergi salonu olarak kullanılmaktadır.

Selânik 4 Nisan 1941'de Alman ordusu tarafından işgal edildi. O yıllarda ve özellikle 1943'te Selânik'in Mûsevî halkının tamamı ya sürüldü ya da yok edildi. Selânik'te mevcut 49.000 Mûsevî'den 45.000'i 1940'larda öldürüldü. 1949'da Yunan iç savaşının sona ermesiyle şehrin yeniden yapımı ve modernizasyonu başladı; bu dönemde Doğu Akdenizli bir çehreden modern bir karaktere büründü. Bu süreçte Selânik'in tarihî bölümü olan yukarı şehrin büyük kısmı arsa spekülatörleri ve proje yöneticilerinin eline geçti. Çok önemli uluslararası bir fuar şehri, başlıca bir

endüstri merkezi ve Yunanistan'ın ikinci şehri ve kültür merkezi olan Selânik'in nüfusu 1965'te 600.000'in, 2005'te 1 milyonun üzerine çıktı.

Selânik birçok Osmanlı şairi, yazarı ve ilim adamının doğum yeridir. Bunların arasında tarihçi Selânikî Mustafa, Müneccimbaşı Ahmed ile Mevlevî şairi Âkif (kendisinin Farsça-Türkçe manzumesi Rotonda Kilisesi / Camii'nde bulunan Şeyh Hortacî Türbesi'nin duvarında yazılıdır ve hâlâ görülebilir), Cemal, Hasan Dâniş, Esad Dede Mevlevî, Hâmi Efendi Nakşî, Meşhûrî (divanı 1292'de [1875] Selânik'te basılmıştır), Osman Nûri bulunmaktadır.

Günümüz Selânik'inde klasik Osmanlı mimarisinin bazı örnekleri hâlâ ayaktadır. Hisar bir yana bırakılırsa bunların başlıcası, halk arasında Alaca İmaret olarak bilinen ve 889'dan (1484) kalan İnegöllü İshak Paşa Zâviyeli Camii'dir. 11 m. yüksekliğindeki her bir kubbesi dikdörtgen şeklindeki ana mekânı kaplar, her bir kanatta iki kubbeli ziyaretçi odası bulunmaktadır. İki ana kubbe, XIII-XIV. yüzyıllardan kalma en büyük Bizans kiliselerinin

(meselâ Dodeka Apostoli, Aya Katherini, Profitis Ilias) çapının iki katı ve bunların kapsadığı alanın dört katı kadar büyüktür; bu da Osmanlı mimarisinin teknik açıdan ne kadar üstün olduğunu gösterir. İkinci büyük yapı sütunlu bölümüyle Balkanlar'da tek olan Hamza Bey Camii'dir. Ayakta kalan Selânik'in dört büyük hamamından ikisi benzerleri arasında öne çıkan, 1444'te yapılmış Bey Hamamı ve 890'dan (1485) kalma Halil Bey (daha sonra Paşa) Mûsevî (ya da Pazar) Hamamı'dır. Restore edilmiş bir diğer yapı da 1460'lardan kalma altı kubbeli bir bedestendir.

Zamanımıza ulaşan Osmanlı yapıları arasında 1891'den kalma hükümet konağı (şimdiki Diikitirion), 1893'ten kalma eski idâdiye (günümüzde Selânik Üniversitesi'ne ait bir fakülte binası), eski gümrük binası, 1902-1903'ten kalma belediye hastahanesi, bugün Yunan ordusuna hizmet veren 1903'ten kalma Üçüncü Ordu Komutanlığı'nın kışlası gibi Geç Osmanlı dönemi kamu binaları da bulunmaktadır. Eski şehrin yukarı kısmı güçlü Bizans surlarının gölgesinde eski cazibesini bütün sokakları, dar geçitleri, XIX. yüzyıl evleriyle (ve XX. yüzyılda eskinin taklitleri olarak yapılanlarıyla) korumuştur. Eski şehrin doğusundan yeni oluşan çevre bölgelere kadar bir alanda iyi muhafaza edilmiş birçok XIX. yüzyıl konağı vardır. II. Abdülhamid'in sürgün yıllarını geçirdiği yapı olan Villa Allatini de ayaktadır. Mustafa Kemal Atatürk'ün 1881'de doğduğu ev günümüzde Atatürk Evi adıyla müze olarak tanzim edilmiş ve ziyarete açılmıştır. Arşiv belgelerinden edinilen bilgilere göre bodrumu ile birlikte üç katlı olan ve bir avlu içerisinde bulunan Atatürk Evi, 1870 yılından önce Rodoslu müderris Hacı Mehmed tarafından yaptırılmış olup Atatürk'ün babası tarafından sahiplerinden kiralanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

J. Anagnostis, Selânik (Thessaloniki)'in Son Zaptı Hakkında Bir Tarih (trc. ve nşr. Melek Delilbaşı), Ankara 1989; Âşık Mehmed, Menâzirü'l-avâlim (haz. Mahmut Ak), Ankara 2007, III, 983-992; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 142-170; a.e. (Dağlı), V, 63-76; F. Beaujour, Schilderung des Handels von Griechenland und Salonik, Weimar 1801; H. Holland, Travels in the

Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia *etc.* 1812 and 1813, London 1815, s. 319-320; J. Philipp Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient, München 1963, s. 258-259; G. Weigand, Die Aromunen, Leipzig 1895, s. 221-224; O. Tafrali, Thessalonique au quatorzième siècle, Paris 1913; a.mlf., Topographie de Thessalonique, Paris 1913; a.mlf., Thessalonique des origines au XIVe siècle, Paris 1919; Ch. Diehl v.dğr., Les monuments chrétiens de Salonique, Paris 1918; M. Laskaris, Salonique à la fin du XVIIIe siècle, Athènes 1939; N. Svoronos, Le commerce de Salonique au XVIIIe siècle, Paris 1956; E. Werner, Die Geburt einer Grossmacht-Die Osmanen (1300-1481), Berlin 1966, s. 225-226; V. Kančov, Makedonija. Etnografija i statistika, Sofia 1970, s. 440-443; A. E. Vakalopoulos, A History of Thessaloniki, Thessaloniki 1972; Turski Izvori za Balgarskata Istorija (ed. B. Cvetkova - A. Razbojnikov), Sofia 1972, III, 375-411; J. Nehama, Histoire des Israèlites de Thessalonique, Thessaloniki 1978, I-V; E. Petropoulos, La présence ottomane à Salonique, Athénes 1980; Semavi Eyice, "Atatürk'ün Doğduğu Yıllarda Selânik", Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 461-518; a.mlf., "Yunanistan'daki Türk Eserleri", TM, XI (1954), s. 157-182; V. Demetriadis, Topographia tes Thessalonikis kata ten Epokhe tes Turkokratias 1430-1912, Thessaloniki 1983; a.mlf., "The Esnaf System and Professions in Nineteenth Century Thessaloniki", Ar.Ott., XXIII (2005-2006), s. 131-141; Ch. Mavropoulou-Tsioumi, Thessaloniki and its Monuments, Thessaloniki 1985; a.mlf., I Anastylosi ton Vyzantinon kai Metavyzantinon Mnimeion sti Thessaloniki, Thessaloniki 1985; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 676-682; P. Hetherington, Byzantine and Medieval Greece: Churches, Castles and Art, London 1991, s. 199-216; Salonique, 1850-1918, La ville des juifs et le reveil des Balkans (ed. G. Veinstein), Paris 1993; A. Yerolympos, Urban Transformations in the Balkans (1820-1920) and the Remaking of Thessaloniki, Thessaloniki 1996; M. Athanasiadou, Salonique, 1830-1912: une ville ottomane à l'âge des réformes, Leiden 1997; a.mlf., "Les inventaires après décès de Salonique à la fin du XIXe siècle: source pour l'étude d'une société au seuil de la modernisation", Turcica, XXV, Paris 1993, s. 97-136; E. Hadzitryphonos, "Pazar Hamam, Thessaloniki, Greece", Secular Medieval Architecture in the Balkans, 1300-1500 (ed. Slobodan Ćurcić - E. Hadzitryphonos), Thessaloniki 1997, s. 323-325; a.mlf., "To othomanikó loutró tis agorás Yahudi Hamami (Louloudádika) sti Thessaloníki",

Makedoniká, XXVII (1988-89), s. 79-120; A. Ierolympo, Metaxi Anatolis kai Dysis, Thessaloniki & Voreio-elladikes poleis sto telos tou 19ou Aiona, Thessaloniki 2004; M. Mazower, Salonica, City of Ghosts, New York 2004; E. I. Kanetaki, Othomanika Loutra ston Elliniko Horo, Athens 2004, tür.yer.; Fr. Babinger, "Ein Freibrief Mehmed II, des Eroberers für das Kloster Hagia Sofia zu Saloniki, Eigentum der Sultanin Mara", BZ, XLIV (1951), s. 11-20; D. Hemmerdinger-Iliadis, "Thessalonique en 1716 (La relation du moine russe Basile Barskij)", BS, II (1961), s. 292-298; G. T. Dennis, "The Second Turkish Capture of Thessalonica (1391-1394 or 1430 ?)", BZ, LVII/1 (1964), s. 53-62; Machiel Kiel, "Notes on the History of Some Turkish Monuments in Thessaloniki", BS, XI/2 (1970), s. 122-156; a.mlf., "A Note on the Exact Date of Contruction of the White Tower of Thessaloniki", a.e., XIV/2 (1973), s. 352-359; A. Süheyl Ünver, "Selanik'te Yüz Eserimiz Hakkında", GDAAD, I (1972), s. 257-260; H. Lowry, "Portrait of a City: The Population and Topography of Ottoman Selânik in the Year 1478", Diptycha, II (1980-81), s. 254-292; J. P. Braun v.dğr., "La tour blanche et la tour du trigonion de Thessalonique", Byzantinische Forschungen, XI, Amsterdam 1987, s. 269-270; Melek Delilbaşı, "Selânik ve Yanya'da Osmanlı Egemenliğinin Kurulması", TTK Belleten, LI/199 (1987), s. 75-106; E. Ginio, "Every Soul Shall Taste Death'-Dealing with Death and Afterlife in 18th Century Ottoman Salonica", St.I, XCIII (2001), s. 113-132; a.mlf., "The Shaping of a Sacred Space: The Tekke of Zühuri Şeyh Ahmed Efendi in 18th Century Salonica", The Medieval History Journal, IX/2, New Delhi 2006, s. 271-296; M. Baer, "Globalisation, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul", Journal of World History, XVIII/2, Honolulu 2007, s. 141-170; M. Tayyib Gökbilgin, "Selânik", İA, X, 337-349; Suraiya Faroqhi, "Selānik", EI² (İng.), IX, 123-126.

Machıel Kıel

SELÂNİKÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1008/1600 civarı)

Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında biyografik kaynaklarda yer alan bilgiler yetersizdir. Eserinde babasının Selânik'te vefat ettiğini belirtir, kendisini de "Selâniklü" nisbesiyle anar. Bu bilgi onun Selânik'te doğduğunu düşündürür. Hâfız olduğu Kanûnî Sultan Süleyman'ın ölümü bahsinde verdiği bilgilerden anlaşılmakta, üstlenmiş bulunduğu çeşitli maliye kâtipliği görevleri onun Maliye Kalemi'nde yetiştiğini göstermektedir.

1566'daki Sigetvar seferine katılan Selânikî, Sokullu Mehmed Paşa ve onun sır kâtibi

Feridun Ahmed Bey'in yanında bulundu; onlar tarafından verilen çeşitli görevleri yerine getirdi. Belirttiği ilk devlet görevi Haremeyn mukātaacılığı olup Rebîülevvel 988'de (Nisan 1580) bu görevden ayrıldı. Ardından dört yıl kadar Boyalı Mehmed Paşa'nın devâtdârlığını yaptı. 22 Zilhicce 995'te (23 Kasım 1587) silâhdarlar kâtipliğine getirildi. Bu görevde iken Gence seferine katılması emredildi. Seferin sonlarına doğru sipahiler kâtipliğine nakledildi, 25 Şevval 997'de (6 Eylül 1589) vazifeden alındı. Mâzuliyeti döneminde Koca Sinan Paşa tarafından kendisine Haydar Mirza başkanlığındaki İran heyetine mihmandarlık görevi verildi.

Ferhad Paşa sadrazam olunca kendi için rûznâme tutma görevini 13 Şevval 999'da (4 Ağustos 1591) Selânikî'ye verdi; buna 20 Zilhicce'de (9 Ekim) Anadolu muhasebeciliği vazifesi eklendi. Ferhad Paşa'nın azlinden sonra 4 Receb 1000'de (16 Nisan 1592) muhasabecilik görevinden azledildi. Ardından yeni sadrazam Siyavuş Paşa'ya sunduğu arzda müteferrikalık vazifesi talebinde bulundu. İsteği kabul edilerek kendisine 45 akçe ile dergâh-ı âlî müteferrikalığı verildi. Bu sırada ülkesi Safevî işgaline uğrayınca Osmanlılar'a sığınmak zorunda kalan Gîlân hâkimi Ahmed Han'a mihmandarlık yaptı. 1003 Cemâziyelâhirinde (Şubat 1595) seferden

dönen bölük halkına cülûs bahşişlerinin dağıtılması işine nezaret etti.

Ramazan 1003'te (Mayıs 1595) Sadrazam Damad İbrâhim Paşa tarafından tutmakla görevlendirildiği rûznâme-i hümâyun hizmetine ilâveten evkaf muhasebeciliği kendisine verildi. 25 Ramazan 1006'da (1 Mayıs 1598) bu görevden ayrıldığında vakıfların idaresi ve yolsuzluklara sebep olan hususlar hakkında epeyce bilgi sahibi oldu (bu konuda eserinde sert eleştiriler yapar). Ardından ikinci defa Anadolu muhasebeciliğine tayin edildi. Bu sırada cepheden dönen bölük halkının ulûfelerinin dağıtılması işine nezaret etti. Eserinde hayatıyla ilgili verdiği son bilgi, onun Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi tarafından Vezir İbrâhim Paşa'ya bir haberi bildirmek üzere gönderildiğidir. Ölüm tarihi ve nereye defnedildiği hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Selânikî Mustafa Efendi, memuriyetleri veya üstlendiği görevlerden ziyade Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının sonlarından III. Mehmed'in saltanatının ortalarına kadar olan dönemin (971-1008/1563-1600) olaylarını içine alan tarihiyle tanınır. Onun tamamen kendi müşahedelerine dayanarak kaleme aldığı bu eseri bir bakıma hâtırat niteliği taşır ve müellifin çeşitli olaylarla ilgili kendine has yorumlarını içerir. Selânikî tarihi klasik anlamda bir vekāyi'nâme özelliği göstermez. Hadiseler saray merkezli olarak anlatılmış, eyalet ve serhadlerden merkeze ulaşan haberler, arz ve şikâyetler de eklenmiştir. Bilhassa III. Murad'ın saltanatının sonlarından itibaren olaylar, tayin ve aziller düzenli biçimde ve zaman zaman gelişmelerin perde arkasına ışık tutacak şekilde kaydedilmiştir. Serhadlerden belli aralıklarla gelen haberler, bir görevlinin tayini, birkaç gün sonra vazife mahalline hareketi ve fiilen göreve başlaması gibi safhalar çok defa vuku sırasına göre ayrı ayrı yerlerde verilmiştir. Bu durum eserin özellikle III. Mehmed döneminin günlük tarzında kaleme alındığına işaret eder.

Selânikî'nin kendi zamanı için yaptığı değerlendirmeler ayrı bir önem taşır. "Havâdis-i Rûzgâr", "Şikâyet ez-Ahvâl-i Rûzgâr", "Hasbihâl" gibi başlıklar altında yaptığı yorumlarda çeşitli aksaklıkları ve kurumlardaki bozulmaları sert biçimde eleştirmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman zamanına yetiştiğinden III. Murad dönemindeki değişim, doğuda ve batıda başlayan savaş ortamı ve iç karışıklıklar onu çok etkilemiş, olayları da bu ruh hali içinde ele almış görünmektedir. Bu yolda başta devrin padişahı olmak üzere devlet erkânını

ve ulemâyı, askerî zümreleri misaller vererek eleştirdiği dikkati çeker.

Tamamıyla kendi devrinin olaylarını yazan Selânikî'nin herhangi bir tarihten faydalanmadığı, ancak birtakım yazılı ve şifahî kaynaklardan istifade ettiği kendi ifadesinden anlaşılmaktadır. Devrinin ileri gelen devlet ricâliyle sıkı münasebeti olan, onlar tarafından kendisine havale edilen hizmetleri ifa eden Selânikî böylece olayların iç yüzünü öğrenmiş, kişilerin karakterlerini, zaaflarını tanıma imkânı bulmuş olmalıdır. Selânikî'nin konuşup faydalandığı kişiler arasında Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa, Nişancı Feridun Ahmed Bey, Ferhad Paşa, Koca Sinan Paşa, Siyavuş Paşa, şair Bâkî ve Sun'ullah Efendi gibi kimseler bulunmaktadır. Kullandığı yazılı kaynaklar ise eyalet ve serhadlerden merkeze gelen arzlar, mektuplar, Dîvân-ı Hümâyun defterleri, maliye kayıtları, teşrifat ve muhallefât defterleri, fetihnâmeler gibi belgelerdir.

Dil ve üslûp açısından eser kendine has özellikler taşımaktadır. Selânikî külfetten uzak üslûbu ve ifadesi, konulara yaklaşımı ile değişik bir tarih yazıcılığı türünün örneğini verir. Ancak eserin değeri dili ve üslûbundan ziyade müşahedeye dayalı olması ve ihtiva ettiği bilgilerin zenginliğinden gelir. Diğer çağdaşı tarihçilerle karşılaştırıldığında Selânikî'nin verdiği tarihlerin çoğunun daha sıhhatli olduğu, bazılarında ise hataya düştüğü dikkati çeker. Eserde sıkça rastlanan başlıklar genellikle Türkçe olmakla birlikte yer yer geleneğe uyularak Farsça başlıklar konulmuştur. Yazma nüshalarda metin ve başlıklarda bazan imlâ hatalarına rastlanır. Metin içerisinde Türkçe, zaman zaman da Farsça

şiir, kıta, beyit ve mısralara yer verilmiştir.

Bütün bu özelliklerine rağmen Selânikî tarihi uzun süre ilgi çekmemiştir.Yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre tarihleri eserin içine aldığı dönemi kısmen veya tamamen ihtiva eden XVII. yüzyıl tarihçilerinden Peçevî İbrâhim, Hasan Beyzâde, Kâtib Çelebi, Naîmâ Selânikî'den bahsetmemiştir. Ancak Solakzâde, Selânikî'den bazı konuları kaynak zikretmeden kitabına aktarmıştır (Târih, s. 568, 580). Eserin Türkiye'de ve Avrupa kütüphanelerinde yirmi beşten fazla nüshası bulunmakta olup bunların on dokuzu İstanbul kütüphanelerindedir (Selânikî Tarihi, haz. Mehmet İpşirli, s. XXIV-XXIX). Kitabın baştan üçte biri (971-

1001/1563-1593) İstanbul'da yayımlanmış (1281; aynı baskının faksimile ikinci basımı: Freiburg 1970), olayların çok ayrıntılı verildiği son sekiz yıllık kısmı Târîh-i Naîmâ'da bulunduğu için yayımına gerek görülmediği bu neşrin sonunda ifade edilmiştir. Eserin tenkitli metni Mehmet İpşirli tarafından hazırlanmıştır (I-II, İstanbul 1989; Ankara 1999).

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.RSK, nr. 1473, s. 161; Ahmed Refik [Altınay], Âlimler ve Sanatkârlar, İstanbul 1924, s. 34-58; Babinger, GOW, s. 136-137; G. Elezović, "Selânikli Mustafa Efendija i Njegova Istorija", Glas, CXCIII, Beograd 1949, s. 73-103; Mehmet İpşirli, "Mustafa Selaniki and His History", TED, IX (1978), s. 416-472; T. H [Bekir Kütükoğlu], "Selânikî", İA, X, 349-351; Bekir Kütükoğlu, "Selānīkī", EI² (İng.), IX, 126-127.

Mehmet İpşirli

SELÂSET

(سلاست)

Belâgatta ifadenin pürüzsüz ve akıcı olmasını ifade eden terim.

Sözlükte “yumuşaklık, kolaylık” anlamındaki selâset kelimesi Türkçe’de “sözlü yahut yazılı ifadenin açıklığı ve akıcılığı” mânasında bir terim olarak kullanılmıştır. Bu tarz ifadeye selîs denir. Klasik belâgat kitaplarının pek azında yer alan selâset teriminin fesahatin bir alt bölümü olarak telakki edildiği ve fesahatin şartlarıyla selâsetin şartlarının iç içe girdiği anlaşılmaktadır. Ankaravî’ye göre nazım veya nesrin güzel olması için gerekli olan selâset sözün kolaylıkla akmasıdır ki bunu peş peşe söylenmesi, dile zorluk veren harflerin (sesler) arka arkaya gelmemesi ve nefesin akışının engellenmemesi sağlar. Ahmed Cevdet Paşa fesahati ihlâl eden tenâfür-i kelâmın selâseti de bozduğunu söyler. Bir fesahat terimi olan tenâfür-i kelâm, “aynı veya mahreçleri birbirine yakın seslerin bir kelimede yahut birbirini takip eden kelimelerde arka arkaya gelerek telaffuzu zorlaştırması” demektir.

Recâizâde Mahmud Ekrem, klasik belâgatla retoriği yeni bir anlayışla terkip ettiği Ta‘lîm-i Edebiyyât’ın üslûpla ilgili bölümünde konuyu ele almıştır: Fesahatin şartları arasında tenâfürün bulunmamasını da zikrettikten sonra “Âheng-i Selâset” başlığı altındaki uzunca bir bahiste selâseti “ibare içinde seslerin kulağa hoş gelecek şekilde tertibi” diye tarif etmiştir. Âheng-i taklidîyi de (aliterasyon) burada ele alan Recâizâde, yine bu konu çerçevesinde “Âheng-i Umûmî” başlığı altında ifadede “tenâfürden berî”, dolayısıyla selâsetin gereği olan kelimelerin seçimi ve kullanılışındaki tertibi için kaçınılması gereken hususları şöyle açıklar: Birer heceli ve sesleri uyumsuz kelimeler; bir ibarede veya metinde aynı seslerin, aynı kelimelerin, aynı edat ve eklerin tekrarlanması; zincirleme tamlamalar; nazımda imâle ve zihaflar. Recâizâde ayrıca selâsetle tenâfür ilişkisini bir umum-husus mantığı içinde ele alır. Selâsete uygun olan söz tenâfürden uzaktır, ancak tenâfürden uzak olan her söz selâsete uygun demek değildir. Ahmed Reşid (Rey) “ifadeyi teşkil eden cümle ve ibarelerin kolay,

kesintisiz ve âhenktar olması" diye tarif ettiği selâseti fesahatin ruhu olan vuzuha yardımcı diye görür. Ona göre fesahati ihlâl eden rekâket selâseti de yok eder. Istılâhât-ı Edebiyye'de selâsete yer vermeyen Muallim Nâci'nin lugatında selis için verdiği örnek Nef'î'nin, "Olmasa nazm-ı selîsimde aceb mi ta'kīd" mısraıdır. Ta'kīde karşılık olarak kullanıldığı görülen bu mısraa göre selâset muğlak ve telaffuzu güç ifadenin zıddı şeklinde anlaşılmaktadır.

Birbirine yakın tarifleri olan selâsetin, dolayısıyla bir metnin selis olduğunun anlaşılması yine de yazarın veya okuyucunun zevkine bırakılmış görünmektedir. Cevdet Paşa bunu, "His ve zevk ile bilinir" diye ifade ederken Recâizâde Ekrem aynı konunun "hüsn-i te'lîf" bahsi için, "Mücerret hüsn-i tabîat ve zevk-i mûsikī ile bilinecek şeydir" der. Ahmed Reşid ise bunun "nazariyatla tahsili gayr-i kābil ve mutlaka az çok hüsn-i tabîatla beraber meleke ve maharete muhtaç" olduğunu, bu sebeple selâsetin "tertîb-i elfâzda üstatlık" kabul edildiğini söyler. Bu durum dikkate alındığında verilen örneklerin çoğunun selâseti değil selâsetin yokluğunu belirttiği görülmektedir. Ahmed Cevdet Paşa, Fehîm'in, "Ale's-sabâh cihan halkı kâr-ı bâra gider / Belâ-keşân-ı mahabbet de kûy-i yâra gider" beytinin selis olduğunu söylerken "kûy-i yâra" ibaresinde "ye"li iki hece arka arkaya gelmeseydi daha selis olurdu der. Recâizâde Mahmud Ekrem de örnek verdiği, "Kılma red kır atı ver ya al bağla bir kula" beytindeki cinas sanatı bir tarafa birer heceden ibaret kelimelerin arka arkaya gelişinde uyumsuzluk olduğunu belirtir. Olumlu örneklere daha çok yer veren Ahmed Reşid ise Nâbî'nin hemen bütün divanının selis kabul edildiğini, Nef'î'de de selis şiirlerin çok olduğunu söylemektedir. Fazla yaygın olmamakla beraber Fars edebiyatında da selâset aynı anlamda kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Rusûhî Ankaravî, Miftâhü'l-belâga ve misbâhü'l-fesâha, İstanbul 1284, s. 174-175; Ahmed Cevdet [Paşa], Belâgat-i Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 17, 19-20; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul

1299, s. 68, 129, 171-190; Ahmed Reşid [Rey], Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, II, 68-78; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣınâʿât-ı Edebî, Tahran 1363 hş., s. 13-14; Ebü'l-Kāsım Râdfer, Ferheng-i Belâġ-ı Edebî, Tahran 1368 hş., I, 644-645; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 116, 217-219; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 33.

M. Orhan Okay

SELÂVÎ, Ahmed b. Hâlid

(أحمد بن خالد السلاوي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hâlid b. Hammâd en-Nâsırî (ö. 1315/1897)

Faslı tarihçi, fakih ve edip.

22 Zilhicce 1250'de (21 Nisan 1835) Fas'ın Selâ şehrinde dünyaya geldi. Temgrût'taki Şâzeliyye'den Nâsıriyye Zâviyesi'nin kurucusu, İbn Nâsır diye tanınan Muhammed b. Muhammed b. Ahmed ed-Der'î'nin soyundan olup Doğu'da Selâ'ya nisbetle Selâvî, Batı'da ise ailesine nisbetle Nâsırî diye tanınır. Aile mensupları soylarını Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib'e ve hanımı Zeyneb'e (Hz. Ali ile Hz. Fâtıma'nın kızı) dayandırdıklarından kendilerine Ca'ferîler veya Zeynebîler de denilir. Selâvî ilk öğreniminin ardından tahsilini Muhammed b. Celâlî el-Hammâdî, Muhammed b. Abdülazîz Mahbûbe ve Kadı Ebû Bekir b. Muhammed Avvâd gibi âlimlerin yanında tamamladı. Tefsir ve fıkıh alanında kendini yetiştirdi. Arap dili ve edebiyatı, matematik, tarih ve coğrafya ile de ilgilendi.

Belâgat ve nahve dair temel eserleri okudu, Buhtürî, Ebû Temmâm ve Mütenebbî'nin divanlarını inceledi. Daha sonra ders vermeye başladı. Tarihçi Muhammed b. Ali ed-Dekkâlî ve Selâ'nın ediplerinden Tayyib Avvâd onun öğrencileri arasındadır. Kırk yaşından itibaren çeşitli görevler alan Selâvî, önce Selâ şehrinde noter gibi çalışarak kadı tarafından düzenlenen evrakı onaylama görevinde bulundu. 1875-1877 yılları arasında Dârülbeyzâ'da (Casablanca) kaldı. Ardından hükümdar ailesi mallarının idaresi için aralıklarla iki defa Merakeş'te bulundu. Bir müddet el-Cedîde'de (Mezagan) gümrükte görev yaptı. Kısa bir süre Tanca'da kaldıktan sonra Selâ'ya döndü ve kendini tedrîs ve telife hasretti. Yaşadığı asrın önde gelen âlimlerinden sayılan ve bid'at ehline karşı sünneti savunmasıyla meşhur olan Selâvî güçlü bir hâfızaya ve fasih bir lisana sahipti. Selâ'da vefat etti ve Bâbülmuallaka denilen kabristanda defnedildi.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-İstiḳṣâ li-aḫbâri düveli'l-Maġribi'l-Aḳṣâ. Selâvî daha çok bu eseriyle şöhret kazanmıştır. Önce Keşfü'l-ʿarîn fî lüyûs̱i Benî Merîn adını taşıyan muhtasar kitabında Merînîler Devleti'nin tarihini ele alan müellif, daha sonra Fas (Mağrib-i Aksâ) tarihini İslâmî fetihlerden kendi zamanına kadar bir bütün halinde yazmaya başlamıştır. Selâvî eserinde Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn, Kuzey Afrika'nın müslümanlar tarafından fethi konularında kısaca bilgi verdikten sonra Fas'ta hüküm süren İdrîsîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Merînîler, Sa'dîler ve Filâlîler'in tarihini geniş biçimde ele almıştır. İbn Hazm, İbn Abdülmün'im el-Himyerî, İbn Ebû Zer', İbn Haldûn, İbnü'l-Kādî, Fiştâlî ve İfrenî gibi Mağrib tarihçilerinin eserlerinin yanı sıra sözlü rivayetlerden ve devlet görevinde (mahzen) iken kolayca ulaşabildiği resmî belgelerden yararlanan Selâvî'nin bir özelliği de Batı kaynaklarından faydalanan ilk Fas tarihçisi olmasıdır. Nitekim eserin ikinci kısmında bölgedeki bazı merkezleri ele geçiren Portekiz ve İspanyol tarihçilerinin bölgeyle ilgili eserlerinden yararlandığı bilinmektedir. Louis Maria da Couto da Albuquarque da Cunha'nın Memorias para historia da praça de Mazagao adlı eseri (Lizbon 1864) bunlardan biridir. Selâvî, eserini 15 Cemâziyelâhir 1298 (15 Mayıs 1881) tarihinde tamamlayarak Filâlî Sultanı Mevlây Hasan'a ithaf etmiştir. Onun ölümünden sonra eserini devam ettirmek istemiş ve Mevlây Abdülazîz'in tahta çıkış yılına kadar (1894) getirmiştir. Faslı bir tüccarın aracılığıyla basılan eser (Kahire 1312) neşrinden itibaren İslâm dünyasında olduğu gibi şarkiyatçılar arasında da büyük ilgi görmüştür. el-İstiḳṣâ'nın IV. cildini E. Fumey (Chronique de dynastie 'alaouie au Maroc, Archives Marocaines, Paris 1906-1907, IX ve X), ilk üç cildini A. Graulle, G. S. Colin ve İsmâil Hamet (Archives Marocaines, Paris 1923-1934, XXX-XXXIII) Fransızca'ya tercüme etmiştir. Müellifin iki oğlu tarafından bazı ilâvelerle tekrar yayımlanan eseri (I-IX, Dârülbeyzâ 1954-1956, 1997) Ahmed en-Nâsırî yeniden neşretmiştir (I-VIII, Dârülbeyzâ 2001). el-İstiḳṣâ, Ahmed b. Muhammed et-Tıtvânî tarafından Taḳrîbü'l-Aḳṣâ min Kitâbi'l-İstiḳṣâ adıyla ihtisar edilmiş (Tıtvân 1927), Şeyh et-Tuhâmî el-Vezzânî iki ciltte kısalttığı esere bir ciltlik zeyil yazmıştır. 2. Ṭalʿatü'l-müşterî fi'n-nesebi'l-Caʿferî (I-II, Fas 1320/1902). Müellifin mensup olduğu Nâsıriyye ailesi hakkında yazılan eser aynı zamanda Temgrût Zâviyesi'nin bir tarihidir. Müellif bu kitabında soyunun Ca'fer b. Ebû Tâlib ve hanımı Zeyneb'e dayandığını ispat etmeye çalışmıştır. 3. Taʿẓîmü'l-minne bi-nuṣreti's-sünne (Rabat Ktp., nr. 66; bk. E. Levi-Provençal, İA, X, 352). İslâmî fırkalar hakkında toplu bir bakışı

içermektedir. 4. Zehrü’l-efnân min ḥadîḳati İbni’l-Vennân (I-II, Fas 1314). Selâvî’nin diğer eserleri de şunlardır: Taʿlîḳ ʿalâ Bidâyeti’l-ḳudemâʾ ve hidâyeti’l ḥukemâʾ, el-Felekü’l-meşḥûn bi-nefâʾisi Tebṣırati İbn Ferḥûn, Taʿlîḳ ʿalâ Dîvâni’l-Mütenebbî, Taʿlîḳ ʿalâ şerḥi İbn Bedrûn li-ḳaṣîdeti İbn ʿAbdûn, er-Red ʿale’ṭ-ṭabîʿiyyîn, Mecmûʿu fetâva’l-fıḳhiyye, Taḳyîdü’l-Berber, Taḥdîdü sulṭati’l-vulât. Ziriklî, müellifin iki oğlunun kütüphanelerinde bu eserlerin yanı sıra mûsikiyle ilgili iki risâlesi ve başka bazı eserlerinin bulunduğunu söylemektedir (el-Aʿlâm, I, 120).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Hâlid es-Selâvî, el-İstiḳṣâ (nşr. Ca‘fer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 1954-56, I-IX, bk. neşredenlerin girişi, I, 9-54; E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1923, s. 350-368; a.mlf., “Selâvî”, İA, X, 351-352; a.mlf., “al-Nāṣir al-Salāwī”, EI² (İng.), VII, 1007-1008; Hacvî, el-Fikrü’s-sâmî, Rabat 1345, I, 142-143; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 120-121; Muhammed b. Ali ed-Dükkâlî, el-İtḥâfü’l-vecîz: Târîḫu ʿAdveteyn (nşr. Mustafa Bûşuarâ), Selâ 1406/ 1986, s. 36, 50-74, 127; İdrîs b. Mâhî el-İdrîsî el-Kaytûnî, Muʿcemü’l-maṭbûʿâti’l-Maġribiyye, Selâ 1988, s. 343-344; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine’t-türâs̱i’t-târîḫî ve’l-coġrâfî li’l-Ġarbi’l-İslâmî: Terâcimü müʾerriḫîn ve reḥḥâle ve coġrâfiyyîn, Beyrut 1999, s. 559-567.

Mehmet Salih Arı

SELÂVÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد السلاوي)

Ahmed b. Muhammed b. Nâsır b. Muhammed es-Selâvî el-Mağribî (ö. 1256/1840)

Mağribli mutasavvıf, Sudan kadısı.

Safer 1206'da (Ekim 1791) Mağrib'in Rabat şehri yakınlarındaki Selâ köyünde doğdu. Kurtuba'dan Mağrib'e göç eden bir aileye mensup olup müfessir Kurtubî'nin neslindendir. Soyu ensarın Hazrec kabilesine dayanır. Büyük dedesi Muhammed es-Selâvî, Şâzeliyye tarikatının Nâsıriyye kolunun kurucusu Muhammed b. Nâsır ed-Der'î'nin halifesidir. Ahmed es-Selâvî, Selâ'da ilk eğitimini Abdullah b. Îsâ'dan aldı ve Kur'an'ı ezberledi. Mâlikî ulemâsının yanında fıkıh tahsil ettikten sonra Fez şehrine gidip bir süre Karaviyyîn Medresesi'n-de okudu. 1226'da (1811) çıktığı hac yolculuğu sırasında üç yıl Mısır'da kalarak Şâzelî şeyhi ve Mâlikî fakihi Muhammed el-Emîr el-Kebîr başta olmak üzere Ezher ulemâsından faydalandı. Mısır'ın batısındaki Feyyûm şehrinde iki yıl kadar müftülük yaptı. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın, oğlu İsmâil Paşa kumandasında Sudan'a gönderdiği orduya Mâlikî kadısı sıfatıyla katıldı. Mısır-Osmanlı ordusunun Sudan'a hâkim olmasından (1820) sonra Mâlikî müftüsü oldu. 1240'ta (1824-25) Mısır'a dönen Selâvî, ertesi yıl Defterdar Hurşid Ağa'nın maiyetinde tekrar Sudan'a gittiğinde Ahmed b. İdrîs'in yerine Sudan kadılığına tayin edildi; vefatına kadar bu görevi sürdürdü.

Ahmed es-Selâvî, Sudan'da Kutranjlı Âl-i Îsâ ve Halvetiyye-i Semmâniyye şeyhleri başta olmak üzere Ahmed er-Reyyâh, Def'ullah b. Medenî, Ahmed eş-Şenbâtî, Muhammed Ali el-Abbâsî, İbrâhim es-Süflâbî gibi âlimler ve şeyhlerle yakın ilişki kurarak halk üzerinde otoritesini yaygınlaştırdı. Âl-i Îsâ'nın önde gelen isimlerinden Ahmed b. Îsâ el-Ensârî'nin talebelerinden Muhammed el-Emîn ed-Darîr ile birlikte birçok kişiyi ilim halkasına dahil etti, onları Sudan'ın çeşitli bölgelerinde kadı olarak görevlendirdi. Ensârî ile birlikte Halvetiyye-i Semmâniyye'nin kurucusu Ahmed b. Beşîr et-Tayyib'e

intisap ederek ondan hilâfet aldı ve kızıyla evlendi. Ümmü Merrih'teki tekkede Semmâniyye müntesiplerine Birgivî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'sini

okuttu. Semmâniyye'nin yanı sıra Kordofan şehrinde İsmâil b. Abdullah el-Velî'nin kurduğu İsmâiliyye tarikatına girdi ve tarikat hakkında kısa bir risâle kaleme aldı. Öte yandan Sudan'da ulemâ ve meşâyih ile Osmanlı yöneticileri arasında uzlaşmanın sağlanmasında yardımcı oldu. Dostu Şeyh Ahmed er-Reyyâh ve müntesiplerinin, Sudan fâtihi İsmâil Paşa'nın katlinin öcünü almak için Defterdar Mehmed Hüsrev Bey tarafından Matamma'da yakılarak öldürülmesini kınamaktan çekinmedi. 1840'ta Sudan idarecisi Ahmed Paşa Ebû Ezhân'ın Tâka seferine katıldı. Hadendova kabileleriyle Ahmed Paşa arasındaki anlaşmazlığı Hatmiyye tarikatının şeyhi Muhammed el-Hasan'ın desteğini alarak çözüme kavuşturdu. 1256 (1840) yılında vefat etti.

Selâvî'nin önemli talebelerinden el-Emîn ed-Darîr, Sudan ulemâsını denetlemekle görevli başmüfettiş, damadı İbrâhim b. Muhammed b. Abdüddâfi', Sudan divanında müftü olmuştur. Selâvî, İbrâhim'den Muhammed en-Nûr ved Dayfullah'ın Sudan ulemâsı ve evliyasına dair Ṭabaḳāt'ını nazmetmesini istemiş ve onun yazdığı manzume üzerine kaleme aldığı şerhte çağdaşı olan Sudanlı ulemâ ve evliyanın biyografilerine yer vermiştir. Selâvî'nin Sudanlı eşinden oğlu Muhtâr es-Selâvî, Berber bölgesinde kadılık yapmış, Mağribli eşinden oğlu Mustafa es-Selâvî babasının halefi İbrâhim el-Heytemî'den sonra Sudan umumi kadısı olmuş, 1856'da Mısır idarecisi Mehmed Said Paşa'nın Sudan'ı ziyareti esnasında rüşvet almakla suçlanarak Kahire'ye sürgün edilmiş ve tutuklanmış, 1862'de serbest bırakılmış, üç yıl sonra Hartum kadılığına gönderilmiştir. Üçüncü oğlu Abdülganî, Dongola kadılığına getirilmiş, 1882'de Muhammed Ahmed el-Mehdî liderliğindeki Mehdiyye hâkimiyetinden sonra Mehdî'nin resmî kâtipliğini yapmıştır. Mehdî'ye övgüler içeren şiirleri (Ḳaṣîdetü'l-Hemziyye fî medḥi'l-Mehdî), Kādî Beyzâvî'nin tefsirine dair bir sözlük çalışması (Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî) vardır. Abdülganî'nin oğlu Yahyâ, Ahmed Urâbî Paşa'nın isyanı sırasında Mısır'a giderek Urâbî Paşa hareketini desteklemiş, paşaya ve Muhammed Sırrülhatm el-Mîrganî'ye methiyeler yazmış, Mısır hidivini hicveden kasideler söylemiştir (Ḳaṣîdetü'l-Bâʾiyye fî s̱evretî Aḥmed

ʿUrâbî, Ḳaṣîdetü'n-Nûniyye fî medḥi sırri'l-ḫatmi'l-Mîrġanî). Selâvî nesli günümüzde Sudan'da devam etmektedir.

Eserleri. 1. eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile. Muhammed en-Nûr ved Dayfullah'ın Sudan-Func devri tarihine dair Ṭabaḳāt adlı eserinin zeyli ve tekmilesidir (nşr. Muhammed İbrâhim Ebû Sâlim - Yûsuf Fazl Hasan, Hartum 1982). 2. ed-Dürrü'l-manẓûm fî esânîdi sâʾiri'l-ʿulûm. Hocaları ve eserlerine dair bir risâlesidir. 3. İşrâḳu meṣâbîḥi't-tenvîr fî şerḥi Mevlidi'l-beşîri'n-nezîr. Ahmed ed-Derdîr'in Mevlid'inin şerhi olup 1235'te (1819) yazılmıştır (İskenderiye Belediye Ktp., Mecmua, nr. elif 139). 4. İtḥâfu ehli'ṣ-Ṣıdḳ. Kādî İyâz'ın eş-Şifâʾ adlı eserinin muhtasarı ve şerhidir (Yale University Library, Landberg Collection, nr. 9). 5. el-Cevherü'l-meknûn ve's-sırru'l-maṣûn. 6. el-Minaḥu'ṣ-ṣamediyye. Birgivî'nin eṭ-Ṭarîḳatü'l-Muḥammediyye'sine Abdülganî en-Nablusî tarafından yazılan Ḥadîḳatü'n-nediyye adlı şerhin muhtasarının şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tasavvuf, nr. 171). 7. Risâle. İsmâil b. Abdullah el-Velî ve tarikatı hakkındadır (Khartoum National Records Office, İsmâiliyye, nr. 2, vr. 292-300). 8. Şerḥ ʿalâ ʿAḳīdeti'r-risâle fi'l-besmele ve'l-ḥamdele. 9. Şerḥ ʿale'l-erbaʿîni'n-Neveviyye. 10. Şerḥ ʿale'l-İbtihâc bi'l-kelâm (fi'l-kelâm) ʿale'l-isrâ ve'l-miʿrâc. Necmeddin Muhammed b. Ahmed el-Gaysî el-İskenderî'ye ait eserin şerhi olup 1243'te (1827) yazılmıştır (İskenderiye Belediye Ktp., Mecmua, nr. elif 139). 11. Taʿẓîmü'l-ittifâḳ fî âyeti'l-mîsâḳ. Mîsâk âyetinin (Âl-i İmrân 3/81) tefsiridir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed es-Selâvî, Ṭabaḳātı Ved Ḍayfullah: eẕ-Ẕeyl ve't-tekmile (nşr. M. İbrâhim Ebû Selîm - Yûsuf Fazl Hasan), Hartum 1982; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, III, 612; F. Werne, African Wanderings, London 1852, s. 141, 252-253; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, II, 165; R. Hill, Egypt in the Sudan, 1820-1881, London 1959, s. 43; a.mlf., A Biographical Dictionary of the Sudan, London 1967, s. 55, 398; Abdülazîz Abdülmecîd, et-Terbiye fi's-Sûdân, Hartum 1975, s. 40-47; M. İbrâhim Ebû Selîm, Üdebâʾ ve ʿulemâʾ ve müʾerriḫûn fî târîḫi's-Sûdân, Beyrut 1411/ 1991, s.

101-118; Ali Salih Karrar, The Sufi Brotherhoods in the Sudan, London 1992; Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa to C. 1900 (ed. R. S. O'Fahey), Leiden 1994, I, 57-61; R. S. O'Fahey, "A Colonial Servant al-Salāwī and the Sudan", Sudanic Africa, XII, Bergen 2001, s. 33-42.

Semih Ceyhan

SELÇUK

(bk. AYASULUK).

SELÇUK, Münir Nurettin

(1900-1981)

Türk mûsikisi ses sanatçısı, bestekâr, koro şefi ve mûsiki hocası.

Rûmî 1315'te (1900) İstanbul Sarıyer'de dünyaya geldi. Bazı eserlerde doğum yılının 1899, 1901, 1902 olduğu ve Beyazıt'ta doğduğu kaydedilmektedir. Babası Dîvân-ı Hümâyun muavini, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Fars Edebiyatı müderrisi ve Kadıköy Sultânîsi Fransızca muallimlerinden şair Mehmed Avni Nûreddin Bey, annesi Fatma Hanife Hanım'dır. Ailesi, anne tarafından Selçuklu ve Germiyanoğulları'na kadar uzandığı için Selçuk soyadını aldı. Beyazıt İbtidâî Mektebi ve Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nin ardından Kadıköy Numune Mektebi'nde okudu. Bu sırada sînekemanî Nûri Bey (Duyguer) aracılığı ile Kadıköy'de Dârülfeyz-i Mûsikī Cemiyeti'ne girdi. I. Dünya Savaşı'nın sonlarında birkaç müzisyen arkadaşı ve hocalarından bazılarıyla birlikte kurucuları arasında bulunduğu Şark Mûsikisi Cemiyeti'n-de hânende olarak yer aldı. Bir ara ailesinin ısrarıyla ziraat tahsili için Macaristan'a gittiyse de mûsiki sevgisi ağır bastığından kısa sürede İstanbul'a döndü. Yine aynı yıllarda Yûsuf Ziya Paşa'nın başkanlığı döneminde hocası Hâfız Ahmed Efendi'nin (Irsoy) aracılığı ile Dârülelhân'a alındı. Onun mûsikiye ciddi şekilde başladığı dönem burada geçirdiği yıllardır. Sultan Vahdeddin zamanında Muzıka-i Hümâyun'a üçüncü sınıf mülâzım-ı sânî ile müezzinliğe tayin edildi. Burada hem hânende olarak ince saz heyetinde hem müezzin-i şehriyârî sıfatıyla müezzinlik görevlerinde bulundu. Cumhuriyet'in ilânının ardından Muzıka-i Hümâyun kadrolarının Ankara'ya nakledilmesi üzerine burada Riyâseticumhur İncesaz Heyeti kadrosunda mülâzım-ı evvel oldu. Bu dönemde Atatürk'ün maiyetinde bulundu. Özel mûsiki toplantılarında çoğunlukla Refik Fersan ve Hâfız Yaşar'la (Okur) birlikte yer almasının yanı sıra pek çok seyahatinde onun yanındaydı. 1926'da Atatürk'ten izin alarak heyetten ayrıldı ve İstanbul'a döndü. Bundan sonraki mûsiki hayatına serbest olarak devam etti.

İstanbul'da Sahibinin Sesi Plak Şirketi'yle yaptığı anlaşmayla mûsiki

bilgisini arttırmak için Paris'e gitti. Burada kaldığı bir yıl boyunca Paris Konservatuvarı'nın hocalarından şan, piyano ve solfej dersleri aldı. Dönüşünde (1929) bu firmaya ait

doldurduğu yedi adet plakla başlayan plak çalışmaları bir süre aynı firmayla, daha sonra başka firmalarla devam etti. 22 Şubat 1930'da Beyoğlu'ndaki Fransız Tiyatrosu'nda (sonraları Ses, Dormen ve günümüzde Orta Oyuncuları Tiyatrosu) verdiği ilk solo konserinin Türk mûsikisi konser tarihinde bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. Tanbûrî Mesut Cemil (Tel), kemençeci Ruşen Ferit (Kam), udî Nevres, kanunî Artaki (Candan) ve kemânî Nubar (Tekyay) gibi saz üstatlarının refakatinde ilk defa frak giyilerek, ayakta, ses tekniği kullanılarak yepyeni bir üslûpla konser disiplini içerisinde ve mikrofonsuz verilen bu konser mûsikiye saygı ve ciddiyeti getiren yepyeni bir ekolün doğuşu kabul edilmiştir. Büyük yankılar uyandıran konserin bir benzeri 27 Mart akşamı verildi. 1937 yılından itibaren rol aldığı "Allah'ın Cenneti", "Kahveci Güzeli", "Hasret", "Çoban Kızı", "Yavru Kuş", "Seven Ne Yapmaz" ve "III. Selim'in Gözdesi" adlı filmlerde pek çok şarkıyı seslendirdi. İstanbul Konservatuvarı Türk Mûsikisi İcra Heyeti'nde çalıştığı ilk dönemde (1942-1947) konservatuvar arşivi için on beş adet taş plak doldurdu. 1945'te yurt dışı konserleri çoğalınca konservatuvardan ayrıldıysa da bir yıl sonra üslûp ve usul dersleri vermek için yeniden davet edildi. 1954'te aynı kurumun (İstanbul Belediye Konservatuvarı) icra heyeti şefliğine getirildi ve 1976 yılına kadar bu görevini sürdürdü. Onun bu görev yılları icra heyetinin en parlak dönemidir. Heyetin Şan Sineması'nda on beş günde bir pazar sabahları verdiği konserler büyük ilgi gördü. İstanbul Radyosu'ndan naklen yayımlanan bu programlarla mûsiki dinleyicilerine zengin bir repertuvarın tanıtılması sağlandı. Ayrıca 1954-1958 yılları arasında İstanbul Radyosu'nda müşavirlik ve stajyer sanatçılara hocalık görevinde bulundu. Son resmî görevi İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Mûsikisi Devlet Konservatuvarı Repertuvar Kurulu üyeliği ve repertuvar hocalığıdır. Bu arada 1971-1973 yıllarında Kubbealtı Cemiyeti Mûsiki Enstitüsü'nde usul ve tavır dersleri verdi. 27 Nisan 1981 tarihinde Nişantaşı'ndaki evinde vefat etti. Cenazesi iki gün sonra Rumelihisarı'ndaki Âşiyan Mezarlığı'nda eşi Enise Hanım'ın yanına defnedildi. 27 Nisan 1991'de Kadıköy Belediyesi tarafından Kalamış sahilinde büstü dikildi ve bir caddeye adı verildi.

Münir Nurettin, Türk mûsikisinde geleneksel okuyuş tavrı ile yeni anlayışı olağan üstü parlak, lirik-tenör sesiyle birleştirerek farklı bir icra ortaya koymuş ve bu özelliğiyle dönemin en çok sevilen ve taklit edilen sanatkârı olmuştur. Bestelediği eserler yanında yetiştirdiği talebeleri ve koro yönetiminde gösterdiği titizliğiyle mûsikiyi bir meşgale değil hayatının bir mânası kabul etmiştir. Mûsikiye olan kabiliyeti küçük yaşlarda sesinin güzelliğiyle keşfedilip ilk mûsiki derslerini babasından almış, babasının konağında düzenlenen, dönemin önemli mûsiki üstatlarının katıldığı toplantılara sesiyle iştirak ederek klasik mûsikideki ilk tavır derslerini burada almıştır. Bu üstatlar arasında kendisinden on civarında fasıl meşkettiği hânende Üsküdarlı Edhem Nûri Bey, dört yıl kadar ders aldığı Zekâizâde Hâfız Ahmed Bey, geleneksel mûsiki üslûbunu öğrendiği Üsküdarlı Bestenigâr Ziyâ Bey ile Kaşıyarık Şehlâ Hüsâmeddin Bey ve sînekemanî Nûri Bey özellikle zikredilmelidir. Ayrıca Ali Rifat Bey (Çağatay), Hâfız Yûsuf Efendi ve Rauf Yektâ Bey gibi daha pek çok üstattan faydalanmıştır. Kendi anlattığına göre on yedi yaşında iken Dârülfeyz-i Mûsikī Cemiyeti'nin Donanma Cemiyeti yararına Kadıköy'deki Apollon Sineması'nda (daha sonra Hale, günümüzde Reks Sineması) verdiği konserde okuduğu Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Gözümde dâim hayâl-i cânâ" mısraıyla başlayan rast kâr-ı nev'i ile dikkatleri çekmiş, aynı cemiyetin Kadıköy, Şehzadebaşı ve Tepebaşı'ndaki konserlerine katılmıştır. Şark Mûsiki Cemiyeti bünyesinde devam eden konserlerle yavaş yavaş şöhret bulan Münir Nurettin'in bu topluluk içinde Refik Fersan ve Mesut Cemil'le başlayan dostluğu yıllarca sürmüştür. 1926'dan sonraki serbest mûsiki hayatı bahçelerde, pek çok sinema ve tiyatro sahnesinde konser programı şeklinde devam etmiş, birçok teklifi reddederek gazinolarda hiç okumamıştır. 1940'tan sonra üç yıl Fransız Tiyatrosu'nda, ardından beş yıl Melek Sineması'n-da (bugün Emek Sineması), yirmi iki-yirmi üç yıl Saray ve 1963'ten sonra Emek Sineması'nda, memleketin çeşitli yerlerinde, ayrıca Mısır, Irak, Kıbrıs, Yunanistan, Macaristan, İngiltere, Fransa ve Amerika'da 1000'in üzerinde konser vermiş, koro şefliğinde de yüzlerce konser yönetmiştir. Konserlerinde disipline son derece önem verir, provaya gelmeyen veya geç kalan sanatçıları programa almazdı. Onun icra heyeti şefliğindeki önemli özelliklerinden biri de klasik eserlerin icrası esnasında usulleri 2, 3 ve 4'lü usullerle değil eserin asıl usulüne göre (zencir, çember, remel, devr-i kebîr vb.) vurarak heyeti idare etmesiydi. Koro eşliğinde solo icra da onun

yeniliklerindendir. 1951'de otuz beş, 1966'da ellinci sanat yılını kutlayan Münir Nurettin'in konserlerindeki başarısında güçlü yorumunun yanı sıra ona eşlik eden Mesut Cemil, Sadi Işılay, Nubar Tekyay, Fahire ve Refik Fersan, İzzettin Ökte, Artaki Candan, Yorgo Bacanos, Selahattin Pınar, Vecihe Daryal, Cevdet Çağla ve Cevdet Kozanoğlu gibi usta saz sanatkârlarının payı büyüktür.

Türk mûsikisini ayağa kaldıran kişi olarak tanımlanan ve en çok rast makamını seven Münir Nurettin, Dellâlzâde İsmâil Efendi'nin yegâh besteleriyle ağır ve yürük semâilerine hayrandı. Bilhassa klasik eserlerdeki tavrı sehl-i mümteni olup beste, semâi, şarkı formlarındaki eserleri gerektiği gibi farklı tavırlarda okur ve sesini eşlik edene olduğu kadar dinleyene de huzur verecek biçimde ölçülü kullanırdı. Okuyuşunda Bestenigâr Ziyâ Bey'le Hâfız Şaşı Osman Efendi'nin üslûbundan etkilenmiş olabileceğini söylemiştir. Pest ve tiz seslere aynı derecede hâkimiyetiyle tanınmış, üç oktava yaklaşan sesini uzun sanat hayatı boyunca büyük bir titizlik ve ustalıkla koruyarak son yıllarına kadar icracılığını başarı ile devam ettirmiştir. Alışılmıştan farklı bir gazel anlayışı çerçevesinde serbest okuyuşlarda üstün mahareti dikkati çeker. Arkadaşı kanunî Hilmi Rit, 1962'de İzmir'de verdiği bir konserde okuduğu gazelden sonra alkışların rezonansından tavandaki büyük avizenin sallandığını anlatır. İki defa dinlediği bir eseri hâfızasına alabilecek bir kabiliyete sahip olan ve Paris'te konservatuvardan aldığı şan dersleriyle Batı müziği ses tekniğini de kavrayan Münir Nurettin hançere ve göğüs sesinden başka tam seslerde kafa sesini de kullanabiliyordu.

Geleneklere bağlı olmakla birlikte eskiyle yetinmeyen bir yenilik arayışının ürünleri

olan, hem klasik formda hem fantezi biçiminde duyarlılığını ortaya koyduğu, makam seyirleri ve geçkileriyle güfte-beste uyuşmasının zarif örneklerini oluşturan besteleri nesilden nesile intikal ederek her zaman dinlenebilecek niteliktedir. Bestelerini daima gün ağarırken yaptığını, kışın hiç eser bestelemediğini, en büyük ilham kaynağının yeşillik, deniz ve güneşin batışını bir arada görebilmek olduğunu söylerdi. İlk bestesi 1920'de sözleri Tevfik Fikret'e ait, "Sabâ eser gusûn-i ter" mısraıyla başlayan sabâ şarkısıdır. Bir yıl sonra bir şarkı daha bestelemesinin ardından yirmi yıl hiç

beste yapmamıştır. Onun asıl bestekârlık çalışmaları 1940'lı yıllarda başlamış ve daha çok Nedîm, Fuzûlî, Behçet Kemal Çağlar, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ümit Yaşar Oğuzcan, Mustafa Nafiz Irmak, Vecdi Bingöl ve özellikle Yahya Kemal Beyatlı gibi şairlerin şiirlerini bestelemiştir. Münir Nurettin'in bestekârlığında yakın arkadaşı Yahya Kemal Beyatlı'nın ayrı bir yeri vardır. Yahya Kemal'in şiirlerindeki İstanbul semtleri onun besteleriyle bir boyut daha kazanmıştır denilebilir. Hilmi Rit bu konuyu, "Üstat için az konuşurdu derler, ama Yahya Kemal'in şiirleri ve onun [Münir Nurettin] müziği ile koskoca İstanbul dile geldi, daha ne söylesin ki!" cümlesiyle ifade etmiştir. Münir Nurettin saz semâisi, tevşih, ilâhi, beste, kâr, kârçe, semâi, şarkı, marş, mehter marşı, ninni, gazel formlarında 100 civarında eser bestelemiştir (listesi için bk. Ünlü, XXV/148 [1996], s. 42-43). Bunlar arasında hicaz makamında, "Sana dün bir tepeden baktım azîz İstanbul" ve, "Gittin de bıraktın beni aylarca kederde"; hüseynî makamında, "Dumanlı başları göklere ermiş" ve, "Varalım kûy-i dilârâya gönül hû diyerek"; hüzzam makamında, "Sevdiğim dünyâlar kadar"; kürdîli-hicazkâr makamında, "Zil, şal ve gül" (Endülüs'te Raks) ve, "Beni kör kuyularda merdivensiz bıraktın"; mâhur makamında, "Ne doğan güne hükmüm geçer ne halden anlayan bulunur" ve, "Âşıka Bağdat sorulmaz"; muhayyer makamında, "Bir safâ bahşedelim gel şu dil-i nâşâde" ve, "Çepçevre bahâr içinde bir yer gördük"; nihâvend makamında, "Kandilli yüzerken uykularda" ve, "Yok başka yerin lutfu ne yazdan ne de kıştan" (Kalamış); rast makamında, "Erdi bahâr sardı yine neş'e cihânı" ve, "Gül yüzünde göreli zülf-i semensây gönül"; segâh makamında, "Dönülmez akşamın ufkundayız vakit çok geç" (Rindlerin Akşamı); sultânîyegâh makamında, "Sen şarkı söylediğin zaman"; uşşak makamında, "Bir merhaleden güneşle deryâ görünür" mısralarıyla başlayan şarkılarıyla, "Vur pençe-i Alî'deki şemşîr aşkına" mısraıyla başlayan mâhur mehter marşı ve, "Git ey akan gözyaşım" mısraıyla başlayan sabâ ilâhisi onun çok sevilen eserlerinden bazılarıdır.

Türk mûsikisinin ülke çapında tanınmasında ve yaygınlık kazanmasında Münir Nurettin'in okuduğu plakların büyük etkisi olmuş, plaklarında klasik Türk mûsikisinden türkülere kadar değişik beste şekillerinden pek çok eser seslendirmiştir. İlk dönemlerde Dârülelhan Derleme Kurulu'nca yapılan bir dizi özel kayda koro ve solo olarak iştirak etmesinin yanı sıra Orfeon Record (Artistic Record), Polydor, Pathé, Odeon ve büyük çoğunluğu

Sahibinin Sesi firmalarına 150 civarında taş plak yapmıştır (listesi için bk. a.g.e., XXV/148 [1996], s. 36-42). Bu plak çalışmalarında ona Mesut Cemil, Ruşen Ferit Kam, Fahire ve Refik Fersan, Artaki Candan, Nubar Tekyay, Cevdet Çağla ve Feyzi Arslangil eşlik etmiştir. Daha sonra 45 ve 33 devirli uzunçalar döneminde Odeon firmasına yaptığı 45 devirli üç plakla Coşkun plak firmasına doldurduğu bir uzunçalar ve dört kaseti çıkmıştır. Ayrıca yetmiş yaşlarında okuduğu elli yedi eser Yapı Kredi Bankası tarafından önce uzunçalar, ardından dört seri CD olarak yayımlanmıştır.

Gençliğinde Fenerbahçe Kulübü'nde futbol oynayan, aynı zamanda tambur ve piyano çalan Münir Nurettin kendinden sonraki kuşaklara örnek bir mûsiki adamı olmuş, Dârülelhan'dan başlayarak İstanbul Konservatuvarı'nda çalıştığı yılların da içinde bulunduğu uzun sürede pek çok öğrencinin yetişmesinde büyük katkısı olmuştur. Bunlar arasında kendisinden çok yararlanan Necmi Rıza Ahıskan ile Alâeddin Yavaşça'yı, bizzat yetiştirdiği İnci Çayırlı ve Meral Uğurlu'yu özellikle saymak gerekir. Musiki Mecmuası 379. sayısını (Mayıs 1981) Münir Nurettin Selçuk'a ayırmış, Ayşe Kulin, sanatının anlatıldığı bir eser kaleme almıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Münir Nureddin Selçuk, "Ses Musikimiz", TMD, sy. 2 (1947), s. 3, 17; Münir Nureddin ve 35 Yıl, İstanbul 1951; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 223-224; Mustafa Rona, 20. Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 471-474; Murat Bardakçı, Refik Bey: Refik Fersan ve Hatıraları, İstanbul 1995, s. 139, 144-145; Ayşe Kulin, Bir Tatlı Huzur: Fotoğraflarla Münir Nureddin Selçuk'un Yaşam Öyküsü, İstanbul 1996; İsmet Bozdağ, Beyaz Arılar, İstanbul 1998, s. 114-134; Yusuf Ömürlü, Yahya Kemal'in Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1999, s. 49-57, 65-67, 90-98, 101-103, 106-107, 117-121, 130-133, 158-163, 196-202; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 244-255; Zeki Tükel, "Münir Nureddin Selçuk", Radyo Haftası, sy. 7, İstanbul 1950, s. 26-30; a.mlf., "Jübile Hazırlıkları Arasında Münir Nureddin'i Ziyaret", a.e., sy. 63 (1951), s. 22-25; Selim Sezgin, "Münir Nureddin'in Bilmediğimiz Tarafları", a.e.,

sy. 40 (1951), s. 23-25; “Münir Nureddin Selçuk’la Enteresan Bir Konuşma”, a.e., sy. 120 (1952), s. 10-13, 38; Sadettin Işık, “Üstad Münir Nureddin Selçuk”, Resimli Radyo Dünyası, sy. 51, İstanbul 1951, s. 8-11, 30; Bedir Görsoy, “Münir Nureddin ve Spor”, a.e., sy. 86 (1952), s. 14-15, 34; Sözer Yaşmut, “Münir Nureddin Selçuk”, Musikî ve Nota, sy. 9, İstanbul 1970, s. 18-21; Timur Selçuk, “Münir Nurettin Selçuk ve Kültür Değerlerimiz”, Hürriyet Gösteri, sy. 7, İstanbul 1981, s. 26; Haydar Sanal, “Sessiz Gemiye Binen Selçuk Aramızdan Ayrıldı”, San’at ve Kültürde Kök, sy. 4, İstanbul 1981, s. 16, 31-32; Mehmet Çınarlı, “Münir Nurettin Selçuk”, MK, III/2 (1981), s. 28-30; Orhan Telmen, “Üstad Münir Nurettin Selçuk Ölümünün 10. Yılında Özlemlerle Anılıp Abideleşirken B.T.M. Ansiklopedisi’ndeki Yanlışlar Dizisi”, MM, sy. 433 (1991), s. 35-39; a.mlf., “Aramızdan Ayrılışının 15. Yılında Üstad Münir Nurettin Selçuk’u Anarken”, TT, XXV/148 (1996), s. 25-34; Cemal Ünlü, “Münir Nurettin Selçuk Taş Plaklarda”, a.e., XXV/148 (1996), s. 35-43; Osman İridağ, “Timur Selçuk Hem Babasını, Hem Kendini Anlattı”, Aksiyon, V/224, İstanbul 1999, s. 26-28; Gönül Paçacı, “Belediye Konservatuvarı”, DBİst.A, II, 143-144; Mehmet Güntekin, “Selçuk, Münir Nurettin”, a.e., VI, 496-497.

Nuri Özcan

SELÇUK BEY

(سلچوق)

(ö. 397/1007 [?])

Selçuklu hânedanının atası.

Yaklaşık 287 (900) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Arapça ve Farsça kaynaklarda “سلجوك، سلجك، سلچوق، سلجوق، سلجق” şeklinde kaydedilen adının telaffuzu ve anlamıyla ilgili olarak farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar “küçük sel” mânasına geldiğini ve Selçuk-Selçük biçiminde okunması gerektiğini söylerken bazıları kelimenin “küçük sal” anlamında olup Salçuk şeklinde telaffuz edilmesi gerektiğini, Oğuzlar’ın Siriderya (Seyhun) nehri boylarında saz ve kamışlardan sallar yaparak nehri geçtiklerini, Selçuk’un böyle bir salda doğduğu için bu adı aldığını ileri sürer. Diğer bir görüşe göre Selçuk, ismini Kırgızlar’ın Muz (Buz) Dağ adını verdikleri Sel-Tağ’dan almıştır. Selçuk adının Türkçe’de “mücadeleci” mânasına gelen salçuğ kelimesinden alınmış olabileceğini söyleyenler de vardır (Marquart, s. 187; Barthold, s. 92; Rasonyi, III/10 [1939], s. 377-384; İA, X, 353). Sikke, damga ve kaynaklardan Selçuk’un ailesinin Oğuzlar’ın Kınık boyuna mensup olduğu anlaşılmaktadır (Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 55; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 2; Ebü’l-Ferec, I, 292-293; Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, s. 146). Babasının ismi Dukak’tır (Tukak) (Beyhakī, s. 122; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 2; İbnü’l-Esîr, IX, 473; Bündârî, s. 2; İbn Hallikân, IV, 63; Mîrhând, IV, 235). Râvendî (Râhatü’s-sudûr, I, 86), Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî (Câmiʿ u’t-tevârîḫ, II/ 5, s. 5), Yezdî (el-ʿUrâża, s. 20) ve Kadı Burhâneddîn-i Anevî (Anîs el-Kulûb, s. 475, 501) gibi tarihçiler babasının adını Lokman olarak kaydederse de bunun Dukak’tan bozma olduğu ileri sürülmüştür (İA, X, 353).

Dukak, Oğuz Yabgu Devleti’nde idarî, siyasî ve askerî nüfuza sahip bir şahsiyet olup cesareti, kuvveti, ileri görüşlülüğü ve devlet işlerindeki başarılarından dolayı “Temür-Yalığ” (demir yaylı) lakabıyla anılırdı

(Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 1; İbnü'l-Esîr, IX, 473). Ok ve yayın Oğuzlar'da önemli bir egemenlik sembolü olduğu, özellikle yayın hâkimiyet ve metbûluğu temsil ettiği düşünülürse Dukak'ın bütün Deşt-i Kıpçak kabileleri arasında bu lakapla tanınmış olması, onun sıradan bir asker veya idareci olmaktan çok Oğuz boyları arasında başbuğluk yahut subaşılık makamını işgal ettiği söylenebilir. Tuğrul Bey'in Dîvân-ı İnşâ reisi olan İbn Hassûl'ün bir kaydından hareketle Dukak'ın Hazar hakanına tâbi olduğunu iddia edenler de vardır. Ancak Hazarlar'ın o sırada zayıf oldukları ve Peçenekler'e karşı Oğuzlar'la ittifak yapmak zorunda kaldıkları düşünülürse bu iddiaya şüpheyle bakılmalıdır. Deşt-i Kıpçak'taki Oğuzlar'ın başbuğu olan Dukak'ın Oğuz Yabgu Devleti'nde nüfuzlu bir şahsiyet olduğu veya bu devlet içinde bağımsız bir yapıyı temsil ettiği Selçuklu tarihçileri tarafından genellikle kabul edilmektedir. Kaynaklarda Oğuz yabgusunun Dukak'ın fikirlerine çok önem verdiği ve ona danışmadan karar almadığı, nitekim bir Türk topluluğuna karşı sefere kalkışınca Dukak'ın onunla tartışıp ağır sözler söylediği, bunun üzerine yabgunun kılıcını çekip Dukak'ı yüzünden yaraladığı, Dukak'ın da gürzü ile yabgunun başına vurup onu attan düşürdüğü, yabgunun Dukak'ın yakalanıp öldürülmesi için emir verdiği, ancak muhtemelen Dukak'ın etrafındaki güçlü bir topluluğun varlığı sebebiyle bu emrin yerine getirilemediği, devlet adamları ve kumandanların araya girmesiyle anlaşma sağlandığı ve bu münasebetle bir şölen düzenlendiği kaydedilmektedir (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 1; İbnü'l-Esîr, IX, 473; Mîrhând, IV, 235-236; Köymen, I, 6-8). Bu olay, Dukak'ın hem Oğuz Yabgu Devleti içindeki nüfuzuna hem de onun devletin aleyhine olacak bir meselede devlete sahip çıktığına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Selçuk Bey'in Dukak'tan önceki cedleri hakkında sağlıklı bilgi yoktur. Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî ve Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî gibi müellifler, Selçuk'un atası olarak çadır ustası Hâce Kereküçü'nün oğlu Tokşurmuş'u göstermiş, ancak diğer kaynaklarca teyit edilmeyen bu rivayetler Selçuklu tarihçileri nezdinde fazla itibar görmemiştir. İbn Hassûl'ün günümüze intikal etmeyen tarihe dair eserinde (Müntecebüddin Bedî', s. 32) ve Târîẖ-i Güzîde'de (s. 426) Selçuk'un soyu efsanevî Türk Hükümdarı Efrâsiyâb'a (Alp Er Tonga) bağlanmakta, İbn Hassûl'ün Kitâbü Tafżîli'l-etrâk adlı diğer bir eserinde (s. 265) Selçuklu ailesinin şerefli bir soya mensup olduğu kaydedilmektedir. Vezir Nizâmülmülk de Selçuklular'ın Efrâsiyâb'ın

soyundan geldiklerini ve babadan oğula hükümdar olduklarını söyler (Siyâsetnâme, s. 13).

Gazneli Mahmud tarafından Hindistan'da Kālincâr Kalesi'nde hapsedilen Selçuk Bey'in oğlu Arslan Yabgu'nun Tuğrul ve Çağrı beylere, "Yeğenlerim hükümdarlık peşinde koşmaya devam etsinler; zira bu padişah (Gazneli Mahmud) köle oğludur, soyu sopu yoktur, devlet böyle adamlara bırakılamaz" diye haber göndermesi (Râvendî, I, 90) onun Mahmud'un asaletini hükümdarlık için yeterli görmediğini gösterir. Süryânî tarihçisi Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî de Sultan Tuğrul Bey'in 1043'te Abbâsî halifesine gönderdiği bir mektupta hür insanların evlâdı olduğunu, soyunun Hunlar'ın kral ailesinden geldiğini, bu sebeple kendisine yapılacak hizmetlerin daha üstün olması lâzım geldiğini belirttiğini kaydeder (Târih, I, 299). Selçuklular'a tâbi Oğuz ve Türkmenler'in en kritik anlarda bile onlara bağlılıklarını sürdürmesi, Selçuk Bey'in ölümünden sonra torunları Tuğrul ve Çağrı beylerin en sıkıntılı zamanlarında dahi çevrelerinde kendilerine hizmete hazır büyük kitleler bulmasının onların asil hânedanlara mensup olmalarından kaynaklandığı ileri sürülmektedir (Kafesoğlu, Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında, s. 25-26; Turan, s. 56).

Selçuk on yedi-on sekiz yaşlarında iken vefat eden Dukak'ın ondan başka bir çocuğu olup olmadığı bilinmemektedir. Oğuz yabgusunun, kendi yanında büyüyen Selçuk'un asil ve kumandanlık vasıflarına sahip olduğunu bildiği için onu subaşı tayin ettiği kaydedilir (Mîrhând, IV, 235-236). Ebü'l-Ferec İbnü'l-İbrî, yabgunun Selçuk'a olan güven ve ilgisinin diğer devlet adamları ve kumandanların kıskançlığına sebep olduğunu, Selçuk'un saraya gidip yabgunun yanıbaşına oturmasının hatuna ağır geldiğini, hatunun hükümdarı uyarıp halk tarafından da sevilen Selçuk'un ileride başlarına iş açmasından ve tahtı ele geçirmesinden endişe ettiğini belirttiğini, yabgunun hatunun tesirinde kalıp Selçuk'u bertaraf etmeye karar verdiğini, durumu öğrenen Selçuk'un saraydan uzaklaşmak zorunda kaldığını söyler (Târih, I, 292). Onun yabgunun yanından ayrılmasında Kıpçaklar'ın Oğuzlar'ı sıkıştırması, yer darlığı ve otlak yetersizliği, Karahanlılar'ın giderek kuvvetlenip büyük bir güç haline gelmiş olmasının da önemli rol oynadığı kaydedilmektedir.

Selçuk Bey 100 süvari, kalabalık maiyeti ve çok sayıda hayvan sürüsüyle

birlikte muhtemelen 350 (961) yılında Oğuz yabgusunun kışlık merkezi Yenikent'ten Siriderya nehrinin aşağı mecrasında bulunan Cend şehrine gitti. Onun Cend şehrine gelişiyle ilgili olarak 925-940, 955 ve 985-986 tarihleri de verilmektedir. Selçuk Bey, gayri müslim Türk ülkeleriyle İslâm ülkeleri

arasındaki sınır bölgesinde yer alan Cend'de birlikte yaşamak zorunda oldukları halkın dinini ve âdetlerini benimsemedikleri takdirde tecrit edilmiş küçük bir topluluk olarak kalacaklarını yanındakilere anlattı ve müslüman olmaya karar verdiğini açıkladı. Daha sonra Hârizm'deki Zendek şehrinin (Ebü'l-Ferec, I, 293) ve Buhara'nın idarecilerine elçi gönderip kendilerine Kur'an'ı ve İslâmiyet'i öğretecek kişiler gönderilmesini istedi (Mîrhând, IV, 235-236). Onların çeşitli hediyelerle birlikte yolladığı hocalar sayesinde İslâmiyet Selçuk'a bağlı Oğuzlar arasında hızla yayılmaya başladı (Ebü'l-Ferec, I, 293; Köymen, I, 21; Agacanov, Oğuzlar, s. 263). Selçuk müslüman olduktan sonra Oğuz Yabgu Devleti ve gayri müslim Türk boylarıyla irtibatını kesti ve onlara karşı sürdürülen cihad harekâtına katıldı. Oğlu Mîkâil de muhtemelen böyle bir sefer sırasında şehid düştü. Selçuk'a bağlı Oğuzlar bu tarihten itibaren Selâcika, Selcûkıyyân ve Türkmen adlarıyla anılır oldu.

Müslüman olduktan sonra itibarı daha da artan Selçuk Bey'in etrafında kalabalık kitleler toplandı. Gayri müslim Türkler'e karşı gerçekleştirilen seferler ve Oğuz Yabgu Devleti'yle yapılan mücadeleler neticesinde Cend, Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi ve Selçuklu Beyliği'nin merkezi oldu. Selçuk bu tarihten itibaren "el-Melikü'l-gāzî" unvanıyla anılmaya başlandı (Beyhakī, s. 122). Belâc ve Beruket şehirlerini de fetheden Selçuk'un giriştiği cihad harekâtı sayesinde çeşitli ülkelerden çok sayıda Türk, Selçuk'a tâbi olmak için Cend'e akın etti. Türkler'in tarih boyunca asil hânedanlara karşı duydukları sevgi ve saygının bir sonucu olarak Selçuk'un etrafında toplandıkları ileri sürülmekte ve bu noktadan hareketle Selçuklular'ın eski bir Türk hükümdar ailesine mensup oldukları iddiası teyit edilmektedir.

Selçuk Bey'in sadece kendine bağlı Oğuzlar arasında değil bölgede hüküm süren Sâmânîler ve Karahanlılar gibi iki büyük devlet nezdinde de itibar sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Sâmânîler'in, topraklarını işgal eden

Karahanlılar’a karşı Selçuk’tan yardım istemeleri ve onun oğlu Arslan’ın (Arslan Yabgu) yardımıyla kaybettikleri toprakları geri almaları Selçuk ve ailesinin hayatında önemli dönüm noktalarından birini teşkil etti. Böylece Selçuk, mahallî bir bey olmaktan çıkıp iki devlet arasındaki olaylara müdahale eden bir lider vasfını kazandı. Sâmânîler, bu yardımlara karşılık Buhara yakınlarındaki Nur kasabasını Selçuk’a bağlı Oğuzlar’a verdi. Selçuk Cend’de kalırken oğlu Arslan Yabgu’ya bağlı Oğuzlar 382’den (992) önceki bir tarihte ve muhtemelen 375 (985-86) yılında Nur kasabasına göç etti (Müstevfî, s. 426-427). Sâmânîler 393 ve 394 (1004) yıllarında da Selçuklular’ın yardımıyla Karahanlılar’ı mağlûp etti.

Selçuk yaklaşık 397 (1007) yılında 100 (Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 2) veya 107 (İbnü’l-Esîr, IX, 382) yaşında Cend şehrinde vefat etti. Onun 992’den sonra öldüğünü söyleyenler olduğu gibi 1009 veya 1010’da öldüğünü ileri sürenler de vardır (Agacanov, Oğuzlar, s. 262). Sultan Alparslan 1066’da Cend’e giderek dedesi Selçuk’un kabrini ziyaret etti. Türkmen hükümdarlarından birinin kızıyla evli olan Selçuk Bey’in (Köymen, I, 31) kaynaklarda üç (Mîkâil, İsrâil [Arslan Yabgu], Mûsâ) (İbnü’l-Esîr, IX, 474; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye, s. 2; Ahmed b. Mahmûd, s. 5), dört (Mîkâil, İsrâil, Mûsâ, Yûnus) (Râvendî, I, 85; Müstevfî, s. 426) veya beş (Mîkâil, İsrâil, Mûsâ, Yûnus, Yûsuf [Yinal]) (Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, s. 10; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, II/5, s. 5) çocuğu olduğu kaydedilmektedir (krş. Kafesoğlu, XIII [1958], s. 117-130; Turan, s. 85-86).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti’t-Türk Tercümesi, I, 55; İbn Hassûl, Kitâbü Tafżîli’l-etrâk ʿalâ sâʾiri’l-ecnâd (trc. ve nşr. M. Şerefeddin Yaltkaya, TTK Belleten, IV/14-15 [1940] içinde), tercüme: s. 265; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 2, 13; Müntecebüddin Bedî‘, ʿAtebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 32; Beyhakī, Târîẖ (Hüseynî), s. 122; Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1332 hş., s. 10; Râvendî, Râhatü’s-sudûr (Ateş), I, 29,

85-86, 90, 92; Kadı Burhâneddîn-i Anevî, Anîs al-Kulûb (trc. M. Fuad Köprülü, TTK Belleten, VII/27 [1943] içinde), s. 475, 501; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 1-3; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 382, 473-474; ayrıca bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 2-3; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 63; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 292-293, 299; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 5-6; Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî el-Yezdî, el-ʿUrâża fi'l-ḥikâyeti's-Selcûḳıyye (trc. Abdünnaîm M. Haseneyn - Hüseyin Emîn), Bağdad 1979, s. 20; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 425-427; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVI, 269-273; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, IV, 235-236; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, s. 5; Müneccimbaşı, Câmiʿu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2000, I, 1-4; J. Marquart, Über das Volkstum der Komanen, Berlin 1914, s. 187; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 146; a.mlf., Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında, İstanbul 1955; a.mlf., "Selçuk'un Oğulları ve Torunları", TM, XIII (1958), s. 117-130; a.mlf., "Selçuklular", İA, X, 353-357; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979, I, 6-8, 21, 31-68; Zeki Velidî Togan, Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul 1981, s. 77, 183-185, 189, 202; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1985, s. 45-47, 54, 103; a.mlf. - Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi, Ankara 1995, s. 15, 16, 17, 46, 52, 499, 507; S. G. Agacanov, Oğuzlar (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2002, s. 243-276; a.mlf., Selçuklular (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2006, s. 56, 105, 144; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 2003, s. 21-87, ayrıca bk. İndeks; V. V. Barthold, Orta Asya Türk Tarihi Dersleri (haz. Hüseyin Dağ), Ankara 2004, s. 92-96; L. Rasonyi, "Selçük Adının Menşeine Dair", TTK Belleten, III/10 (1939), s. 377-384.

Abdülkerim Özaydın

SELÇUKLULAR

(آل سلچوق)

Türkler'in İslâmî devirde kurdukları en büyük hânedanlardan biri (1040-1308).

I. BÜYÜK SELÇUKLULAR

A) Tarih

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat

C) Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat

II. KİRMAN SELÇUKLULARI

A) Tarih

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat

III. ANADOLU SELÇUKLULARI

A) Tarih

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat

IV. SURİYE SELÇUKLULARI

A) Tarih

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat

V. IRAK SELÇUKLULARI

A) Tarih

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat

VI. SELÇUKLULAR’DA DEVLET TEŞKİLÂTI

VII. MİMARİ

Oğuzlar’ın Kınık boyuna mensup olan hânedan adını Oğuz Devleti’nin ordu kumandanı Selçuk Bey’den alır. Selçuk Bey’in Mîkâil, Arslan (İsrâil), Mûsâ, Yûsuf ve Yûnus adlı beş oğlu vardı. Gayri müslimlerle yapılan bir savaşta şehid düşen Mîkâil’in Dâvud (Çağrı Bey) ve Muhammed (Tuğrul Bey) isimli iki oğlu dedeleri Selçuk Bey tarafından büyütülmüş, anneleri Türk geleneğine göre amcaları Yûsuf ile evlendirilmişti. Selçuk Bey muhtemelen 350 (961) yılında Yenikent’ten Cend şehrine gelmiş ve burayı beyliğin merkezi yapmıştı. Selçuk Bey Cend’de kalırken oğullarından Arslan kendine tâbi Oğuzlar’la Buhara yakınlarındaki Nur kasabasına göç etmişti (375/ 985-86).

Ülkesini Karahanlılar’dan kurtarmak için mücadeleye girmiş olan Sâmânî Hükümdarı İsmâil b. Nûh el-Müntasır 393 (1003) yılında Cend’e gelip Selçuk Bey’den yardım istedi. Selçuk Bey onun isteğini kabul etti ve ayrıca kızıyla evlendirdi. Oğlu Arslan Yabgu kumandasındaki bir orduyu İsmâil ile birlikte Karahanlılar üzerine gönderdi. Bu ordu, Semerkant’a yaklaşık 42 km. mesafedeki Kûhek’te Karahanlı kumandanı Subaşı Tegin’i yenilgiye uğrattı. Karahanlı Hükümdarı İlig Han Nasr yenilgi haberini alır almaz ordusuyla Semerkant’a geldi. Oğuzlar bir gece baskınıyla onu da yendiler (Şevval 393 / Ağustos 1003); on sekizi kumandan olmak üzere birçok esir aldılar ve Karahanlı ordusunun ağırlığını yağmaladılar. Gazneli kaynaklarına göre, geriye dönüldükten sonra Oğuzlar’ın İlig Han ile savaştıkları için pişman olup handan özür dileyecekleri ve esirleri serbest bırakarak gönlünü alacakları söylentisinin çıkması üzerine İsmâil, Ceyhun’u geçip Horasan’a döndü. Oğuzlar, ertesi yıl İsmâil’in İlig Han’ı Semerkant dolaylarında yapılan savaşta (Şevval 394 / Ağustos 1004) yenilgiye uğratmasında da önemli rol oynadılar.

Selçuk Bey’in yaklaşık 397’de (1007) ölümünün ardından ailenin başına

Arslan Yabgu geçti. Arslan Yabgu'nun doğrudan kendisine bağlı 4000 süvariden oluşan bir kuvveti vardı. Bundan başka Selçuk Bey'in diğer oğulları Yûsuf ile (Yinal) Mûsâ'nın ve torunları Çağrı ve Tuğrul beylerin de askerleri bulunuyordu. 411 (1020-21) yılında Karahanlı hânedanına mensup Ali Tegin, Buhara'ya hâkim olup ülkesini genişletmeye başladı. Bu tarihte Selçuklular'a bağlı diğer Oğuz boyları da Cend yöresini bırakarak Buhara bölgesine gitmişlerdi. Ali Tegin ile Arslan Yabgu arasında kuvvetli bir ittifak meydana getirilmiş, büyük bir ihtimalle Ali Tegin Buhara'yı Arslan Yabgu'nun yardımıyla ele geçirmişti.

415 (1024) yılında Yûsuf b. Hârûn, Kadır Han unvanını alarak Karahanlılar'da büyük kağan olunca kardeşleri Ali Tegin ile Ahmed ona karşı birleştiler. Ahmed de kendini büyük kağan ilân etti. Bunun üzerine Yûsuf Kadır Han, Gazneli Mahmud'la anlaştı ve onunla birlikte Mâverâünnehir'i istilâ etti. Ali Tegin kaçıp kurtuldu; karısı, kızları ve ağırlıkları Gazneliler'in eline geçti. Yûsuf Kadır Han, tarihe "Mâverâünnehir mülâkatı" olarak geçen görüşmelerinde Gazneli Mahmud'a Selçuklular'ın kalabalık ve savaşçı bir topluluk olduklarını, hükümdarlık peşinde koştuklarını, Gazneli Devleti için tehlike oluşturduklarını, bu sebeple Türkistan ve Mâverâünnehir topraklarından uzaklaştırılmalarının doğru olacağını söyledi. Gazneli Mahmud bu görüşmenin ardından on binlerce süvariye sahip olan, savaşçılığı ve mertliğiyle tanınan Arslan Yabgu'yu hile ile Semerkant'a getirtip tutuklattı. Arslan Yabgu önce Gazne'ye, oradan Hindistan'da Mültan yakınındaki Kālincâr Kalesi'ne götürülüp hapsedildi (1025). Hiç beklemediği bir hilenin kurbanı olan Arslan Yabgu bu kalede öldü (1032). Arslan Yabgu, mahpus bulunduğu kaleden yeğenleri Tuğrul ve Çağrı beylere gizlice haber gönderip onları Gazneli Mesud ile mücadeleye teşvik etti. Arslan Yabgu'nun ölümünün ardından Selçuklu ailesinin başına Mûsâ (İnanç) Yabgu geçti, ancak idare fiilen Tuğrul Bey ve Çağrı Bey'in elinde idi.

Mâverâünnehir'de sıkıntı içinde olan Tuğrul ve Çağrı beyler daha elverişli topraklar aramaya karar verdiler. Tuğrul Bey çöllere çekilirken Çağrı Bey, 3000 kişilik bir süvari birliğinin başında Gazneli hâkimiyetindeki Horasan'dan Anadolu'ya doğru hareket etti (1016-1021). Ermeni ve Gürcü topraklarında bir süre kaldıktan sonra ciddi bir mukavemetle karşılaşmadan tekrar Tuğrul Bey'in yanına döndü. Diğer yandan Arslan Yabgu'nun

Kutalmış ve Resul Tegin adlı oğulları ile akrabaları Arslan Yabgu'ya bağlı Oğuz boylarına hâkim olamadılar. 4000 çadırdan oluşan bu Oğuz grubunun ileri gelenleri Arslan Yabgu'nun tutuklanmasının ardından Gazneli Mahmud'a Selçuklular'dan zulüm görmekte olduklarını söyleyip kendilerine Horasan'da yurt vermesini rica ettiler; ricaları kabul edilirse ordusunun gücünü arttıracaklarını söylediler. Sultan Mahmud, başta Tûs Valisi Arslan Câzib olmak üzere bazı devlet adamları ve emîrlerin itirazlarına rağmen onların isteklerini kabul etti. Bu Oğuz grubu Horasan'a geçip Serahs, Ferâve ve Bâverd çölünde yurt tuttu. Böylece Oğuz ilinden bir grup tarihte ilk defa Amuderya (Ceyhun) ırmağının öbür yakasına, yani İran topraklarına ayak basmış oldu. Grubun başında Yağmur, Boğa, Göktaş, Anasıoğlu ve Kızıl adlı beyler vardı. Bunlar muhtemelen bağımsız yaşamak istedikleri için Selçuklu ailesinden zulüm gördüklerini söylemişlerdi. Nitekim çoğu Selçuklu Devleti kurulduktan sonra da onlara itaat etmedi.

Gazneli Mahmud 418 (1027) yılında yaptığı Hindistan seferinden dönerken uğradığı Nesâ, Bâverd ve İsferâyin'de halk yağmacılıklarından dolayı bu Oğuz grubunu sultana şikâyet edince Mahmud, Tûs Valisi Arslan Câzib'e mektup yazarak üzerlerine yürümesini emretti. Arslan onlarla üç defa çatışmaya girip üçünde de yenilince Gazneli Mahmud Tûs'a gitti. Arslan'ı askerle takviye ederek tekrar Oğuzlar'ın üzerine gönderdi. Arslan bu defa Ferâve Kervansarayı yakınında Oğuzlar'a karşı galibiyet elde etti. Bir hayli zayiat veren Oğuzlar'ın çoğu, Hazar denizinin doğu kıyısındaki Balhan dağları bölgesine ve Dihistan'a kaçtı. Yenilginin ardından Oğuz saldırıları azalmaya başladı. 421 (1030) yılında vefat eden Gazneli Mahmud'un vasiyetine göre oğullarından Muhammed tahta çıkarıldı. İsfahan'da bulunan ağabeyi Mesud kardeşinin hükümdarlığını tanımayıp harekete geçti. Mesud Gazne'ye doğru yürürken Oğuz beylerinden Yağmur'u da hizmetine aldı. Mesud hükümdar olunca Yağmur'un ricası üzerine diğer Oğuz beyleri Kızıl, Boğa, Göktaş da hizmete alındı. Sultan Mesud bunların başına Humar Taş adlı Gazneli bir emîri geçirdi. 422'de (1031) başşehir Gazne'ye Oğuzlar'ın Serahs ve Ebîverd (Bâverd) halkına zulmettikleri haberi geldi. Mesud onlara karşı bir ordu gönderdiyse de başarı elde edemedi. Sultan 423 (1032) yılında Emîr Taş-ı Ferrâş'ı Rey valiliğine tayin etti, hizmetine almış olduğu Oğuz beylerini de onunla beraber Rey'e gönderdi. Beylerin görevleri Rey yöresinde düzenin sürdürülmesinde Vali Taş-ı Ferrâş'a yardımcı olmaktı. Bir süre sonra Mesud'un emriyle Yağmur Bey ile

Oğuzlar’ın ileri gelenlerinden elli kişi öldürüldü. Bu durum, Serahs ve Ebîverd halkına zulüm yapan ve Sultan Mesud’un gönderdiği orduyla savaşan Oğuzlar’ın çoğunun Yağmur Bey’in oymağı olduğunu düşündürmektedir. Rey’e giden beylerden Yahyâ oğlu Kızıl Bey, Rey yöresinin hâkimi olunca Selçuklular’la iyi ilişkiler kurdu ve onlara damat oldu. Bu Oğuzlar’a Rey yöresinde oturdukları için Irak Oğuzları denilmiştir.

Arslan Yabgu ile Karahanlı Ali Tegin’in kurduğu dostluk ve ittifak Arslan Yabgu’nun ölümünden sonra devam etti. Hârizmşah Altuntaş ile Ali Tegin arasında Debûsiye’de 423’te (1032) yapılan savaşta Karahanlı ordusunda Selçuklular da yer aldı. Ali Tegin’in ölümünün (426/1035) ardından oğulları çocuk yaşta olduğu için iktidar kumandanların eline geçti. Bu kumandanlarla Selçuklular arasında husumet baş gösterdi. Selçuklular oturdukları Buhara’nın Nur yöresinde kalamayacaklarını anlayarak Hârizmşah Hârun’un ülkesine

göç etti. Horasan’ı Selçuklular’dan faydalanarak Gazneliler’den almak isteyen Altuntaş’ın oğlu Hârun onları dostça karşıladı ve Hârizm’de istedikleri kadar oturmalarına izin verdi.

425 (1034) yılında Cend hâkimi Emîr Şah Melik büyük bir orduyla Hârizm’e gelip Selçuklular’a baskın yaptı. Ağır kayıplar vererek Ceyhun’un sol yakasına geçen Selçuklular kısa bir süre sonra kendilerini toparladılar. Ünlü bir aile olmaları dolayısıyla Oğuz eline mensup beylerle yanlarında bulunan kişiler ana yurttan gelip onların hizmetine girmeye başladılar. Ertesi yıl dostları Hârizmşah Hârun, Gazneli vezirinin düzenlediği bir suikastın kurbanı oldu (Cemâziyelâhir 426 / Nisan 1035). Onun ölümünün ardından Selçuklular Hârizm’de daha fazla kalamadılar. Tuğrul ve Çağrı beyler yanlarında amcaları Mûsâ İnanç Yabgu, Yûnus Yinal, İbrâhim Yinal ve kuvvetleri olduğu halde Ceyhun nehrini geçip 10.000 atlıyla Gazneli Devleti’ne ait Horasan topraklarına ulaştılar (Receb 426 / Mayıs 1035). Gazneliler o sırada sadece İslâm âleminin değil dünyanın en kuvvetli imparatorluklarından biriydi. Selçuklular’ın sayısı Merv’e ve Nesâ’ya doğru ilerledikçe arttı. Tuğrul Bey ile Çağrı Bey’in Horasan’a geçmesiyle Selçuklu Devleti’nin temelleri atılmış oldu. Selçuklular’ın Gazneli topraklarına girdiğini Cürcân’da haber alan Sultan

Mesud büyük bir endişeye kapıldı. Gazneli Veziri Ahmed b. Abdüssamed, “Bugüne kadar işimiz çobanlarla idi, şimdi ülkeler zapteden beyler geldi”; diğer bir devlet adamı da, “Horasan elden gitti” diyerek üzüntülerini dile getirdiler.

Mûsâ Yabgu, Tuğrul ve Çağrı beyler Sultan Mesud’a bir mektup göndererek halifenin “mevlâ”sı olduklarını, sultanın hizmetine girmek istediklerini, böylece Dihistan, Hârizm, Balhan dağı ile Ceyhun tarafından gelecek akınları önleyeceklerini, Irak ve Hârizm Oğuzları’nı da bölgeden uzaklaştıracaklarını, buna karşılık Nesâ ve Ferâve vilâyetlerinin kendilerine ihsan edilmesini istediler. Vezirin, durumun iyice anlaşılması için biraz beklenilmesi teklifine rağmen Sultan Mesud, Hâcib Begtoğdı kumandasındaki 17.000 kişilik bir orduyu Selçuklular’ın üzerine gönderdi. Gazneli ordusu Nesâ civarında yapılan savaşta (19 Şâban 426 / 29 Haziran 1035) bozguna uğradı. Bu zaferle Selçuklular büyük bir güven kazandılar ve bölgede bir devlet kurabileceklerine inanmaya başladılar. Sultan Mesud yenilginin ardından barışı tercih etti. Dihistan’ı Çağrı Bey’e, Nesâ’yı Tuğrul Bey’e, Ferâve’yi Mûsâ Yabgu’ya verdi. Kendilerine bir tür özerklik tanınan Selçuklular bunun karşılığında Gazneli sultanına tâbi olacak ve içlerinden biri devlet merkezi Gazne’de oturacaktı. Selçuklu beylerine menşur, hil‘at, sancak, külâh, Türk geleneğine göre eyerli at ve altın kemer gönderildi (Ağustos 1035). Ancak beyler, Sultan Mesud’un yenilgi üzerine hemen barışa yanaşmasını onun zayıflığının bir göstergesi olarak yorumladılar ve barışı ciddiye almayıp kendilerine gönderilen hil‘atleri yere attılar. Nesâ zaferinin ardından Selçuklular çeşitli yerlerden gelen Oğuz topluluklarının katılmasıyla daha da kuvvetlendiler. Bu dönemde Irak Oğuzları’n-dan bir kısmı Selçuklular’ın hizmetine girdi. Selçuklular’ın Horasan’a gelmesi ve bazı sınır yörelerini işgal etmesiyle Ceyhun ve Balhan yolları açıldı, böylece Oğuzlar’dan bir kısmı daha bölgeye intikal etti.

Selçuklular, barışın yapılmasından üç dört ay sonra Belh ve Sîstan’a kadar yağma akınları düzenlemeye başladılar. Bu akınların devam etmesine rağmen Sultan Mesud’un Hindistan’ın fethiyle meşgul olması onun tehlikeyi yeterince algılayamadığını göstermektedir. Sultan, Horasan vilâyetlerini korumak için Nîşâbur’da bulunan Hâcib Subaşı kumandasında 15.000 kişilik bir ordu gönderdiyse de başarı sağlanamadı. Öte yandan Sultan Mesud tarafından hizmete alınarak Rey bölgesine gönderilen Irak

Oğuzları, akrabaları Selçuklular'ın Horasan'daki başarılarından cesaret alarak Rey'de isyan edip Gazneliler'in Rey valisi Taş-ı Ferrâş'ı öldürdüler (428/1037). Taş-ı Ferrâş'a yardım için gönderilen bir Gazneli kuvvetine karşı da parlak bir zafer kazandılar. Böylece Rey çevresindeki Gazneli hâkimiyeti sona erdi. Bu çok önemli başarının ardından Irak Oğuz beyleri Azerbaycan'a gittiler, sadece Kızıl 1500 askeriyle Rey'de kaldı. Azerbaycan'a giden beylerden Dânâ dışındakiler çok geçmeden Irâk-ı Acem'e döndüler. Azerbaycan'dan Irâk-ı Acem'e dönen Göktaş ve Boğa, Kızıl ile birleşerek Hemedan'ı işgal edip şehri yağmaladılar, aynı şekilde Dînever ve Esedâbâd köyleri de yağmalandı. Bu yağmalarda Deylemliler de Oğuzlar'ın yanında yer aldı. Rey bölgesinin büyük bir kısmına hâkim olduğu anlaşılan Kızıl, Selçuklular'ı metbu tanıdı ve Tuğrul Bey'in kız kardeşiyle evlendi. Tuğrul Bey 434'te (1042-43) Rey'e geldiğinde Irak Oğuzları, Rey-Hemedan ve Kazvin arasındaki bölgede yaşıyordu.

Sultan Mesud, Hâcib Subaşı'nın mükemmel bir orduya sahip olduğu halde aradan üç yıl geçmesine rağmen Selçuklu akınlarını bir türlü durduramaması üzerine Selçuklular'la bir meydan muharebesi yapılması için emir verdi. Serahs yakınlarında Talhâb adlı yerde cereyan eden savaşta Gazneliler ağır bir yenilgiye uğradı (429/ 1038) ve Gazneli ordusunun bütün ağırlığı Selçuklular'ın eline geçti. Çağrı Bey Merv'e, Tuğrul Bey Nîşâbur'a, Mûsâ Yabgu Serahs'a girdi. Halk hiçbir yerde onlara karşı tepki göstermedi. Merv'de Çağrı Bey, Nîşâbur'da Tuğrul Bey adına "melikü'l-mülûk" unvanı ile hutbe okundu. Tuğrul Bey, Nîşâbur'da Sultan Mesud'un tahtına oturarak şehrin ileri gelenlerini kabul etti. Bu sırada Halife Kāim-Biemrillâh, Irak'taki Oğuz beyleriyle Tuğrul ve Çağrı beylere elçiler göndererek yağma ve tahripten vazgeçmelerini istedi. Tuğrul Bey ile eniştesi Rey hâkimi Kızıl Bey halifenin elçisine onun isteğini yerine getireceklerini bildirdiler.

Sultan Mesud, Selçuklular'ın faaliyetlerine son vermek için 300 fille donatılmış 50.000 süvari ve piyadeden oluşan ordunun başında Gazne'den Belh'e geldi (Cemâziyelevvel 430 / Şubat 1039). Belh civarında Ulyââbâd denilen yerde Çağrı Bey'i bozguna uğrattıktan sonra bütün kuvvetlerini toplayarak Selçuklular'a karşı yürüdü. Çağrı Bey'in uğradığı yenilgi ve Mesud'un kalabalık bir orduyla üzerlerine gelmekte olduğunun duyulması Tuğrul Bey ile diğer bazı beylerin cesaretini kırmıştı. Bunlar, yapılan

toplantıda askeri iyi donatılmış olan Sultan Mesud ile mücadelede başarı göstermenin güç olduğunu, buna karşılık Cürcân'a ve Irâk-ı Acem'e gidilirse bu yerlere kolayca sahip olunabileceğini ve oradan Rum ülkesine (Anadolu) akınlar yapmanın mümkün olacağı görüşünü savundular. Çağrı Bey, bu görüşe karşı çıkarak buradan gidildiği takdirde Sultan Mesud'un arkadan geleceğini söyledikten sonra Gazneli ordusunun zayıf taraflarını anlattı ve onlarla savaşılmasını istedi. Toplantıda bulunanlar Çağrı Bey'in görüşüne katılınca savaşa karar verildi. Serahs çölünde yapılan savaşta Gazneliler galip geldi (2 Şevval 430 / 27 Haziran 1039). Ancak kesin bir zafer kazandığına inanan Sultan Mesud kısa bir süre sonra Selçuklular'ı tekrar karşısında buldu. Gerçekte Selçuklular'ın kaybı az olduğu gibi ağırlıkları da güvenli bir yerdeydi. Tekrar başlayan çarpışmalar Gazneli ordusunu perişan duruma düşürdü. Vezirin görüşüne uyularak Selçuklular'a barış teklif edildi. Selçuklular bu teklifi kabul etmelerine rağmen zaptettikleri şehirleri boşaltmadılar ve Herat'a

elçi gönderdiler. Sultan Mesud, Selçuklular'ı 431 yılının ilk aylarında (Kasım-Aralık 1039) Ferâve çölüne kadar takip etti. Selçuklular savaşmayıp sürekli geri çekildiler. Bu sırada her iki taraf ve özellikle ağır teçhizatlı Gazneli ordusu çok sıkıntı çekti. Sultan Mesud önemli bir başarı gösteremeden Nîşâbur'a döndü (Rebîülâhir 431 / Ocak 1040). Halife ona Oğuzlar'ın çıkardığı olaylara son verinceye kadar Horasan'da kalmasını, ardından Irâk-ı Acem bölgesiyle ilgilenmesini tavsiye etti.

Bahar aylarında Nîşâbur'dan çıkan Sultan Mesud Serahs'a ulaştığında büyük bir kıtlıkla karşılaştı. Devlet adamlarının Herat'a gidip bir müddet orada kaldıktan sonra dönülmesi teklifini kabul etmeyip Merv üzerine yürüdü. Bir süre gittikten sonra askerin perişan durumda olduğunu gördüğü halde yolundan dönmedi. Kalabalık Gazne ordusunun gözde askerini Türkler'den oluşan hassa askeri teşkil ediyordu. Ayrıca Türk asıllı olan emîrlerin maiyet askerleri de Türk asıllıydı. Bundan başka Deylemli, Arap, Kürt ve Hintliler'den oluşan birlikler sefere katılmıştı. Sultan Merv'e yaklaştıkça Selçuklular'la savaşmak için verdiği kararın ne kadar isabetsiz olduğunu anlamaya ve Selçuklu ordusuna karşı zafer kazanacağından şüphe etmeye başladı. Nihayet iki ordu Merv yakınlarındaki Dandanakan Kalesi önünde karşılaştı. Gazne Türk hassa ordusuna mensup bir grubun Selçuklular'a katılmasının ardından yapılan şiddetli bir hücum sonucunda

Gazneli ordusu bozguna uğrayarak kaçmaya başladı. Üç gün devam eden savaş neticesinde Selçuklular kesin bir zafer kazandı (8 Ramazan 431 Cuma / 23 Mayıs 1040). Gazne ordusunun bütün ağırlığı savaş meydanında kaldı. Sultan Mesud 100 kişilik maiyetiyle kaçıp canını zor kurtarabildi. Tuğrul Bey bir tahta oturdu ve Horasan emîri olarak selâmlandı. Dandanakan zaferinden sonra Çağrı Bey Merv'de kaldı, Tuğrul Bey Nîşâbur'a, amcaları Mûsâ Yabgu Herat'a gitti.

I. BÜYÜK SELÇUKLULAR (1040-1157)

A) Tarih. Dandanakan zaferinin ardından Tuğrul Bey, Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun ilk hükümdarı oldu (1040-1063). Sultan Tuğrul devrin geleneklerine uygun olarak çevredeki ülke hükümdarlarına fetihnâmeler gönderdi. Merv'de yapılan kurultayda alınan kararla Ebû İshak el-Fukkāî, Tuğrul Bey'in elçisi sıfatıyla Bağdat'a gönderildi. Tuğrul Bey halifeye yazdığı mektupta Horasan'da adaletle hükmedeceğini ve emîrü'l-mü'minîne sadâkatten ayrılmayacağını ifade ediyordu. Eski Türk devlet geleneğine göre Selçuklular'ın hâkim olduğu topraklarla ileride fethedilmesi planlanan ülke ve şehirler hânedan mensupları arasında paylaştırıldı. Serahs ve Belh'in dahil olduğu Ceyhun ile Gazne arasındaki bölge, merkezi Merv olmak üzere Çağrı Bey'e, Herat merkez olmak üzere Büst ve Sîstan yöresi Mûsâ Yabgu'ya verildi. Başşehir Nîşâbur'da kalan Tuğrul Bey, Irak ve batı topraklarını aldı.

İbrâhim Yinal'a Kuhistan, Arslan Yabgu'nun oğlu Kutalmış'a Cürcân ve Damgan, Çağrı Bey'in oğlu Kavurd Bey'e Kirman ayrıldı. Bunlar Tuğrul Bey'e tâbi olacaktı. Çağrı Bey ile Tuğrul Bey hayatlarının sonuna kadar birbirleriyle iyi geçindiler. Bunda en önemli etken Tuğrul Bey'in çocuğunun olmamasıdır.

Bulunduğu bölgede uzun süre Gazneliler'le mücadele eden Çağrı Bey bu mücadele sonucunda Belh, Tohâristan, Tirmiz, Velvâliç, Kubâdiyan, Vahş şehirlerini ülkesine kattı ve Gazneli Hükümdarı İbrâhim ile barış antlaşması imzaladı (451/1059). Buna göre her iki taraf ellerinde bulunan yerleri koruyacak ve birbirlerinin topraklarına saldırmayacaktı. Gazne Hükümdarı Mevdûd'un teşvikiyle Tirmiz'i eline geçirip Belh'i almak için Ceyhun'u geçen Karahanlı Hükümdarı Arslan Han, Çağrı Bey'in oğlu Alparslan'a

yenilip geri döndü. Daha sonra Çağrı Bey ile Arslan Han arasında barış yapıldı.

Hârizmşah Altuntaş’ın oğlu İsmâil, Hârizm’i Emîr Şah Melik’in elinden kurtarmak için Çağrı ve Tuğrul beylerden yardım istedi. Şah Melik’in Çağrı Bey ve İsmâil’i Hârizm'de yenilgiye uğratması üzerine Tuğrul Bey, Şah Melik’e karşı yürüyerek onu mağlûp etti (434/1042-43). Şah Melik, metbuu Gazne Hükümdarı Mevdûd’un yanına giderken yakalanıp Çağrı Bey’e teslim edildi. Çağrı Bey, Selçuklu hânedanının bu acımasız düşmanını öldürttü (1043). Hârizm, sonraları Gazne Hükümdarı Mevdûd’un vasıtasıyla Kıpçak Emîri Haşkâ (?) adlı birinin eline geçti. Ancak Çağrı Bey’e mukavemet edemeyip kaçınca burası da Çağrı Bey’in ülkesine katıldı. Ardından Çağrı Bey oğullarından Kavurd’u Kirman’ın fethiyle görevlendirdi. Bir rivayete göre Receb 451’de (Ağustos-Eylül 1059), diğer bir rivayete göre Safer 452’de (Mart-Nisan 1060) yetmiş yaşlarında vefat eden Çağrı Bey büyük bir kumandan, dirayetli bir siyaset adamıydı.

433 (1041-42) yılında Cürcân’ı alan Tuğrul Bey 434’te (1042-43) Hârizm’i Şah Melik’in elinden kurtardı ve aynı yıl Rey’i devletinin merkezi yaptı. Daha sonra Hemedan’ı aldı, İsfahan hâkimini vergiye bağladı. 439 (1047-48) yılında Büveyhî Hükümdarı Ebû Kâlîcâr ile barış antlaşması imzaladı ve onun kızıyla evlendi. Çağrı Bey’in kızlarından birini de Ebû Kâlîcâr’ın oğlu Ebû Mansûr ile evlendirdi. Mûsâ Yabgu’nun oğlu Hasan 1047’de yılı Bizans ucunda pusuya düşerek şehid olmuştu. Ertesi yıl Tuğrul Bey’in anne bir kardeşi İbrâhim Yinal, Pasinler ovasında Bizans ordusunu yenip Hasan’ın öcünü aldı ve zengin bir ganimetle geri döndü. 443’te (1051) İsfahan’ı ülkesine katan Tuğrul Bey, 446 (1054) yılında Azerbaycan ve Arrân emîrlerini kendine tâbi kıldıktan sonra Bizans topraklarına girerek Malazgirt Kalesi’ni kuşattı. Ancak kışın yaklaşması üzerine kuşatmayı kaldırıp Azerbaycan’a döndü. Kuşatma esnasında Selçuklu akıncıları Bayburt üzerinden Trabzon’a kadar ulaştı.

Tuğrul Bey, Halife Kāim-Biemrillâh’ın davetiyle Bağdat’a gitti (25 Ramazan 447 / 18 Aralık 1055). Tuğrul Bey Bağdat’a varmadan halife onun adını hutbelerde okutmaya başlamıştı. Bu sırada Bağdat’ta bulunan Büveyhîler’e mensup Türk memlükleri, Deylemliler ve halk Selçuklu askerlerine karşı düşmanca davrandılar. Sultan, bu olayları Büveyhî

Hükümdarı el-Melikü'r-Rahîm Hüsrev Fîrûz'un tahrik ettiğini düşünerek onu yakalatıp bir kalede hapsettirdi, ardından Rey'e gönderdi. el-Melikü'r-Rahîm'in aynı yıl bu şehirde vefat etmesiyle Büveyhîler hânedanının siyasî hâkimiyeti sona ermiş oldu. Muharrem 448'de (Nisan 1056) halife ile Çağrı Bey'in kızı Hatice'nin nikâhları kıyıldı. Zilkade 449'da (Ocak 1058) halife yapılan bir törende Tuğrul Bey'e yedi siyah hil'at giydirdi; bu, cihan hükümdarlığının Selçuklu hükümdarına tevcihi demekti. Ayrıca ona "melikü'l-meşrik ve'l-mağrib" unvanını verdi. Aynı yıl İbrâhim Yinal sultana isyan etti. Tuğrul Bey, Yinal'ın sekiz aydan fazla süren isyanını yeğenleri Alparslan ve Kavurd Bey'in yardımlarıyla bastırabildi. İbrâhim Yinal yayının kirişi ile boğularak öldürüldü (9 Cemâziyelâhir 451 / 23 Temmuz 1059). Bu sırada Bağdat, halifeye isyan etmiş olan Büveyhî kumandanı Türk asıllı Arslan Besâsîrî ile müttefiki Musul Emîri Kureyş b. Bedrân tarafından işgal edildi. Halife Hadîse şehrine götürüldü ve sarayı yağmalandı. Bağdat'ta Fâtımî halifesi adına hutbe okutuldu. Tuğrul Bey harekete geçip halifenin Bağdat'a getirilmesini sağladı, Arslan Besâsîri yakalanıp öldürüldü (Zilhicce 451 / Ocak 1060). Tuğrul Bey, Halife Kāim-Billâh'ın kızı Seyyide Hatun ile Şâban 454'te (Ağustos 1062) nikâhlandı, ancak düğün ertesi yıl yapılabildi (Safer 455 / Şubat 1063). Sultan aynı yıl Rey'de vefat etti (8 Ramazan 455 / 4 Eylül 1063). Tuğrul Bey âdil, şefkatli, dürüst, cömert ve dindar bir hükümdardı.

Tuğrul Bey çocuğu olmadığı için Çağrı Bey'in oğlu Süleyman'ı veliaht tayin etmişti. Ölümünde Vezir Amîdülmülk el-Kündürî, Süleyman'ı hükümdar ilân etti. Ancak Alparslan kardeşinin hükümdarlığını tanımayıp Merv'den ayrıldı ve Kazvin'de kendini sultan ilân edip adına hutbe okuttu. Başşehir Rey'e gelerek kendini sultan ilân etmiş olan Kutalmış'ı Damgan civarında mağlûp etti ve Rey'e gidip tahta oturdu. Kündürî'nin yerine Nizâmülmülk'ü vezir tayin etti. Alparslan, babası Çağrı Bey'in hâkim olduğu topraklarla amcası Tuğrul Bey'in hâkimiyetindeki yerleri birleştirerek Ceyhun'dan Dicle'ye kadar uzanan büyük bir imparatorluğun hükümdarı oldu. Ardından amcasının evlendiği Seyyide Hatun'u Bağdat'a gönderdi. Gerek bundan gerek şahsî isteklerinin kabul edilmesinden çok memnun kalan halife topladığı bir mecliste Alparslan'ı tantanalı bir şekilde sultan ilân etti (7 Cemâziyelevvel 456 / 27 Nisan 1064). Bu sırada Doğu Anadolu'da bulunan Sultan Alparslan, oradaki ve Gürcistan'daki birçok kale ve şehirle Bizans'a tâbi Arpaçayı kıyısındaki müstahkem Ani şehrini

alıp Gürcü Kralı Bagrat'ı vergiye bağladıktan sonra geri döndü. Halife, bu başarılarından dolayı Alparslan'a ve yanındaki askerlere teşekkür içeren bir beyannâme neşretti. Sultan, 458 (1066) yılında Hazar deniziyle Aral gölü arasındaki Üstyurt'ta güvenliği sağlamak ve Hârizm'den İtil (İdil) havzasına gidip gelen ticaret kervanlarını korumak için sefere çıktı. Başarılı bir seferin ardından Hârizm'e döndü. Alparslan 1067 yılında yeniden Bizans ve Gürcistan

sınırlarında göründü. Bizans'a ait Kars fethedildi. Gürcü kralı Selçuklular'a tâbi oldu. Sultan Alparslan devrinde Anadolu'ya akınlar daha çok Sâlâr-ı Horasan unvanlı kumandanın idaresinde yapılıyordu. Bizans'ta imparatorluğun başına, gittikçe artan Türk akınlarına son vereceğine inanılan kumandanlardan Romanos Diogenes getirildi.

462 (1070) yılında Fâtımî halifesinin veziri Mısır'ı teslim edeceğini bildirerek Alparslan'ı bu ülkeye davet etti. Alparslan, Diyarbekir yoluyla Suriye'ye giderken Halep Hükümdarı Mirdas oğlu Mahmud şehrin kadısını sultanı karşılamak için gönderdi. Alparslan, Halep önünden ayrılıp Mısır'a gitmekte olduğu sırada Romanos Diogenes'in çok kalabalık bir orduyla sefere çıktığı haberi geldi. İki hükümdar Malazgirt ovasında karşılaştı (27 Zilkade 463 / 26 Ağustos 1071). Alparslan, Bizans ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. Malazgirt zaferi Anadolu'nun Türkler tarafından fethini sağladı ve burası Oğuz Türkleri'nin yurdu oldu (bk. MALAZGİRT MUHAREBESİ). Sultan ertesi yıl Ceyhun taraflarında bir cinayete kurban gitti (24 Kasım 1072). Çağdaşı tarihçiler Alparslan'ı tarihin en büyük hükümdarlarından biri olarak nitelemişler, onu kudret ve haşmetin gerçek temsilcisi saymışlardır.

Alparslan'ın ölümünün ardından yerine veliaht tayin ettiği oğlu Melikşah geçti. Abbâsî halifesi 8 Receb 465'te (20 Mart 1073) Sultan Melikşah adına hutbe okuttu. Melikşah'ın genç yaşta tahta çıkmasını fırsat bilen Karahanlılar ve Gazneliler, Selçuklu topraklarına saldırırken başta Kavurd olmak üzere bazı hânedan mensupları tahtta hak iddia ederek ayaklandılar. İsyanların bastırılmasından sonra Melikşah'ın itibarı bir kat daha arttı. Halife Kāim-Biemrillâh ona hükümdarlığını tasdik ettiğini bildiren bir menşur ve sancak gönderdi (2 Safer 466 / 7 Ekim 1073). Sultan Melikşah, Alamut Kalesi'ni işgal ederek orada bir Nizârî-İsmâilî devleti kuran (483/

1090) Hasan Sabbah ve Bâtınîler'le mücadeleyi bir devlet politikası haline getirdi. Ancak Alamut'u ele geçirip ülkedeki Bâtınî faaliyetlerine son veremedi. Veziri Nizâmülmülk hem askerî hem ilmî açıdan mücadele ettiği Bâtınîler tarafından öldürüldü (485/1092). Sultan bu olaydan yaklaşık bir ay sonra Bağdat'ta vefat etti (16 Şevval 485/19 Kasım 1092). Melikşah dönemi Selçuklu İmparatorluğu'nun sınırlarının en geniş olduğu devirdir. Selçuklu İmparatorluğu Kâşgar'dan Ege adalarına, Aral gölü ve Kafkasya'dan Yemen ve Aden'e kadar uzanıyordu. Karahanlılar gibi büyük bir devlet de imparatorluğa bağlı bulunuyordu. Melikşah devri müslüman ve gayri müslim tarihçiler tarafından bir adalet devri olarak nitelendirilir. Urfalı Ermeni tarihçisi Mateos onun ölümünün bütün dünyayı mateme boğduğunu söylemektedir. Selçuklu devlet teşkilâtı Melikşah zamanında Nizâmülmülk'ün de gayretiyle mükemmel bir şekil aldı, ilmî ve kültürel faaliyetler zirveye ulaştı. Nizâmiye medreseleri dünya çapında şöhrete kavuştu. İktisadî ve ticarî hayatta büyük gelişmeler oldu, imar faaliyetleri yaygınlaştı.

Melikşah'ın ölümünün ardından hânedan mensupları arasında saltanat mücadelesi başladı. Melikşah'ın en büyük oğlu Berkyaruk, Nizâmülmülk'e bağlı gulâmlar tarafından Rey'de sultan ilân edildi (485/ 1092). Berkyaruk taraftarlarının gayretleri sonucunda, çocuk yaştaki oğlu Mahmud'u tahta çıkarmak isteyen ve parayla Türk emîrlerinin önemli bir kısmını elde eden Terken Hatun barışa mecbur bırakıldı. Buna göre İsfahan ve Fars eyaletleri Terken Hatun ile oğlu Mahmud'a bırakılıyor, Berkyaruk diğer eyaletlerde sultan olarak tanınıyordu (486/1093). Berkyaruk'un dayısı Azerbaycan Meliki İsmâil b. Yâkūtî, Terken Hatun'un kışkırtmasıyla yeğenine karşı isyan etti, ancak başarılı olamayıp hayatını kaybetti (Şâban 486 / Eylül 1093). Bu olaydan sonra Bağdat'a giden Berkyaruk, Halife Muktedî-Biemrillâh tarafından "Rükneddin" lakabıyla sultan ilân edildi ve adına hutbe okundu (487/1094). Terken Hatun ile oğlu Mahmud'un aynı yıl içinde ölümlerinin ardından Berkyaruk, Suriye Selçuklu hükümdarı amcası Tutuş ile mücadeleye girişti. Tutuş, Rey civarında meydana gelen savaşta askerlerinden bir kısmının karşı tarafa geçmesi yüzünden yenildi ve savaş meydanında hayatını kaybetti (Safer 488 / Şubat 1095). Horasan'da bazı isyan girişimleri olduysa da bunlar kolaylıkla bastırıldı. Bu saltanat mücadeleleri sırasında Haçlılar, Kılıcarslan'ı Anadolu'da (1097), Kürboğa'yı Antakya önünde (1098) bozguna uğrattıktan sonra Suriye

kıyılarını geçip Kudüs'ü ele geçirdiler (1099). Tutuş'un bertaraf edilmesinin ardından Berkyaruk'un karşısına bu sefer Arrân meliki olan kardeşi Muhammed Tapar çıktı. İki kardeş birbiriyle beş defa çatıştı. Hoy şehrinin önündeki son çatışmada (8 Cemâziyelâhir 496 / 19 Mart 1103) Tapar yenilip Ahlat'a gitti. Ertesi yıl taraflar arasında barış imzalandı. Buna göre Hârizm, Horasan Muhammed Tapar'ın öz kardeşi Sencer'in, Irâk-ı Arab ve Irâk-ı Acem, Fars, Hûzistan Berkyaruk'un, Arrân, Azerbaycan, Doğu ve Güneydoğu Anadolu, el-Cezîre ve Suriye Muhammed Tapar'ın hâkimiyeti altında bulunacaktı. On iki yıl süren bu saltanat mücadelesi yüzünden Haçlılar amaçlarına ulaşmış, Anadolu Selçuklu Devleti önemli toprak kayıplarına uğramış, Bâtınîler ortadan kaldırılmayacak bir kuvvet haline gelmiş, memlük asıllı beylerin hükümdarlarına karşı bağlılıkları zayıflamış ve imparatorluk çöküş devrine girmiştir.

Rebîülâhir 498'de (Aralık 1104) vefat eden Berkyaruk'un küçük yaştaki oğlu Melikşah'ı bertaraf ederek tahta geçen Muhammed Tapar, Selçuklu İmparatorluğu'nu yeniden birleştirmeyi başardı. Muhammed Tapar, 500 (1107) yılında İsfahan civarındaki Şahdiz (Dizkûh) Kalesi'ni zaptederek içindeki Bâtınîler'in hepsini öldürttü. Bâtınî merkezi Alamut, Anuş Tegin Şîrgîr tarafından kuşatıldı, ancak alınamadı. Bu dönemde Karahanlılar'la Selçuklular arasındaki münasebetler zaman zaman bozulmakla beraber Karahanlılar Selçuklular'ı metbu tanımaya devam etti. Gazneli Sultanı III. Mesud devrinde (1099-1115) Gazneli-Selçuklu ilişkilerine barış hâkim oldu. Muhammed Tapar, Gazneliler arasındaki taht kavgalarına müdahale ederek Behram Şah'ın sultan ilân edilmesini sağladı, böylece Gazneliler'i de kendine tâbi kıldı (511/1117). Sultan Muhammed Tapar 24 Zilhicce 511'de (18 Nisan 1118) vefat etti. Kendisine Alparslan'ı örnek alan sultan Büyük Selçuklu İmparatorluğu'na eski itibarını kazandıran hükümdar olarak kabul edilir.

Muhammed Tapar'ın ölümü üzerine yerine geçen oğlu Mahmud, 13 Muharrem 512'de (6 Mayıs 1118) Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh tarafından sultan ilân edildi ve adına hutbe okundu. Ancak Horasan meliki olan amcası Sencer onun hükümdarlığını tanımayıp Haziran 1118'de sultanlığını ilân etti. Sâve civarında yapılan meydan savaşında Mahmud yenildi (2 Cemâziyelâhir 513 / 10 Eylül 1119). Halife Müsterşid-Billâh, Bağdat'ta Sultan Sencer adına hutbe okutmaya başladı. Sultan Sencer

özellikle annesi Seferiyye Hatun’un ricasıyla Mahmud’u bağışladı ve Şâban 513’te (Kasım 1119) yapılan antlaşmayla babası Muhammed Tapar’ın doğrudan yönettiği toprakların bir kısmını ona bıraktı. Böylece Irak Selçuklu Devleti kurulmuş oldu.

Sultan Sencer, Selçuklular arasındaki saltanat mücadelelerini fırsat bilerek halifeliği siyasî olarak güçlendirmek isteyen Müsterşid-Billâh ve oğlu Râşid-Billâh’ın

başarısızlığa uğratılmasında önemli rol oynadı. Gazneliler Devleti’ni tekrar Büyük Selçuklular’a tâbi kıldı. Fakat Budist Karahıtaylar’ın Mâverâünnehir’de hâkimiyet kurmalarına engel olamadı. Yirmi yılı meliklik olmak üzere altmış yıla yakın hüküm süren Sencer, hükümdarlığının son yıllarında kendi öz kavmi Oğuzlar’ı cezalandırmak isterken yenilgiye uğrayıp (Muharrem 548 / Nisan 1153) onların elinde üç yıl esir kaldı. Ramazan 551’de (Ekim-Kasım 1156) esaretten kurtulduktan kısa bir süre sonra öldü (14 veya 24 Rebîülevvel 552 / 26 Nisan veya 6 Mayıs 1157). Sencer’in ölümüyle Büyük Selçuklu Devleti tarih sahnesinden çekilmiş oldu. Büyük Selçuklu devlet teşkilâtı onun döneminde en ileri seviyeye ulaşmış, Sencer, Sultan Melikşah ile birlikte örnek hükümdar olarak gösterilmiştir. Devlet teşkilâtına dair resmî vesikaları içeren münşeat mecmualarının çoğu bu döneme aittir.

Ön Asya’yı Orta Asyalı kavimlere Selçuklular açmıştır. Moğol devri tarihçilerinden bazıları Moğollar’ın Ön Asya’ya Oğuz Türkleri’nin açtığı kapıdan girdiklerini belirtir. Selçuklular, Anadolu’yu Oğuz Türkleri’nin vatanı yapmışlardır. Böylece, Doğu ve Güneydoğu Anadolu’yu müslümanlardan alarak sınırlarını doğuda Arpaçayı’na, güneyde Suriye’de Lazkiye şehrinin ötesine kadar götürmüş olan Bizans’ın Suriye’nin geri kalan kısmıyla Mısır’ı ülkesine katması tehlikesi Selçuklular sayesinde tamamen ortadan kaldırılmıştır. Getirdikleri siyasî istikrar ve uyguladıkları âdil idare sayesinde Selçuklu hâkimiyeti altındaki İran, Irak, Suriye ve Anadolu sosyal ve ekonomik açıdan ileri bir duruma yükselmiştir. Anadolu’nun İslâm dünyasına katılması ve Selçuklular’ın ticarî politikalarıyla Karadeniz’in kuzeyindeki ülkelerin ticaret yolu açılmış, İpek yolu ticareti çok gelişmiştir. Anadolu’dan, Horasan’dan ve Irâk-ı Acem’den Kirman’a gelen kervanlar mallarını Kirman limanlarından Hindistan, Çin ve

diğer yerlere götürüyordu. Sünnîlik, İran'da Selçuklular sayesinde hâkim bir mezhep durumuna gelmiştir. Selçuklular, çeşitli şehirlerde medreseler inşa ederek ve âlimlere değer vererek ilmin ve kültürün gelişmesinde önemli rol oynamıştır.

İbnü'l-Esîr, Selçuklu sultanlarının ölümü dolayısıyla değerlendirme yaparken onlardan övgüyle söz eder. Kirman tarihi müellifi Efdalüddin Ebû Hâmid, Selçuklu hânedanını "hânedân-ı mübârek" diye tanımladıktan sonra, "Kocamış dünya onların bayraklarının görünmesiyle gençlik tazeliğine kavuştu, dünya ekinliği onların dirliği olunca en mükemmel şekilde mâmur oldu" der. Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Sadreddin Ali b. Nâsır el-Hüseynî, Muhammed b. Ali er-Râvendî, Reşîdüddin Fazlullah ve Hamdullah el-Müstevfî de Selçuklular'ı över. Hamdullah el-Müstevfî, İslâm hânedanından her birinin birkaç ayıba bulaşmış olduğunu, Selçuklular'ın ise bütün bu ayıplardan uzak bulunduğunu ifade ettikten sonra onların temiz inançlı, hayır sahibi ve halka karşı şefkatli olduklarını söyler.

BÜYÜK ŞELÇUKLU DEVLETİ HÜKÜMDARLARI

Tuğrul Bey 431/1040

Süleyman 455/1063

Alparslan 455/1063

I. Melikşah 465/1072

Berkyaruk 485/1092

II. Melikşah 498/1104

Muhammed Tapar 498/1105

Sencer 511-552/1118-1157

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, et-Târîḫu'l-Yemînî (Ahmed el-Menînî, Fetḥu'l-vehbî ʿalâ târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî içinde), Kahire 1286, I-II; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş.; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr); a.e. (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyaz), Tahran 1324; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen); İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz); Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988; Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. A. H. Morton), Warminster 2004; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII-IX; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr; a.e. (Ateş), I-II; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye; a.e. (Lugal); İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX-XII; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra; a.e. (Burslan); Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, tür.yer.; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), tür.yer.; Ebü'l-Ferec, Târîh, I-II; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, I; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî); Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I-II; Necmeddin Ebü'r-Recâ Kummî, Târîḫu'l-vüzerâʾ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1363 hş.; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (trc. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965; CHIr., V, tür. yer.; Abbas Pervîz, Târîḫ-i Selâciḳa ve Ḫârizmşâhân, Tahran 1351 hş.; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1975-92, I-III; a.mlf., Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976; a.mlf., Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1982; K. Shimizu, Bibliography on Saljuq Studies, Tokyo 1979; Faruk Sümer, Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I-III; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), Ankara

1990; a.mlf., “Malazgirt Savaşına Kadar Bizans’ın Askeri Durumu”, TD, sy. 33 (1982), s. 133-146; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001; a.mlf., “Büyük Selçuklular’da Unvan ve Lakaplar”, Prof. Dr. Işın Demirkent Anısına, İstanbul 2008, s. 421-433; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993; a.mlf., Büyük Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi, Ankara 2005; a.mlf., Selçuklularda Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007; a.mlf. - Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995; Ahmet Ocak, Selçuklular’ın Dinî Siyaseti: 1040-1092, İstanbul 2002; S. G. Agacanov, Oğuzlar (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2002; a.mlf., Selçuklular (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2006; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003; Coşkun Alptekin, “Selçuklu Paraları”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 435-574; İbrahim Kafesoğlu, “Selçuklular”, İA, X, 353-373.

Faruk Sümer

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat.

Selçuklular’da devlet hazinesinden faydalanan zümreler dışında kalan bütün halk reâyâ diye adlandırılıyordu. Reâyâ vergi ödemek, devlet otoritesine ve onu temsil edenlere itaat etmekle mükellefti. Devletçe resmen tanınmış mezhep ve tarikatlar dışındaki dinî zümrelere katılması, farklı akîdeler benimsemesi, nizam ve asayişi bozması ağır suçtu. Buna karşılık hükümdar da reâyânın can, mal ve namusunu korumakla mükellefti. Birçok resmî belgede reâyânın hükümdara Allah’ın bir emaneti olduğu vurgulanmış, bürokrat ve emîrlerden onlara karşı âdil davranmaları, kendilerinden haksız taleplerde bulunmamaları istenmiştir (Müntecebüddin Bedî‘, s. 20, 23-24, 29, 41, 56). Siyasî hukuk bakımından birbirinden farksız olan bu çok geniş kitle içerisinde ekonomik ve sosyal bakımdan farklı sınıflar mevcuttu. Büyük Selçuklu Devleti üç büyük toplum katmanından oluşuyordu.

1. Göçebeler. Kalabalık kitleler halinde Ceyhun nehrini geçerek İran coğrafyasına giren Türkler’in önemli bir kısmını Oğuz boylarına mensup

göçebe kabileler oluşturuyordu. Muhtemelen XIV. yüzyıl başlarında Anadolu'da hazırlanan anonim Oğuzca bir sözlükte Türk kelimesinin "köylü,

göçebe, kır insanı, çadırda yaşayan kimse", Türklik kelimesinin "köylülük, kır hayatı, çadır hayatı" mânasında kullanılması dikkat çekicidir (Eski Oğuzca Sözlük, s. 105, 169). Sayıları az da olsa Karluk, Uygur ve Kıpçak gibi diğer Türk boyları da Oğuzlar'la birlikte İran coğrafyasına girmişti. Göçebeler kabilelere ayrılmaktaydı. Kabilelerin devletle ilişkileri, ödedikleri vergilerin mahiyet ve miktarı birbirinden farklıydı. Hayvancılıkla uğraşan göçebeler kullandıkları meralar için devlete özel mera vergisi ödüyordu. Kabileler üzerine düzen ve asayişten sorumlu bir şahne tayin edilmekteydi (Müntecebüddin Bedî', s. 80-82, 84-85).

Göçebe Türkler, İran coğrafyasında kendi hayat tarzlarına en uygun alanlar olan Horasan'ın doğu ve kuzeyi, Elburz dağlarının güney etekleri, Irâk-ı Acem'in kuzeybatısı ve Azerbaycan'da toplanmıştı. En önemli mal varlıkları koyun ve at sürüleriydi. Bir Ermeni kaynağına göre Selçuklu savaş atları sert tırnakları ve kartalı andıran hızlarıyla hayranlık uyandırmaktaydı. Göçebelerin çift hörgüçlü deve yetiştirdikleri de bilinmektedir. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Türkmenler'den "deve çobanları" diye bahsetmesi onların mal varlıkları arasında devenin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Göçebelerin başlıca üretimleri et, süt ve yündü. Keçe, yünlü elbise ve halı gibi mâmullerin yapımında kullanılan yün ticaret malzemesi olarak değer taşımaktaydı. Hayvancılığın yanı sıra avcılığın da göçebe ekonomisinde belli bir yeri vardı.

Selçuklular'ın kazandığı askerî başarılar yeni Türkmen kabilelerinin İran coğrafyasına girmesine vesile olmuşsa da kalabalık kitleler halinde yerleşik bir coğrafyaya girmeleri köy ve şehir hayatına önemli ölçüde zarar vermiştir. Selçuklu devri şairi Am'ak-ı Buhârî, Sultan Alparslan için kaleme aldığı bir methiyede İran'ın Türkmenler tarafından harap edildiğine dikkat çekerek ülkenin şimdi şah tarafından yeniden bayındır hale getirilmekte olduğunu kaydeder (Dîvân, s. 188). Selçuklu sultanları, Türkmen kabilelerini bundan dolayı ya Horasan'ın doğusunda tutmaya veya şehir kültürüne en az zarar verecek şekilde Azerbaycan yoluyla Bizans üzerine yönlendirmeye çalışmıştır. Selçuklular'ın göçebe soydaşlarına karşı yerleşik

İran kültürünü koruyucu tutumları Türkmenler'in zamanla Selçuklu Devleti'ne karşı cephe almasına yol açmış, Oğuzlar'ın Sultan Sencer zamanındaki isyanında ve daha sonra Horasan'ın tahrip edilmesinde önemli rol oynamıştır (Enverî, I, 201-205; Hâkānî-i Şirvânî, s. 105-107, 179-180). Öte yandan Nizâmülmülk'ün Siyâsetnâme'sindeki bazı kayıtlar da (s. 139) Türkmenler'den duyulan rahatsızlığı ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Türkmenler'in batıya yönlendirilmesi Azerbaycan ve Anadolu coğrafyasında toplanmalarına yardımcı olmuş ve onlara yeni yurtlarının kapılarını açmıştır.

2. Köylüler. Köylüler ve çiftçiler Selçuklu toplumunun en kalabalık kesimini oluşturuyordu. Büyük Selçuklu hâkimiyetinin yol açtığı göçler Horasan ve Orta İran coğrafyasında ziraatla meşgul olan köylüleri olumsuz etkilemiş, bunun yanı sıra Selçuklu-Gazneli savaşları da Horasan'da ziraî hayatın önemli ölçüde zarar görmesine sebep olmuştur. Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Beyhak ve çevresindeki fıstık (peste) ağaçlarının Gazneli kumandan Emîr Hâcib Subaşı tarafından kış mevsiminde "iyi yandığı için" develere yükletilerek Gazne şehrine götürüldüğünü belirtir (Târîḫ, s. 273). Köylülerin hayat şartları, ülkede siyasî istikrarın kurulması ve iktâ sisteminin uygulanmasından sonra nisbeten iyileşmiştir. Çiftçilerin hukukî ve iktisadî durumları coğrafî bölgelere göre önemli farklılıklar göstermekteydi. Selçuklular'dan önce köylerde geniş arazilere sahip olan ve "dihkan" adı verilen varlıklı kişiler imtiyazlı yerlerini korumuştur. Köylülerin büyük çoğunluğunu topraktan mahrum gündelikçiler, ortakçılar veya küçük toprak sahipleri oluşturuyordu.

Toprak harâcî, öşrî ve mîrî gibi kısımlara ayrılmıştı. Hazineye ait olan ve büyük iktâlar halinde idare edilen mîrî arazi Nizâmülmülk zamanında parçalanarak süvari dirlikleri durumuna getirilmişti. Bu sistemde toprak ve üzerinde çalışan halk daha önce olduğu gibi devletin denetimi altındaydı. Toprağı işleyen reâyâ toprağa geçici tapuyla ve ancak ekip biçme şartıyla sahip olabiliyor, bu toprak ölümünden sonra erkek evlâdına intikal ediyordu. Köylü topraktan aldığı ürünün vergisini iktâ sahibine, arazi vakfedilmişse ilgili vakfa ödüyordu. Emîrler ve ileri gelenlere ait iktâlar ancak bir hizmet karşılığı verilmekte, iktâ sahibi hizmetten azledildiğinde iktâı elinden alınmaktaydı. Hükümdar öldüğü veya değiştiğinde bütün iktâların beratları yeni hükümdar tarafından yenileniyordu. Toprağa bağlı

halk hukukî yönden şehir halkı gibi hürdü. İktâ sahipleri halktan muayyen miktardaki vergiden fazlasını talep edemezdi. Halk her zaman sultan veya büyük divana müracaat edebilirdi. İktâ sahibinin kanunlara uymadığı durumlarda iktâı elinden alınmaktaydı (bk. İKTÂ). Selçuklu vergi sisteminin esasını ziraî üretimden alınan vergiler teşkil etmekteydi. Ziraî alanda yeni tesislerin kurulması ve bunların işletilmesi yeni bir ziraî hukukun doğmasına yol açmıştır. Horasan ve Irak'taki âlimler mahallî örfleri ve ziraî meseleleri İslâm hukuku esaslarına göre tekrar düzenlemiş, böylece bu alanda uzun süre geçerliliğini koruyacak yeni bir hukuk oluşturulmuştur.

Ziraat eski dönemlere dayanan gelişmiş bir sulama sistemi üzerine kurulmuştu. Akarsular kanallara ayrılıyor ve her akarsudan âzami ölçüde faydalanılıyordu. Sultan Melikşah ve Sencer döneminde Irak, Horasan ve Hârizm'de yeni sulama kanalları açılmıştır. Bir kayda göre, Merv ve çevresinde suların tanzimi işine bakan mîrâbın maiyetinde 12.000 kişi çalışıyordu. Yeni sulama kanalları sayesinde ziraî üretim artmış, üretimin artması köy ve şehirlerin büyümesine, şehirlerde ticarî hayatın gelişmesine yardımcı olmuştur. Horasan'da özellikle Murgab Kanalı'nın suladığı Merv ovalarından alınan ürün bölgenin iskânını büyük ölçüde etkilemiş, burada yapılan pamuk ziraatı, şehir ve kasabalarda dokuma sanayiinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

3. Şehirliler. Selçuklular, şehir kültürünün geliştiği Horasan'da devletlerini ancak yerleşik hayatı ve şehir kültürünü koruyucu bir tavır almaya karar verdikten sonra kurabilmiştir. Selçuklu Devleti'nin ilk siyasî merkezi Horasan'ın en önemli şehri olan Nîşâbur'du. Bu dönemde yaklaşık 1680 hektarlık bir alana yayılan Nîşâbur'un nüfusu 110-220.000 arasındaydı. Nîşâbur, Tuğrul Bey zamanında devletin batı yönündeki genişleme siyasetinin bir sonucu olarak yerini Rey şehrine bırakmış, Sultan Melikşah zamanında başşehir Rey'den İsfahan'a nakledilmiştir. Bu dönemde İsfahan, Selçuklu Devleti'nin en büyük şehri haline gelmiştir. Sultan Sencer'in Selçuklu tahtına müdahalesinin ardından devletin merkezi Merv şehrine taşınırken İsfahan bir süre daha Irak Selçuklu Devleti'nin başşehri olarak kalmıştır. Sultan Sencer zamanında Merv şehri Selçuklu kültür hayatının en önemli merkezi durumundaydı. Bu dönemde gelişiminin doruğuna ulaşan Merv'in nüfusu 150.000 kişi civarındaydı. Bu şehirlerin yanı sıra Herat,

Belh, Kazvin, Hemedan, Yezd, Kum, Merâga, Bağdat, Ahvaz ve Musul başlıca büyük yerleşim merkezleriydi. Bunlara Selçuklular'a tâbi devletlerin sınırları içerisinde yer alan

Buhara, Semerkant, Gazne, Dımaşk, Halep ve Urfa gibi önemli şehirleri de eklemek mümkündür.

Selçuklu şehirleri başlıca üç kısımdan oluşuyordu: İç kale (kûhandiz), asıl şehir (şehristan) ve dış mahalleler (rabaz). Pazar ve alışveriş merkezlerinin çoğu şehir merkezinden ziyade dış mahallelerde toplanmıştı. Büyük şehirlerde her sokağın belli bir esnaf grubuna tahsis edildiği kapalı mekânlardan oluşan büyük pazarlar bulunmaktaydı. Vakıflar, hastahaneler ve zâviyeler şehirlerde oldukça yaygındı. Büyük şehirlerde daha Selçuklular'dan önce idarî vazifelerle ya da zenginliğin sağladığı imkânlarla büyük güç ve nüfuz sahibi olan İranlı yahut Arap asıllı olup İranlılaşmış zengin aristokrat aileler (âyan) oluşmuştu. Olağan üstü durumlarda şehrin kaderini bu aileler belirliyordu. Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Nîşâbur ileri gelenlerinin şehir halkını Gazneliler'e karşı Selçuklu hâkimiyetini kabule nasıl teşvik ettiğini anlatmaktadır (Târîẖ, s. 728). Kasaba ve köylerde de mülk sahibi olan ve birbirleriyle akrabalık ilişkisi kuran bu aileler Selçuklular zamanında güçlü konumlarını korumayı başarmıştır. Bu dönemde İsfahan'da Şâfiîler'in rehberi olan Hucendî, Nîşâbur'da Hanefîler'in rehberi olan Sâidî, Buhara'da güç sahibi olan Âl-i Burhân ailelerinde olduğu gibi şehir aristokrasisine yeni aileler eklenmiştir. Bu ailelerden pek azı Türk asıllıydı. Petruşevsky'nin bir incelemesi, XII. yüzyıl ortalarında Horasan'daki Sebzevâr şehrinde bulunan kırk bir aristokrat aileden yirmi dördünün Arap, on ikisinin İran, sadece bir ailenin Türk asıllı olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer bir sonuç Bulliet'in Nîşâbur şehriyle ilgili incelemesinde de görülmektedir. Bu ailelerden bazıları, Selçuklu merkezî hâkimiyetinin zayıflamasıyla siyasî hadiselerde belirleyici bir güç haline gelmiştir. İdarî, ilmî ve hukukî vazifeler genellikle hânedan değişikliklerinden sonra da mevkilerini koruyabilen aristokrat ailelerin elinde bulunmaktaydı. Bu durum, siyasî hâkimiyetin zayıfladığı zamanlarda şehrin idaresinde söz sahibi hale gelen ve meşruiyetlerini siyasallaştıran reisler için de geçerliydi.

Büyük şehirlerde dış ülkelerle büyük miktarda ticaret yapan zengin ve

nüfuzlu bir tâcirler sınıfı teşekkül etmişti. Devlet ricâlinden ve hânedan mensuplarından bazıları paralarını işletmek için tâcirlere vermekteydi. Çok debdebeli bir hayat sürmelerine ve büyük bir güce sahip bulunmalarına rağmen tâcirlerin devlet protokolünde hemen hemen hiçbir yeri yoktu. Orta ve küçük ölçekte ticaret yapan tâcirler, orta halli esnaf, küçük dükkân sahipleri ve kalabalık zanaat erbabı şehirlerde ayrı ayrı loncalar halinde teşkilâtlanmıştı. Zanaatlar şehrin ekonomik hayatı içerisinde önemli bir yer tutmaktaydı. Çinicilik, demir işçiliği, boya sanayii ve kâğıt imalâtı oldukça gelişmişti. Dokuma tezgâhları, demir fırınları, deri işleme atölyeleri, kâğıt imalâthaneleri, çini, cam gibi maddeler üreten fırın ve imalâthaneler ülkede yayılmıştı. Pamuklu ve ipekli dokumacılık şehirlerdeki iş kollarının başında geliyordu. Bilhassa Horasan ile Mâverâünnehir’in pamuklu ve yünlü dokumaları bu dönemde şöhret kazanmıştı ve bunlar ihraç edilmekteydi.

Şehirlerde fakirlerden, işsizlerden ve serserilerden oluşan kalabalık zümrelere de rastlanmaktaydı. Kendi aralarında özel bir teşkilât meydana getiren bu zümreler fırsat buldukça karışıklık çıkarmaktan geri durmuyordu. Bununla birlikte dâhilî mücadeleler ve âni hücumlar karşısında bu zümrelerden zaman zaman ücretli asker olarak istifade edilmekteydi. XII. yüzyılda Herat’ta bunlara “rind”, Tûs gibi diğer bazı Horasan şehirlerinde “ayyâr” deniliyordu. Ortaçağ İslâm dünyasında ise “şuttâr” ve “fityân” gibi isimler verildiği bilinmektedir.

Selçuklu şehirleri din ve mezhep faaliyetleri açısından oldukça canlıydı. Halk umumiyetle mensup olduğu dine, hatta bazan mezhebe göre farklı mahallelerde oturuyordu. Mezhepler dinî ve ilmî işleri yürüten nüfuzlu ailelerin etrafında örgütlenmişti. Sünnî İslâm mezheplerinin yanı sıra XI. yüzyılın sonlarına doğru İran’da faaliyetlerini arttıran İsmâilîler de Selçuklu hânedan üyeleri arasındaki taht kavgalarından istifade ederek büyük şehirlerde iyice güçlenmiştir. Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî ve Râvendî, İsmâilîler’in propagandaları neticesinde sadece İsfahan’da bu mezhebe girenlerin sayısının 30.000 kişiyi bulduğunu bildirmektedir. Selçuklu şehirlerinde müslümanların yanı sıra Mecûsî, hıristiyan ve yahudiler diğer önemli dinî zümreleri oluşturuyordu.

Büyük şehirlerde bayramlarda zafer şenlikleri sırasında ve hükümdarların cülûsunda çarşı ve pazarlar donatılmakta, her tarafta zafer takları

kurulmaktaydı (İbnü'l-Esîr, X, 174). Dinî bayramların yanı sıra eski İran kültürünün önemli günleri olan Nevruz ve Mihrican da halk arasında canlı bir şekilde yaşıyor ve büyük törenlerle kutlanıyordu (Muhtârî, s. 115-121, 284, 290, 309; Muizzî, s. 623, 630).

İktisadî hayat geniş bir coğrafyada siyasî istikrarın sağlanabilmesi, yeni su kanalları inşa edilmesi, üretimin arttırılması ve ticaretin gelişmesi sayesinde parlak bir seviyeye erişmişti. Ticaret kervanları Mâverâünnehir, Hârizm, İran, Azerbaycan, Irak, Suriye ve Anadolu'da güvenli bir şekilde sefer yapabiliyordu. Şehirlerde üretilen mallar ticaret yolları vasıtasıyla pek çok yere kolayca pazarlanmaktaydı. Kervanların güvenliği genellikle askerî muhafızlar tarafından sağlanıyordu. Selçuklular'ın ticaret yollarına vermiş olduğu önem özellikle Anadolu'da daha ileri bir seviyeye ulaşmış ve milletlerarası ticaretin gelişmesine yardımcı olmuştur.

Sultan Melikşah zamanında ticarî vergiler ve gümrük vergilerinin yekünü 600.000 dinarı bulmuştu. Eyaletlerin merkeze ödedikleri vergi, İlhanlı devri müellifi Hamdullah el-Müstevfî'nin Risâle-i Melikşâhî adlı eserden yaptığı nakle göre 215 milyon dinara ulaşmıştı (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 27). Bu miktarın, XIV. yüzyıl başlarında yaklaşık aynı coğrafyaya hükmeden ve Gāzân Han tarafından uygulanan reformlardan sonra ancak 21 milyon dinara çıkarılabilen İlhanlı Devleti vergi gelirlerinin on katından daha fazla olması XI. yüzyılın son çeyreğinde Selçuklu ekonomik gücünün

hangi noktaya eriştiğini göstermektedir. Bu mukayesede İlhanlı dinarının gümüş, Selçuklu dinarının altın parayı ifade ettiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Eyaletler ve tâbi devletlerden gelen vergilerin yanı sıra Sultan Melikşah zamanında Bizans Devleti de Selçuklular'a haraç ödemekteydi (İbnü'l-Esîr, X, 154). Vergilerin bir kısmıyla ülke imar edilmiş, büyük vakıf ve hayır eserleri kurulmuştur. Yâkūt el-Hamevî, Sultan Sencer'in Merv'de inşa ettirdiği, içerisinde sultanın türbesinin yanı sıra pek çok imaretin yer aldığı büyük bir külliyeden bahsetmektedir (Muʿcemü'l-büldân, IV/1, s. 509). Selçuklular zamanında sağlanan ekonomik canlılık sayesinde toplumsal refah artmış, sağlık, eğitim ve kültür faaliyetlerinde büyük gelişme kaydedilmiştir. İlk Selçuklu hastahanesi Nizâmülmülk zamanında Nîşâbur'da açılmış, bunu başka hastahaneler takip etmiştir. Selçuklu sultanları, hatunlar ve önemli devlet adamları pek çok hastahane

inşa ettirmiştir. Bu dönemde dârüşşifâların yanı sıra ordu bünyesinde seyyar hastahaneler kurulmuştur (bk. BÎMÂRİSTAN).

Eğitim faaliyetleri şehirlerde hızla yayılan medreselerde yürütülmekteydi. Merv, Nîşâbur Bağdat, İsfahan, Rey gibi şehirlerde çok sayıda medrese ve büyük kütüphane mevcuttu. Yâkūt el-Hamevî, Merv'de on büyük kütüphanenin olduğunu, dünyada bir eşi görülmeyen bu kütüphanelerden 200 cilt kadar kitabın okunmak üzere eve götürülebildiğini kaydetmektedir (a.g.e., IV/1, s. 509-510). Ayrıca Selçuklu sultanlarının saraylarında özel kütüphanelerinin bulunduğu anlaşılmaktadır (bk. KÜTÜPHANE). Selçuklular zamanında resmî yazışmalarda Amîdülmülk el-Kündürî ve Nizâmülmülk'ün vezirliği döneminden itibaren Farsça kullanılmış, resmî yazışmaların yanı sıra birçok edebî eser de bu dilde yazılmıştır. XII. yüzyıl Farsça makāmât yazarı Hamîdî okuyucunun ilgisine göre eserini Farsça kaleme aldığını kaydetmekte, Ömer b. Sehlân es-Sâvî de Sultan Sencer'in isteğiyle yazdığı er-Risâletü's-Senceriyye adlı eserin girişinde devlet erkânı ve hassa kıtaları kumandanlarının anlayabilmesi için eserini Farsça telif ettiğini söylemektedir. Arapça ise önceki dönemlere göre etkinliğini kaybetmekle birlikte ilim, hukuk ve eğitim dili olarak yerini korumuştur.

Büyük Selçuklu sultanlarının teşvik ve desteğiyle İran edebiyatının seçkin simaları bu dönemde önemli eserler vermiştir. Günümüzde İran edebiyatının önde gelen eserleri arasında yer alan birçok kitap Selçuklu sultanlarının himayesiyle kaleme alınmıştır. Nizâmülmülk'ün Sultan Melikşah için yazdığı Siyâsetnâme İslâm dünyasında türünün en iyi örneklerinden biridir. Gazzâlî, Naṣîhatü'l-mülûk adlı eserini Sultan Muhammed Tapar adına kaleme almıştır. Sultan Sencer zamanında Ebü'l-Muzaffer Hibetullah b. Erdeşîr b. Keykubad tarafından kaleme alınan Tuḥfetü'l-mülk fi'l-bâh Selçuklu sultanlarının isteğiyle yazılmıştır. Bu eserlerin yanı sıra Selçuklular'ın menşeinden bahseden ve müellifi bilinmeyen Farsça manzum Meliknâme, Sultan Melikşah adına kaleme alınan, müellifi meçhul Risâle-i Melikşâhî, şair Ebû Tâhir-i Hâtûnî tarafından yazılan Târîḫ-i Âl-i Selçûḳ, Alî-yi Kazvînî tarafından Sultan Sencer adına kaleme alınan Mefâḫirü'l-Etrâk, şair Muizzî tarafından Sultan Sencer adına yazılan manzum Siyer-i Fütûḥ-i Sulṭân Sencer, yine Sultan Sencer adına kaleme alınan ve müellifi bilinmeyen Sencernâme gibi eserler ise zamanımıza ulaşmamıştır. Ayrıca yalnız Selçuklu tarihine dair eserler de

yazılmıştır (bk. SELÇUKNÂME).

Kaynaklar Sultan Melikşah, Sencer, Süleyman Şah, II. Tuğrul ve Melik Togan Şah gibi hânedan üyelerinin İran şiirinden hoşlandığını ve bu alanda edebî bir zevke sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Nizâmî-i Arûzî, s. 43; Enverî, II, 610; Avfî, I, 34; Devletşah, s. 58-59). Melikşah, Sencer, Süleyman Şah ve II. Tuğrul gibi sultanlara ait bazı Farsça rubâîler günümüze ulaşmıştır. Bir rivayete göre son Irak Selçuklu hükümdarı II. Tuğrul, Hârizmşahlar'a karşı yenilgiye uğramasının ardından savaş meydanında Şâhnâme okurken öldürülmüştür. Sultan Alparslan devrinde Burhânî, Sultan Melikşah ve Sencer zamanında Emîr Muizzî "melikü'ş-şuarâ" unvanıyla tanınmış, bu dönemde İran edebiyatının birçok önemli şairi Selçuklu sultanlarının meclislerinde bulunmuştur. Sultan Sencer'in, kızı Mâhmelek Hatun'un vefatından sonra mersiye yazması için Am'ak-ı Buhârî'yi Mâverâünnehir'den huzuruna davet ettiği bilinmektedir. Bu esnada şair yaşlandığını bildirerek yazdığı mersiyeyi oğlu Hâmidî ile Selçuklu başşehri Merv'e göndermiştir (Dîvân, s. 14-15). Selçuklu sultanlarının yanı sıra Selçuklu melikleri de şair ve edipleri himaye etmiştir. Nizâmî-i Arûzî, şiire ilgisiyle tanınan Selçuklu şehzadesi Melik Togan Şah b. Alparslan'ın şair Ezrakī-i Herevî'ye bir şiiri için 500 dinar verdiğini kaydetmektedir (Çehâr Maḳāle, s. 44). Devrin önde gelen şairleri Emîr Muizzî, Ömer Hayyâm, Edîb Sâbir, Am'ak-ı Buhârî, Enverî, Senâî, Abdülvâsi-i Cebelî, Eşref-i Gaznevî ve Ezrakī'nin Selçuklu sarayı ile ilişki içerisinde olduğu bilinmektedir. Bu şairlerin yanı sıra Selçuklular zamanında yetişen diğer önemli şair ve edipler arasında Lâmiî-i Gürgânî, Nâsır-ı Hüsrev, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân, Nizâmî-i Gencevî, Hâkānî-i Şirvânî, Ebû Tâhir-i Hâtûnî, Ebîverdî, Evhadüddîn-i Enverî, Esîrüddîn-i Ahsîkesî, Zahîr-i Fâryâbî, Cemâleddîn-i İsfahânî, Refîuddîn-i Lunbânî ve Şerefeddin Şefrevih-i İsfahânî'yi saymak mümkündür. Vezir ve devlet adamları da edip ve şairleri himaye ederek edebî faaliyetlerin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Daha Selçuklu Devleti'nin kuruluş döneminde İbn Hassûl, Kitâbü Tafżîli'l-Etrâk ʿalâ sâʾiri'l-ecnâd adlı risâlesini Tuğrul Bey'e okunmak üzere Vezir Amîdülmülk el-Kündürî'ye takdim etmiştir. Vîs ü Râmîn isimli manzum eserini 446 (1054-55) yılında Selçuklu Veziri Amîdülmülk el-Kündürî adına kaleme alan Fahreddîn-i Gürgânî, eserinin giriş kısmında Tuğrul Bey'e bir methiye yazmıştır. Vezir Nizâmülmülk'ün devrin âlim, şair ve ediplerini himaye ettiği bilinmektedir. Ali b. Hasan el-

Bâharzî, Dümyetü’l-ḳaṣr adlı eserinde devrin tanınmış şairlerinin Nizâmülmülk için kaleme aldığı pek çok methiyeye yer vermiştir. Sultan Sencer’in vasalı Hârizmşah Atsız, Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî’nin Tercümânü’l-belâġa’sına ilgi duymuş ve benzer eserlerin kaleme alınmasını teşvik etmiş, bütün bu gelişmeler, Selçuklular döneminde İran edebiyatında “sebk-i Selçûkī” denilen yeni bir edebî tarzın ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Eski Oğuzca Sözlük: Bahşayiş Lügati (haz. Fikret Turan), İstanbul 2001, s. 105, 169; Nerşahî, Târîḫ-i Buḫârâ (nşr. Ch. Schefer), Amsterdam 1976, tür.yer.; Hâkim en-Nîsâbûrî, Târîḫ-i Nîşâbûr (trc. Muhammed b. Hüseyin Halîfe-i Nîşâbûrî, nşr. M. Rızâ Şefîî Kedkenî), Tahran 1375 hş., s. 221-222, 259; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1375 hş., s. 728-729; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1375 hş., tür.yer.; Nizâmülmülk, Siyerü’l-mülûk: Siyâsetnâme (nşr. H. Darke), Tahran 1372 hş., s. 43, 139; Gazzâlî, Mekâtib-i Fârsî-yi Ġazzâlî (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 38-44; İbnü’l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. le Strange - R. A. Nicholson), London 1921, tür.yer.; Muhtârî, Dîvân (nşr. Rükneddin Hümâyûn Ferruh), Tahran 1336 hş., s. 15-18, 115-121, 274-279, 284, 290, 309; Muizzî, Dîvân (nşr. Nâsır Heyyirî), Tahran 1362 hş., s. 211-213, 623, 630, 648; Senâî, Mekâtib (nşr. Nezîr Ahmed), Tahran 1362 hş., s. 18-27, 61-69; Am‘ak-ı Buhârî, Dîvân (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran, ts., s. 14-15, 188-189; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Mirza M. Kazvînî), Leyden 1910, s. 43-44; Müntecebüddin Bedî‘, ʿAtebetü’l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 20, 23-24, 29, 41, 56, 80-85; Hamîdî Ömer b. Mahmûd el-Belhî, Maḳāmât-ı Ḥamîdî (nşr. Rızâ İnzâbî Nejâd), Tahran 1372 hş., s. 21-22; Beyhakī, Târîḫ (Behmenyâr), s. 20, 273; Enverî, Dîvân (nşr. M. Takī Müderrisi Razavî), Tahran 1337-40 hş., I, 195-198, 200-205; II, 570, 610, 628, 727-728; Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. A. H. Morton), Warminster 2004, s. 46; Hâkānî-i Şirvânî, Dîvân (nşr. Cihangîr Mansûr),

Tahran 1375 hş., s. 105-107, 162, 179-180, 242-244, 306-307, 646; Râvendî, Râḥatü’s-sudûr (nşr. Muhammed İkbâl), Tahran 1364 hş., s. 39, 157; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1867 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, III/1, s. 231; IV/1, s. 509-510, 858; Avfî, Lübâb, I, 34; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 154, 174; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), tür.yer.; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 27; Devletşah, Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366 hş., s. 26, 58-60; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 164; a.mlf., “Selçuklular”, İA, X, 353-416; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselǧūqen und Horazmšāhs (1038-1231), Wiesbaden 1964, s. 126-127, 164-165, 167; R. W. Bulliet, The Patricians of Nishapur, Cambridge 1972, s. 7-18, 249-255; R. Mottahedeh, “Administration in Būyid Qazvīn”, Islamic Civilisation: 950-1150 (ed. D. S. Richards), Oxford 1973, s. 33-45; A. K. S. Lambton, “Aspects of Saljūq-Ghuzz Settlement in Persia”, a.e., s. 105-125; a.mlf., “The Internal Structure of Saljuq Empire”, CHIr., V, 203-282; a.mlf., “Atabetü’l-Ketebeye Göre Sancar İmparatorluğunun Yönetimi” (trc. N. Kaymaz), TTK Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 365-394; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, tür.yer.; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979-92, I, tür.yer.; III, 348, 364-365; V, tür.yer.; a.mlf., “Selçuklu Devri Kaynaklarına Dâir Araştırmalar II: Risâle-i Senceriyye”, DDl., I/3 (1969), s. 15-55; M. Kretschmar, Pferd und Reiter im Orient: Untersuchungen zur Reiterkultur Vorderasiens in der Seldschukenzeit, Hildesheim-New York 1980, s. 124-125, 132; S. G. Agadžanov, Selğukiden und Turkmenien im 11.-12. Jahrhundert (trc. R. Schletzer), Hamburg 1990, s. 27-57; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, tür.yer.; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, tür.yer.; G. M. Kurpalidis, Gosuderstvo Velikikh Seldjoukidov, Moskva 1992, tür.yer.; Jean-Michel Mouton, Damas et sa Principauté sous les Saljoukides et les Bourides (468-549/1076-1154), La Caire 1994, s. 15-17, 121-376; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1996, tür.yer.; Osman G. Özgüdenli, Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları, İstanbul 2006, tür.yer.; J. M. Smith, “Turanian Nomadism and Iranian Politics”, Ir.S, XI (1978), s. 57-81.

Osman Gazi Özgüdenli

C) Dinî, İlmî, Fikrî ve Tasavvufî Hayat. Dinî ve İlmî Hayat.

Selçuklular, İslâm dünyasının siyasî liderliğini ele aldıktan sonra iç politikada Şiî Fâtımîler, dış politikada Bizanslılar'la mücadele etmeyi temel ilke kabul etmişlerdi. Şiî Fâtımîler'e karşı Sünnîliğin hâmisi olmuşlardı ve Sünnîlik ülkenin her yerinde gelişip yayılmıştı. Türkler'in büyük çoğunluğu gibi Selçuklu sultanları da Sünnîliğin Hanefî yorumunu tercih etmişler ve bu konuda son derece titiz davranmışlardır. Mezheplerine olan bağlılıkları 1055'te Bağdat'a geldiklerinde kādılkudât tayininde de kendini göstermiş, vefat eden Şâfiî âlimi İbn Mâkûlâ'nın yerine Hanefî âlimi Ebû Abdullah ed-Dâmegānî kādılkudâtlığa getirilmiştir. Otuz yıl boyunca bu görevi yürüten Dâmegānî ile Hanefîlik önemli bir gelişme göstermiş, ülkenin değişik yerlerine tayin edilen Hanefî kadıları mezheplerinin yayılması için çalışmışlardır. Melikşah'ın son dönemlerine kadar hilâfet merkezi Bağdat'ta Hanefî bir kādılkudâtın bulunması bu konuda Selçuklular'ın etkinliğini göstermektedir. Tuğrul Bey'in Nîşâbur'da inşa ettirdiği medreseden sonra Sultan Alparslan, Bağdat'ta Ebû Hanîfe'nin kabrinin yanında Hanefîler için bir medrese yaptırmıştır. Bu medresede ilk dersi Hanefîler'in önemli şahsiyetlerinden Ebû Tâhir İlyâs ed-Deylemî vermiş, Ebû Tâlib Hüseyin ez-Zeynebî de elli yıl boyunca müderrislik yapmıştır. Hanefî mezhebinin asıl yayılma sahası Belh, Rey, Buhara, Semerkant, İsbîcâb ve Nîşâbur gibi Horasan ve Mâverâünnehir'in önemli şehirleridir. Selçuklular döneminde Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebû Bekir Hâherzâde ve Şemsüleimme es-Serahsî gibi önemli âlimler bu bölgelerden yetişmiştir. Irak bölgesi de Hanefîliğin yayıldığı alan olmuştur. İkinci büyük Sünnî mezhep olan Şâfiîlik daha çok Hicaz ve Mısır'da yayılmakla birlikte sonraları Suriye ve Irak bölgelerinde de etkin bir konuma gelmiştir. Şâfiîler'in bu bölgelerde Hanefîler'le beraber fetva ve öğretim işlerini paylaşmaya başlamaları Selçuklular dönemine denk gelir. Fâtımîler'in açmış olduğu Ezher Medresesi'nden yetişen Şiî-Bâtınî dâîlerin çalışmalarına karşı Selçuklular, Nizâmiye medreselerini inşa ettirmişlerdir. Şiîlik propagandaları Hicaz ve Suriye gibi halkı Arap olan bölgelerde yaygın olduğu için Selçuklular, Arap topluluklarının daha çok benimsediği Şâfiî mezhebi esaslarına göre eğitim yapan medreselerin açılmasını sağlamışlardır. Böylece Şiî propagandalarının etkisiz hale getirilmesi

amaçlanmıştır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, İmam Gazzâlî, İlkiyâ el-Herrâsî ve Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî gibi şahsiyetler bu medreselerde müderrislik yapmıştır. Endülüs'ten Mâverâünnehir'e, Kafkaslar'dan Yemen'e kadar çeşitli bölgelerden gelen öğrenciler Bağdat, Nîşâbur, Merv, Herat ve İsfahan gibi şehirlerde nizâmiyelerde okuyarak memleketlerine dönmüş ve Sünnîlik üzerinde ortak bir kültürün gelişmesine hizmet etmiştir. Hanbelî mezhebi ise gerek arkasında siyasî desteğin olmaması gerekse Hanbelîler'in kendi mezhep anlayışları yüzünden fazla yayılma imkânı bulamamıştır. Daha çok Bağdat ve çevresinde görülen Hanbelî mezhebinin Selçuklular dönemindeki en büyük temsilcisi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Suriye ve Harran'daki diğer önemli temsilcisi sûfî müellif Hâce Abdullah-ı Herevî'dir. Mâlikî mezhebi de Selçuklular'ın hâkim olduğu Irak, Bağdat ve Suriye'de mensupları az olmakla beraber varlığını sürdürmüştür. Ebü'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî ve Ebû Ya'lâ Ahmed b. Muhammed el-Abdî dönemin önemli Mâlikî âlimleridir. Bu dört Sünnî mezhebin yanında Evzâî ve Zâhirî mezhepleri de varlıklarını kısmen devam ettirmiştir.

Selçuklular döneminde açılan medreselerde dinî ilimlerin yanı sıra edebiyat, riyâziye, astronomi ve felsefe okutulmuş, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi din âlimleri yanında diğer ilimlerde de söz sahibi âlimler yetişmiştir. Bu dönem edebiyat sahasında büyük şahsiyetlerin yetiştiği çağ olmuştur. Tuğrul Bey'in divanında görev alan Ali b. Hasan el-Bâharzî, Alparslan ve Melikşah'a hizmet eden Tuğrâî gibi edipler bunlar arasında sayılabilir. Hatîb et-Tebrîzî ve

Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī gibi edipler aynı zamanda müderrislik görevi yapmıştır. Abdülkāhir el-Cürcânî gibi edebiyatçılar yanında el-Muḥîṭ fî luġāti'l-Ḳur'ân'ın müellifi Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Beyhakī ve Zemahşerî gibi edip ve din âlimleri de yetişmiştir. Fars yazı dili ve edebiyatı Selçuklular devrinde altın çağını yaşamış; Muizzî, Enverî, Hâkānî ve Nizâmî gibi şairler Fars edebiyatının en güzel örneklerini vermiştir. Selçuklular dönemi fen bilimleri alanında da önemli başarıların elde edildiği bir devirdir. Ömer Hayyâm, Melikşah'ın emriyle kurduğu rasathânede astronomi çalışmalarını yürütmüş, Melikşah'ın lakabına nisbetle güneş yılını esas alan Celâlî takvimini hazırlamıştır. Bu alandaki çalışmalar Muhammed b. Ahmed el-Beyhakī tarafından Sultan Muhammed

Tapar döneminde İsfahan rasathânesinde sürdürülmüş, Bedî‘ el-Usturlâbî çalışmaları tamamlayıp zîcleri tesbit etmiştir. Sultan Sencer döneminde Abdurrahman el-Hâzinî, Selçuklu ülkesinin enlem ve boylamlarını gösteren “Zîc-i Sencerî”yi hazırlamış ve sahasında önemli bir çalışma olan Mîzânü’l-ḥikme adlı kitabı kaleme almıştır. Bu gelişmeler Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Merâga’daki rasathânesini kurmasına zemin hazırlamıştır. Selçuklular devrinde tıp sahasında da önemli gelişmeler olmuştur. Sultan Alparslan zamanında yeni hastahaneler açılmış, Sâbûr b. Sehl ve İbnü’t-Tilmîz gibi ünlü hekimler burada hizmet vermiştir. Sefer esnasında askerlerin tedavileri için 100 deve ile taşınan seyyar hastahanelerin kurulduğu belirtilmektedir. Bu dönemde Bağdat’a gelen Constantin Africanus müslüman hekimlerin eserlerini Salerno’ya götürerek Latince’ye çevirmiş, bu eserler Avrupa tıp fakültelerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eczacılık, kimya, botanik ve biyoloji gibi fen bilimleri yanında mimarlık ve güzel sanatlar konusunda da Selçuklular devrinde önemli başarılara tanık olunmaktadır.

Fikrî Hayat. Selçuklular döneminde özellikle Mu‘tezile düşüncesinden kaynaklanan fikrî hareketlerin toplumu etkilediği görülmektedir. Selçuklular amelde Hanefîliği, itikadda Mâtürîdîliği benimsemişti. Hanefîliğin aklı ve nakli ayrı ayrı birer bilgi kaynağı kabul etmesinden dolayı Mu‘tezile mezhebi mensuplarının bir kısmı amelde Hanefîliği kabul etmişti. Tuğrul Bey ve Alparslan’ın vezirliğini yapan Amîdülmülk el-Kündürî amelde Hanefî, itikadda Mu‘tezilî idi. Şâfiî ve Eş‘arî olan Ebû Sehl Muhammed b. Hibetullah’ın (İbnü’l-Muvaffak) Nîşâbur Şâfiîleri’nin reisliğine tayini Kündürî’yi rahatsız etmiş, onun vezirlik makamına getirilmesi ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla Tuğrul Bey’den ehl-i bid‘ata minberlerden lânet edilmesi için izin aldıktan sonra lânete Eş‘arîler’i de katmıştır. Böylece ülkede uzun yıllar sürecek bir fikrî çatışma ve kargaşa başlamıştır. Bu durum Eş‘arî âlimlerini rahatsız etmiş, Tuğrul Bey’le görüşüp bu haksız uygulamanın kaldırılmasını talep etmişlerdir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî yapılanların yanlışlığını göstermek için bir risâle kaleme almış, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Kündürî’ye bir mektup yazarak baskıların kaldırılmasını istemiştir. Bu girişimlerden bir sonuç alınamadığı gibi uygulama daha da genişletilmiş, Şâfiîler de ehl-i bid‘at sayılmış, kitap yazma, vaaz, hutbe ve ders verme gibi faaliyetleri yasaklanmıştır. Bazı Eş‘arîler yakalanarak hapsedilmiş, İmam Cüveynî ve Beyhakī gibi âlimler memleketlerini terketmek zorunda kalmıştır. Ancak bu

uygulama diğer Sünnî âlimlerince tepkiyle karşılanmış, Şâfiî Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Hanefî Ebû Abdullah ed-Dâmegānî uygulamanın câiz olmadığına ve sorumluların cezalandırılması gerektiğine dair fetva vermiştir. Eş‘arîler’e lânet edilmesi olayı Sultan Alparslan’ın tahta geçmesine kadar devam etmiş, Alparslan, Kündürî’nin yerine Şâfiî ve Eş‘arî olan Nizâmülmülk’ü getirmiştir. Nizâmiye medreselerinin açılması ve Şâfiî-Eş‘arî ulemâsına geniş imkânlar tanınmasıyla mesele tarihe karışmıştır. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Eş‘arîliğe te’vil metodunu getirmiş, öğrencisi Gazzâlî kelâmın kapılarını felsefe ve mantığa açmış, Ehl-i sünnet dışı fikirlerle mücadele etmiş, aklın çözemediği meselelerde vahye dayanmak gerektiğini söyleyerek mutasavvıf kişiliğini ortaya koymuştur. Eş‘arî kelâmının nihaî zaferi Gazzâlî ile temin edilmiş, daha sonra gelen Fahreddin er-Râzî gibi âlimler de aynı yolda yürümüştür. Özellikle Râzî kelâmı iyice aklîleştirerek Eş‘arî kelâmına yeni ufuklar açmış, felsefeyi kelâmla birleştirip felsefî kelâm dönemini başlatmıştır. Bu devirde Hanbelîler’le Eş‘arîler arasında da fikrî ihtilâflar yaşanmış, bu ihtilâflar Sultan Melikşah döneminde devam etmiştir. Mu‘tezilî Ebû Ali b. Velîd’in mezhebin görüşlerini yaymaya çalıştığı sırada benzer durumlar yaşanmış, tartışmalar halk kesimlerine yayılınca olaylar çıkmış, halifenin ve Nizâmülmülk’ün araya girmesiyle bu olaylar yatıştırılmıştır. Bütün bunlara rağmen Mu‘tezile’nin varlığını devam ettirebilmesi kısmen Selçuklular’ın hoşgörüsü sayesinde olmuştur. Nitekim Sultan Sencer’in dostlarından Şehristânî ve müfessir Zemahşerî, Mu‘tezilî olup itibar görmüşlerdir. Selçuklular sadece Mu‘tezile’ye değil diğer felsefî düşüncelere de hoşgörüyle yaklaşmışlardır. Türkler’in Bağdat’a intikali ve bir siyasî güç olarak ortaya çıkmasıyla birlikte uygulamadaki halifelik ve saltanat kurumlarının meşruiyet meselesi dönemin âlimlerini meşgul etmiş ve konu siyaset bağlamında ele alınarak iki kurumun hukukî durumları, yetki ve sorumlulukları belirlenmeye çalışılmıştır. Mâverdî, İslâm tarihinde kapsamlı bir devlet teorisi geliştirme konusunda ilk teşebbüs olan el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye’de İslâm amme hukukunun teorik meseleleri üzerinde durarak halifenin gerekliliğini delillerle savunmuş, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî Ġıyâs̱ü’l-ümem (el-Ġıyâs̱î) adlı eserinde Şiîler’in hilâfet konusundaki görüşlerini reddetmiş ve, “İmam Kureyş’tendir” şeklindeki klasik görüşü devam ettirmiştir. Nizâmülmülk’ün, Siyâsetnâme adlı eserinde saltanatın meşruiyetini savunurken hilâfet kurumundan hiç bahsetmemesi dikkat çekicidir. Gazzâlî hilâfeti kabul eden, fakat saltanatı da benimseyen yeni bir görüş ortaya koymuş, ulemâyı halife ve sultan

arasında üçüncü bir güç kaynağı kabul etmiş, devlet yönetiminde bilginlerin yol gösterici niteliğine vurgu yapmıştır.

Tasavvufî Hayat. Selçuklular, İslâm dünyasının siyasî liderliğini ele aldıktan sonra Kitap ve Sünnet'e dayalı tasavvuf anlayışını koruma ve gelişmesine yardım etme hususunda gayret göstermişlerdir. Tuğrul Bey'den itibaren Selçuklu sultanları mutasavvıflara karşı büyük saygı göstermiştir. Tuğrul Bey dönemin şeyhlerinden Baba Tâhir-i Uryân'ın nasihatlerini dinler, Melikşah âlimlere ve şeyhlere bol ikramlarda bulunur, onların gönüllerini hoş tutmayı severdi. Nizâmülmülk de ulemâya ve sûfîlere büyük itibar gösterirdi. Horasan sûfîliğinin görüşlerini temsil eden Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, hocası Nasrâbâdî'nin, "Tasavvufun aslı Kitap ve Sünnet'e dört elle sarılmaktır" şeklindeki görüşünü devam ettirerek Selçuklular döneminin önemli âlim ve sûfîsi Abdülkerîm el-Kuşeyrî'yi etkilemiştir. Kuşeyrî önce Ebû Ali ed-Dekkāk'tan, daha sonra Horasan'ın ünlü şeyhi Sülemî'den tasavvuf terbiyesi alarak yetişmiştir. Kuşeyrî'nin öğrencisi ve daha sonra Nakşibendiyye adıyla anılan Hâcegân silsilesinin önemli bir halkası olan Ebû Ali el-Fârmedî, Kuşeyrî ile Gazzâlî'yi birbirine bağlayan köprü vazifesi görmüştür. Nîşâbur'da iken Ebû Ali el-Fârmedî'nin

sohbetlerine katılan Gazzâlî hayatının son zamanlarında tam mânasıyla tasavvufa yönelmiştir. Tasavvuf onunla birlikte yeni bir döneme girmiş ve İslâm kültüründe âdeta resmî bir hüviyet kazanmıştır. Nizâmiye medreselerinin müderrisleri ve öğrencileri arasında sayıları çok az olmakla birlikte tasavvufa yönelenler de olmuştur. Bu müderrislerden biri olan Ahmed el-Gazzâlî tasavvufî yönü kardeşinden çok daha ileride önemli bir şahsiyettir. Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin talebesi olan Yûsuf el-Hemedânî, Ebû Ali el-Fârmedî'ye intisap edip onun müridi olmuş, Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de halkı irşad etmiştir. Yûsuf el-Hemedânî, Abdullah-ı Berkî, Hasan-ı Endâkī, Ahmed Yesevî ve Abdülhâlịk-ī Gucdüvânî gibi dört büyük halife yetiştirmiştir. Yeseviyye tarikatını kurarak Türkler arasında İslâm'ı yayan Ahmed Yesevî, Haydarîlik ve Bektaşîlik üzerinde etkili olmuştur. Abdülhâlịk-ī Gucdüvânî yine bir Türk tarikatı olan Hâcegân tarikatının kurucusudur. Bu tarikat XIV. yüzyıldan sonra Bahâeddin Nakşibend'e nisbet edilerek Nakşibendiyye adını almış, Türkler arasında en yaygın tarikat haline gelmiştir. Kādiriyye tarikatının pîri Abdülkādir-i Geylânî, Selçuklular devrinde Bağdat'ta

yaşamıştır. Kurduğu tarikat sonraki dönemlerde Kuzey Afrika'dan Çin'e ve Anadolu'ya kadar İslâm dünyasının hemen her tarafına yayılmıştır. Selçuklular devrinde ülkenin çeşitli yerlerinde zâviye ve hankahlar inşa edilerek sûfîlerin hizmetine verilmiştir. Aynı amaç için kullanılan ribâtlar, sûfîlerin barınma ve eğitim merkezleri olmanın yanında seyahat eden âlimler ve talebeler için konaklama mekânları görevini de sürdürmüştür. Selçuklular döneminde inşa edilenlerle birlikte sûfîlere ait ribâtların sayıları artmıştır. Sadece Sultan Melikşah devri ve sonrasında yapılan ribâtların sayısı otuz beş civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, el-Ahkâmü's-sultâniyye: İslâmda Hilâfet ve Devlet Hukuku (trc. Ali Şafak), İstanbul 1976, s. 5 vd.; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Mustafa Hilmî - Fuâd Abdülmün'im), İskenderiye 1989, s. 59 vd.; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 75; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 200; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 17-18; Fahreddin er-Râzî, İʿtiḳādâtü fıraḳı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn (nşr. Muhammed Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/ 1986, s. 33 vd.; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I-V, tür.yer.; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 47 vd.; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/ 1992, II, 562 vd.; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, tür.yer.; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I-IV, tür.yer.; İbn Receb el-Hanbelî, ez̠-Z̠eyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952-53 → Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, tür.yer.; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/1992, tür.yer.; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 237-246; C. Zeydân, Târîḫ, II, 222; Kāsım Ganî, Târîḫu't-taṣavvuf fi'l-İslâm, Kahire 1970, s. 671; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 378 vd.; Abdurrahman Bedevî, Mez̠âhibü'l-İslâmiyyîn, Beyrut 1983, I, 222, 666 vd.; Abdülmecîd Ebü'l-Fütûh Bedevî, et-Târîḫu's-siyâsî ve'l-fikrî, Cidde 1403/1983, s. 9 vd.; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-fikri'l-ʿArabî, Beyrut 1983, s. 337; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 105, 106; Ahmed

Kemâleddin Hilmî, es-Selâciḳa fi’t-târîḫ ve’l-ḥaḍâre, Küveyt 1406/ 1986, s. 378-405; Müreyzin Saîd Müreyzin el-Useyrî, el-Ḥayâtü’l-ʿilmiyye fi’l-ʿIrâḳ fi’l-ʿaṣri’s-Selcûkī, Mekke 1407/1987, s. 282 vd.; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî, Kahire 1990, V, 41, 312; A. Miquel, İslâm ve Medeniyeti (trc. Ahmet Fidan - Hasan Menteş), İstanbul 1991, I, 247; H. Gibb, İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar (trc. Kadir Durak v.dğr.), İstanbul 1991, s. 176 vd.; Muhammed ez-Zühaylî, el-İmâmü’l-Cüveynî, Dımaşk 1412/1992, s. 36 vd.; Hasan Ahmed Mahmûd - Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, el-ʿÂlemü’l-İslâmî fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 542 vd.; E. I. J. Rosenthal, Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi (trc. Ali Çaksu), İstanbul 1996, s. 42; Ahmet Ocak, Selçukluların Dinî Siyaseti: 1040-1092, İstanbul 2002, s. 51-155; a.mlf., “Selçuklular Döneminde Bağdat ve Çevresinde Tasavvuf Hareketleri”, Irak Dosyası (haz. Ali Ahmetbeyoğlu v.dğr.), İstanbul 2003, I, 87-108; a.mlf., “Osmanlı Medreselerinde Eş‘arî Geleneğinin Oluşmasında Selçuklu Medreselerinin Tesirleri”, TTK Bildiriler, XIII (2002), III/2, s. 763 vd.; Ramazan Şeşen, “Selçuklular Devrindeki İlme Genel Bir Bakış”, III. Uluslar Arası Mevlâna Kongresi: Bildiriler (haz. Nuri Şimşekler), Konya 2004, s. 233-244; M. Şerefeddin, “Selçuklular Devrinde Mezâhib”, TM, I (1925), s. 101; Ahmet Yaşar Ocak, “Zâviyeler”, VD, sy. 12 (1978), s. 248; Bedî‘ullâh Debîrî Nejâd, “Selçuklular Devrinde Kültürel Durum” (trc. Mürsel Öztürk), Erdem (Atatürk Kültür Merkezi Dergisi), III/8, Ankara 1987, s. 483-490.

Ahmet Ocak

II. KİRMAN SELÇUKLULARI (1048-1187)

A) Tarih. İran’da Kirman bölgesi Selçuklular’dan önce Büveyhîler’in elindeydi. Çağrı Bey’in oğullarından Kavurd Bey, 5-6000 Türk atlısıyla Kirman’ın kuzey kesimine girerek yörenin merkezi Berdesîr’i kuşatınca bölgeyi Büveyhîler adına idare eden Behrâm b. Leşkersitân şehri Kavurd Bey’e teslim etti; böylece Kirman Selçuklu Devleti’nin temelleri atılmış oldu (440/1048). Kirman’ın Germsîr denilen güney kesimi Kufs adlı soyguncu bir kavmin elindeydi. Kavurd Bey, Kufslar’ı Kirman’ın doğusundaki dağlarda bastırıp çoğunu yok ederek Güney Kirman’ı da ele

geçirdi. Onun bu başarısı üzerine Hürmüz adasının emîri Bedir Îsâ Selçuklular'a tâbi oldu. Ardından Kavurd Bey, Arabistan'ın güney doğu kısmındaki Uman topraklarını fethetti. İbrâhim Yinal'ın ayaklanmasını bastırmaya çalışan Tuğrul Bey'in isteğiyle Kavurd Bey de kardeşleri Alparslan ve Alp Sungur Yâkūtî gibi amcasının yardımına gitti; Tuğrul Bey yeğenlerinin yardımıyla Yinal'ın isyanını bastırabildi (451/1059). Şîraz ve civarı da Türk askerleri ve Deylemliler tarafından Kavurd Bey'e teslim edildi (454/1062). Şebânkâre emîri Fazlûye'yi bozguna uğrattıktan sonra Şîraz'a dönen Kavurd Bey hutbeyi amcası Tuğrul Bey adına okutup ona hediyeler gönderdi. Ertesi yıl 20.000 Deylemli'nin başında Şîraz'a yürüyen Fazlûye'nin karşısına 4000 Türk askeriyle çıkan Kavurd Bey, Fazlûye'yi tekrar yenerek birçok esir aldı. Alparslan Rey'de Tuğrul Bey'in yerine geçince (455/1063) Kavurd Bey Kirman'da Alparslan adına hutbe okuttu ve amcasından kalan hazineden ve mallardan pay istedi. Kavurd Bey tahriklere kapılarak saltanat davasına kalkışınca Alparslan 459 (1067) yılında Kirman'a yürüdü. Öncü kuvvetinin Alparslan'ın öncü birliğine yenildiğini görüp korkuya kapılan Kavurd Bey, Cîruft şehrine kaçtı ve bağışlanmasını istedi. Alparslan onu affederek ülkesini geri verdi. Kavurd Bey iki yıl sonra tekrar isyan ettiyse de yine başarılı olamadı. Sultan Alparslan ölüm döşeğinde iken Fars'ın Kavurd'a bırakılmasını, hazineden ona hisse ayrılmasını ve başkadını Seferiye Hatun'un onunla evlendirilmesini vasiyet etti. Kavurd Bey, Alparslan'ın ölümünü (465/1072) Uman'da duyunca Kirman'a döndü ve 2000 atlı, 4000 yaya ile Hemedan'a doğru yola çıktı. Melikşah ordusunun kendi tarafına geçeceğinden emindi, zira askerlerden birçok davet mektubu almıştı. Onun Rey ile Hemedan arasında yaşayan kalabalık Türkmen boylarına ulaşmak istediğini anlayan Melikşah ile Vezir Nizâmülmülk, Türkmenler'e ondan önce ulaşıp Rey Kalesi'nden aldıkları 500.000 altınla 5000 elbise ve silâhı onlara dağıtıp kendi taraflarına çektiler. Buna rağmen Kavurd Bey savaşa girişmekten çekinmeyip yiğitçe savaştı, uğradığı bozgunun ardından Hemedan dağlarında yakalanarak öldürüldü (Şâban 465 / Nisan 1073). Melikşah'ın amcasını serbest bırakmak istediği, ancak Nizâmülmülk'ün bunu önlediği rivayet edilir. Kavurd Bey cesur ve mahir bir kumandan, ülkenin imarına önem veren bir hükümdardı. Bastırdığı paralar tam ayarlı olduğu için çok sonraları bile diğer paralara tercih edilmiştir. Çeşitli mimari eserleri inşa ettirmiş, yollar boyunca kuyular, havuzlar, kuleler ve kervansaraylar yaptırmıştır.

Kavurd Bey’den sonra yerine oğullarından Kirmanşah geçti. Kirmanşah bir yıl sonra ölünce önce küçük oğlu Hüseyin, ardından Sultan Şah (İshak) Kirman meliki oldu (467/1074). Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah’ın 472 yılı başında (Temmuz 1079) Kirman üzerine yürüdüğünü haber alan Sultan Şah, Berdesîr’den çıkarak Melikşah’ı karşılayıp itaatini bildirdi ve değerli armağanlar sundu. Bundan çok memnun kalan Melikşah onu kızıyla evlendirip Kirman’dan ayrıldı. Kirman Selçukluları tarihçisi Efdalüddin Ebû Hâmid-i Kirmânî, Melikşah’ın Kavurd Bey’in soyunu yok etmek amacıyla sefere çıktığını, Berdesîr’i yıkmak için and içtiğini, ancak Sultan Şah’ın gösterdiği itaat üzerine düşüncesinden vazgeçtiğini söyler. Sultan Şah’tan sonra yerine kardeşi I. Turan Şah geçti (Ramazan 477 / Ocak 1085). Turan Şah Fars’a iki sefer düzenledi; ilkinde mağlûp oldu, ikincisinde galip geldi. Uman’ı Hâricîler’in istilâsından kurtardı. I. Turan Şah Zilkade 490 (Ekim 1097) tarihinde vefat etti. Turan Şah imar faaliyetleriyle ilgilenen bir hükümdardı. Berdesîr çarşısı onun zamanında tesis edilmiştir. Yaptıracağı cami, saray ve türbenin yerlerini belirlemiş, daha sonra Mescidi Câmi-i Melik adıyla anılan caminin yanına bir medrese, hankah, bîmâristan ve hamam yaptırmıştır.

Turan Şah’tan sonra oğlu Îrânşâh, Kirman tahtına oturdu (490/1097). Bir mülhidin tesirinde kalarak dinin cevaz vermediği sözler söyleyip bazı davranışlarda bulunan Îrânşâh kendisini uyaran kadı ve âlimleri öldürttü. Kirman halkı Türk emîrlerinden Bâzdâr’ın etrafında toplanarak Îrânşâh’ın katline dair şeyhülislâmdan fetva aldı. Îrânşâh sapık düşüncelerinden vazgeçtiğini söylemesine rağmen sözlerinin dikkate alınmadığını görerek şehirden kaçtıysa da bir süre sonra yakalanıp öldürüldü (494/1101). Yerine Kirmanşah’ın oğlu I. Arslanşah geçti (22 Muharrem 495 / 16 Kasım 1101). Arslanşah, kırk iki yıl süren hükümdarlık döneminde Kirman’ı dirayetle yönetti. Fars’ı zaptetti ve buranın valisi Çavlı Sakavu’yu perişan duruma getirdi. Vergilerin mâkul bir seviyede tutulması ve halkın konuk severliğinden dolayı bu dönemde Kirman milletlerarası ticaret yollarının geçtiği bir ülke oldu. Anadolu’dan, Horasan’dan, Irak’tan gelip Hindistan’a, Çin’e, Zengibar’a giden ticaret kervanları Kirman sahillerine iniyordu. Âlimlerle birlikte olmaktan hoşlanan Arslanşah dış işlerinde de başarılı bir hükümdardı. Uman onun tayin ettiği bir vali (şahne) tarafından idare ediliyordu. Büyük Selçuklu Hükümdarı Muhammed Tapar’ın kızlarından biriyle evlenen Arslanşah’ın Sultan Sencer’le münasebetleri iyi idi,

Gazneliler’le dostça geçiniyordu. Bu dönemde Yezd şehri de Kirman Selçuklu Devleti’nin hâkimiyeti altına girdi.

Safer 537’de (Eylül 1142) Arslanşah’ın oğlu Muhammed babasını hapsederek Kirman Selçuklu tahtına geçti. Melik Muhammed Şah da âlimlerle ilgileniyordu ve ilm-i nücûma çok meraklıydı. Cami, medrese, bîmâristan başta olmak üzere birçok eser inşa ettiren, 5000 ciltlik bir kütüphane kuran Melik Muhammed Şah’tan sonra oğlu Tuğrul Şah hükümdar oldu (6 Cemâziyelevvel 551 / 27 Haziran 1156). Efdalüddîn-i Kirmânî, Tuğrul Şah’ın da şefkatli ve âdil bir hükümdar olduğunu söyler. 565’te (1170) vefat eden Tuğrul Şah’ın Arslanşah, Türkân Şah, Turan Şah ve Behram Şah adlı dört oğlu yedi yıl süren saltanat mücadelesine girişti. En küçükleri olan Behram Şah saray hocalarından Müeyyedüddin Reyhân’ın yardımıyla tahta geçti (565/1170). Ağabeyleri onun hükümdarlığını tanımayıp mücadeleye giriştiler. Bu arada Behram Şah, Türkân Şah’ı öldürttü. Bu mücadeleler Kirman’ı harap duruma getirdi.

Bu olaydan sonra Kirman Selçukluları’nın fetret devri başladı. Bu dönem Behram Şah, Arslanşah ve Turan Şah arasında mücadelelerle geçti. Behram Şah üçüncü defa tahtı ele geçirdikten sonra 571’de (1175) öldü; yerine yedi yaşındaki oğlu II. Muhammed Şah getirildi. Ancak bu sırada Yezd’de bulunan II. Arslanşah, Berdesîr’e gelerek üçüncü defa tahta çıktı. Ardından II. Turan Şah, Salgurlular’ın desteğiyle II. Arslanşah üzerine yürüdü. II. Arslanşah savaş meydanında hayatını kaybedince (572/1177) Atabeg Kutbüddin, Arslanşah’ın çok küçük yaştaki oğlu Yavlak’ı tahta çıkardı. II. Turan Şah kısa bir süre sonra Yavlak’ın gözüne mil çektirerek Kirman Selçuklu tahtına oturdu. II. Turan Şah, çok geçmeden Sultan Sencer’i yenip esir alan Oğuzlar’dan kalabalık bir grubun Kirman topraklarına girdiğini gördü. Nüfuslarının 10.000 hâne olduğunu ve sultanın hizmetine girmek istediklerini söyleyen Oğuzlar’a dirlik verilmesi kararlaştırıldı. Ancak iki taraf da birbirine güven vermemişti. Oğuzlar dirlik bahanesiyle dağıtılacakları kanaatine varmıştı. Bu sebeple Berdesîr’in güneybatısına gidince onların bu davranışı sultana itaat etmeyecekleri şeklinde yorumlandı. II. Turan Şah, Oğuzlar’ı ülkeden çıkarmak için Fars hâkimi Salgurlu Tekele’den yardım istedi. Oğuzlar, Kirman-Fars kuvvetlerini ağır bir yenilgiye uğrattıktan sonra (575/1179) güneye inip Cîruft şehrini yağmaladılar. Ertesi yıl Kirman’da büyük bir kıtlık baş gösterdi. Oğuzlar

başşehre yöneldiler, maksatları ise barış yapmaktı. II. Turan Şah'tan kendi hükümdarları olmasını ve aralarında yaşamasını istiyorlardı. İstekleri kabul edildi ve beylerine hil'at giydirildi. Ancak II. Turan Şah'ın kendilerine yabancı bir topluluk gibi bakmasına öfkelenen Oğuzlar, Nesâ ve Nermâsîr bölgesine gidip yağmalarda bulundular. Daha sonra da bölgeyi imar etmeye, toprakları ekip biçmeye ve ticareti canlandırmaya çalıştılar. II. Turan Şah 579 (1183) yılında kendi adamlarından biri tarafından öldürülünce yerine Behram Şah'ın oğlu II. Muhammed Şah ikinci defa tahta çıkarıldı. Bu dönemde Horasan'daki tanınmış Oğuz beylerinden Melik Dînâr, Oğuzlar'ın daveti üzerine Kirman'a geldi (21 Ramazan 581 / 16 Aralık 1185). Oğuzlar'ın başına geçip bazı şehirleri hâkimiyeti altına aldı. Yardım almak için Irak'a giden Muhammed Şah bir daha geri dönmedi. Melik Dînâr başşehir Nermâsîr'i istilâ edip Kirman Selçukluları Devleti'ne son verdi (583/1187). II. Muhammed Şah, Kirman Selçukluları'nı canlandırmak için büyük gayret göstermiş, fakat Irak Selçukluları, Salgurlular ve Hârizmşahlar'dan istediği yardımı alamadığı için amacına ulaşamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hâmid Efdalüddin Ahmed el-Kirmânî, Târîḫ-i Efḍâl yâ Bedâʾiʿu'l-ezmân fî veḳāyiʿi Kirmân (nşr. Mehdî Beyânî), Tahran 1326 hş.; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 247, 279; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, s. 55, 56-58; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 645; X, 6, 41, 76-79, 115, 128, 224, 281, 519-521; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 16, 31, 47, 48, 49; a.e. (Burslan), s. 13, 30, 46, 48, 49, 50; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 20, 43, 44, 45; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 429, 432, 434; Gaffârî, Cihânʾârâ (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1343 hş., s. 117-119; Muhammed b. İbrâhim, Târîḫ-i Selcûḳıyân-ı Kirmân (nşr. M. Th. Houstma), Leiden 1886; Ahmed Ali Hân-i Vezîrî, Târîḫ-i Kirmân (nşr. M. İbrâhim Bâstânî-yi Pârîzî), Tahran 1340 hş./1961; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, tür.yer.; CHIr., V, tür.yer.; Faruk Sümer, Oğuzlar

(Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları, İstanbul 1980, s. 123-124; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Ankara 1989; Abdülkerim Özaydın, "Kavurd Bey", DİA, XXV, 72-73.

Faruk Sümer

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat.

Kirman Selçukluları'nın hüküm sürdüğü Kirman'da sosyal yapı Türkler'den oluşan askerî sınıf (ehl-i seyf), sivil devlet erkânı (ehl-i kalem, hâcegân) ve genellikle Tazik (Tacik) adıyla anılan yerli halktan meydana geliyordu. Kirman Selçukluları, bölgede kendilerinden önce bozulan iktisadî ve ticarî hayatı canlandırmak amacıyla gerekli tedbirleri almış, Melik Kavurd Bey ülkeye hâkim olur olmaz fiyatları sabit tutmak ve üretimi arttırmak için çalışmalar başlatmış, bastırdığı paranın ayarını korumaya dikkat göstermiş, ölümünden sonra da parası değerini kaybetmemiştir. Selçuklu melikleri, Horasan ve Orta Asya'dan Basra körfezi sahillerine kadar ulaşan ticaret yollarında kervansaraylar inşa ettirmiştir. Kavurd Bey'in Kirman'dan geçerek Sîstan, Hindistan ve Fars bölgesinden giden transit ticareti teşvik ettiği görülmektedir.

Selçuklular'ın idaresi döneminde başşehir Berdesîr başta olmak üzere Kirman bölgesi refah içindeydi. Kirman'ın önemli yerleşim yerlerinden biri olan Cîruft verimli topraklara sahipti. Rûdbâr vadisindeki geniş otlaklarda hayvan sürüleri yetiştirilirdi. Cîruft aynı zamanda Horasan ve Sîstan için önemli bir ticaret merkeziydi. Derfârid kasabasında üretilen çeşitli meyveler, hurma ve şeker kamışı Cîruft'tan ihraç ediliyordu. Derfârid'in kuzeybatısındaki dağlarda gümüş ve diğer maden yatakları vardı. Kirman'ın önemli bir ticaret merkezi de Hindistan, Habeşistan, Mısır, Uman, Bahreyn'den gelen ticaret gemilerinin uğrak yeri olan Basra körfezindeki Tiz Limanı idi. Tiz'den misk, amber, çivit, kırmızı boya ağacı, baharat, köleler, değerli kumaş ve eşyalar ihraç ediliyordu. Hürmüz Limanı, Irak'tan gelen kafilelerin ve tüccarların uğradıkları bir ticaret merkeziydi. Ziraî ürünler, hurma, kimyon ve çivit buradan ihraç edilmekteydi. Büyük bir ticaret merkezi olan Bem'de dokunan pamuklu kumaşlar, keçi kılından meşhur şallar ve sarık için ince kumaşlar civar ülkelere gönderiliyordu. Kaynaklarda Bem'de üretilen kumaşların hükümdarlar tarafından çok

beğenildiği ve hazinelerde saklandığı kaydedilmektedir. Nermâsîr, Uman ile ticaret yapan Horasanlı tüccarların yaşadığı verimli topraklara sahip, meyve ve ipeğiyle meşhur bir şehir ve Sîstan'dan Mekke'ye giden hac yolu üzerinde bulunduğundan Hindistan ticaretinin önemli bir pazar yeriydi. Zerend ve Sîrcân da iktisadî ve ticarî açıdan önemli şehirlerdi. Selçuklular devrinde Kirman'daki şehirler surlar dışına taşmış, şehirlerin dış mahallelerinde büyük ticaret ve yerleşim merkezleri oluşmuştur. Melik Muhammed Şah Berdesîr, Cîruft ve Bem şehirlerinin dış mahallerinde yeni binalar yaptırarak bu şehirleri geliştirmiştir. Özellikle Cîruft'un dışındaki Kumadin birçok ülkeden gelen değerli malların depolandığı büyük bir alışveriş merkezi haline gelmiştir. Ancak Oğuzlar'ın Kirman'a gelişi ve 1180 yılında yaşanan büyük kıtlık Kirman'ı ekonomik bakımdan zayıflatmış ve fakirleştirmiştir.

Kirman Selçukluları dönemindeki dinî hayat hakkında bilgi veren Efdalüddîn-i Kirmânî, Kirman halkının Sünnî-Hanefî olduğunu, ayrıca bölgede Şâfiîler'in de bulunduğunu söyler. Melik Sultan Şah ve I. Turan Şah devirlerinde Bâtınî propagandası başlamış, Melik Îrânşâh'ın Bâtınîliği benimsemesiyle Bâtınîler Kirman'da kuvvetli bir destek bulmuştur. Sünnî ulemânın fetvası ve halkın ayaklanmasıyla Melik Îrânşâh öldürülmüş (1101), böylece Bâtınîliğin Kirman'da yayılması önlenmiştir.

Selçuklu melikleri edip ve şairleri himaye etmiştir. Tarihçi ve şair Efdalüddîn-i Kirmânî sarayda nedimlik yanında devletin çeşitli kademelerinde görev yapmıştır. Ezrakī-i Herevî kasidelerinde şehzade Togan Şah b. Alparslan ve Mîrân Şah b. Kavurd'u methetmiştir. Vezir Mükerrem b. Alâ'yı öven birçok şair vardır. Bunlar arasında Abdülmelik Burhânî ve oğlu Muizzî, İbrâhim b. Osman el-Gazzî, Şiblüddevle Ebü'l-Heycâ, Mücîrî, Kıvâmî, Abbâsî, Şihâbî sayılabilir. Şairlerden Mübarekşah, Atabeg Aybeg Dirâz'ı, İbnü'l-Hebbâriyye, Melik Îrânşâh ile Vezir Mükerrem b. Alâ'yı öven kasideler yazmıştır. Melik I. Arslan Şah ile Vezir Mücîrüddevle Ebü'l-Muzaffer Hüseyin için kasideler yazan diğer bir şair Muhtârî'dir. Melik I. Arslan Şah'ı öven şairlerden biri de Abdülvâsi-i Cebelî'dir.

Kirman Selçuklu melikleri ilim ve kültür seviyesinin yükselmesi için çaba göstermiştir. Melik I. Arslan Şah'ın ilme ve âlimlere gösterdiği ilgi

sebebiyle esnaf ve zanaatkârların çocuklarını fakih olmaları için medreselere gönderdikleri bilinmektedir. I. Arslan Şah'ın oğlu Melik Muhammed Şah ilm-i nücûma meraklıydı. Halk onu devrin Batlamyus'u saymaktaydı. Onun döneminde halkın öğrenmeye ve ilme merakının arttığı, hükümdarın öğrenimi teşvik edici ödüller koyduğu, ayrıca bir kütüphane yaptırarak 5000 kitap vakfettiği belirtilmektedir. Melik Kavurd Bey, Kirman'ı ele geçirdikten sonra bölgede sûfîler için daha müsait bir ortam oluşmuş, I. Turan Şah, Berdesîr'de hankah ve ribât yaptırarak vakıflar tahsis etmiştir. Vezir Nâsıhuddin Ebü'l-Berekât'ın bir ara siyasetten uzaklaşıp tasavvuf hırkası giyerek inzivaya çekildiği kaydedilmektedir. Ünlü sûfî Evhadüddîn-i Kirmânî, Selçuklular devrinde Kirman'da doğmuş ve burada tahsil görmüştür.

Kirman Selçukluları ilk hükümdarları Kavurd Bey'den itibaren imar faaliyetleriyle yakından ilgilenmişler, derbendler, miller (yol boyunca mesafeleri gösteren işaretler), minare adı verilen yol işaretleri, kervansaray, han ve havuzlar inşa ettirmişlerdir. Kavurd Bey çeşitli yerlerde su kuyuları açtırmış, Tiz Limanı'nı tamir ettirmiştir. Melik I. Turan Şah, Berdesîr'de kendisi için bir saray ve köşk, ayrıca bir cuma mescidi, medrese, hankah, bîmâristan ve hamamdan oluşan bir külliye yaptırarak bunlara vakıflar tahsis etmiştir. I. Melik Arslan Şah, Kirman'ın çeşitli şehirlerinde medrese ve

ribât gibi birçok eser yaptırmıştır. Hanımı Zeytûn Hatun, Berdesîr'de bir medrese (Medrese-i Derb-i Mâhân) ve ribât (Ribât-ı Yezdiyân) inşa ettirmiş, bunlara vakıflar ayırmıştır. I. Muhammed Şah Berdesîr, Bem ve Cîruft'ta medrese, bîmâristan ve mescidler yaptırmıştır. Tuğrul Şah başta Belûcistan olmak üzere birçok yerde hayır eserleri kurmuştur. Ayrıca Atabeg Bozkuş ile Müeyyedüddin Reyhân'ın da hankah, ribât, minare, saray, bîmâristan ve medreseler yaptırdığı ve bunlar için vakıflar tahsis ettiği bilinmektedir. Kirman'da minare tarzında bir ekol oluştuğu, tuğla ve çini işçiliğinin üstün kalitesiyle dikkat çektiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1333 hş., s. 32-33, 66, 76-77, 127-128, 198, 217; Ebû Hâmid Efdalüddin Ahmed el-Kirmânî, ʿİḳdü'l-ʿulâ li-mevḳıfi'l-aʿlâ (nşr. Ali Muhammed Nâînî), Tahran 1311 hş., s. 8-9, 14, 27, 52, 69-75, 77, 88, 94; a.mlf., Târîḫ-i Efḍâl yâ Bedâʾiʿu'l-ezmân fî veḳāyiʿi Kirmân (nşr. Mehdî Beyânî), Tahran 1326 hş., s. 4-5, 10-11, 14-18, 22, 27-29, 41, 44, 51-52, 61, 69, 71, 74, 86, 95, 102; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Simṭu'l-ʿulâ li'l-ḥażreti'l-ʿulyâ (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1328, s. 18; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 472; Muhammed b. İbrâhim, Târîḫ-i Kirmân, Selcûḳıyân ve Ġuz der Kirmân (nşr. Bâstânî-yi Pârîzî), Tahran 1343 hş., s. 4, 11, 13, 17-21, 24-25, 27, 34, 38-39, 42, 52, 62, 66, 77-78, 89, 100, 103, 108, 113-114, 118, 124, 131, 146-147; G. le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, Cambridge 1930, s. 313-316; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş., s. 76-77, 87-91, 200; M. İbrâhim Bâstânî-yi Pârîzî, Vâdî-yi Heftvâd: Baḥs̱î der Târîḫ-i İctimâʿî ve Âs̱âr-ı Târîḫî-yi Kirmân, Tahran 2535 şş., I, 44, 217-218, 221, 228, 305-306, 313; Erdoğan Merçil, Kirmân Selçukluları, Ankara 1989, s. 145-147, 184-185, 192-200, 210-218; J. Aubin, "La ruine de Sîrâf et les routes du golfe persique aux XIé et XIIé siècles", Cahiers de civilisation médiévale, II/3, Poitiers 1959, s. 300-301; J. H. Kramers, "Kirman", İA, VI, 817-818; C. E. Bosworth, "Saldjūḳids", EI² (İng.), VIII, 945-946, 956-957.

Erdoğan Merçil

III. ANADOLU SELÇUKLULARI (1075-1308)

A) Tarih. Kaynaklarda Selâcıka-ı Rûm (Selcûkıyân-ı Rûm) adıyla geçen Anadolu Selçukluları için günümüzde Türkiye Selçukluları ifadesi de kullanılmaktadır. Malazgirt zaferinden sonra üç dört yıl içinde Anadolu'nun büyük bir kısmı fethedildi. Bu fetihlerde en önemli rolü Selçuklular'dan Arslan Yabgu'nun torunu Kutalmış'ın oğlu Süleyman Şah oynadı. Süleyman Şah zorlu bir mücadelenin ardından İznik'i başşehir yaparak Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurdu (1075-1080). Süleyman Şah, Bizans'ın içine düştüğü siyasî buhrandan faydalanarak devletinin sınırlarını İstanbul

Boğazı'na kadar genişletti. Bizans kaynaklarında Selçuklu hükümdarının Boğaziçi kıyılarında gümrük daireleri kurdurarak gemilerden vergi aldığı bildirilir. 1081 yılında Süleyman Şah ile Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos barış antlaşması imzaladılar. Buna göre iki devlet arasında İzmit-İstanbul arasındaki Drakon çayı sınır kabul edilecekti. Türkmen beylerinden Saltuk Bey Erzurum-Bayburt bölgesi, Mengücük Gazi Kemah Erzincan yöresi, Dânişmend Gazi Sivas-Tokat-Amasya yöreleri, Kara Tegin Çankırı-Sinop, Çubuk, Harput yöresi, Buldacı Elbistan yöresi, Çavuldur Elbistan-Bayburt, Tanrıbermiş Efes yöresini ele geçirerek Anadolu'nun fethinde önemli rol oynadılar. Anadolu'da başarılı fetih hareketlerinde bulunan ünlü kumandan Artuk Bey, Sultan Melikşah tarafından geri çağrıldı. Malazgirt Savaşı'nın hemen ardından Orta Anadolu'da fetih hareketlerinde bulunan beylerden biri de Tutak'tır.

Malazgirt zaferinden sonra batıda Ege ve Marmara denizlerine kadar giden Türkmen oymakları ilk yıllarda şehirlerin civarında yaşıyordu. Fetih hareketlerinin başlamasıyla birlikte Türkistan ile Anadolu arasında bir göç kanalı kuruldu. Bu göçler bazan çok güçlü geliyor, bazan azalıyor, bazan da kesiliyordu. Anadolu'nun Giresun-Sivas-Maraş ve İskenderun çizgisinin batısındaki büyük kısmında nüfus çok azdı, şehirlerin çoğu kasaba ve köylerden farksızdı. Nüfus azlığı yüzünden devletler tarafından tehcir hareketleri uygulanıyordu. Meselâ Selçuklular, Bizans idaresinde bulunan Batı Anadolu'ya akın yaptıklarında Rum ailelerini Selçuk ülkesine göç ettiriyor, bu ailelere geniş araziler, çiftçilik araçları veriyor ve beş yıl vergiden muaf tutuyordu. Bazan da Selçuklular'ın din ve milliyet farkı gözetmeden bütün tebaasına eşit muamele ettiğini öğrenen Bizans idaresindeki Rumlar kendiliklerinden göç ederek Selçuklu idaresine giriyordu. Dânişmendliler ile Artuklular savaşırken birbirlerinin topraklarındaki hıristiyanları kendi ülkelerine göç ettirip sahipsiz topraklara yerleştiriyordu. Yerli hıristiyan halk doğu ve güneydoğuda Ermeniler, Orta ve Batı Anadolu'da Rumlar'dan oluşuyordu. Güneydoğu Anadolu'da çok sayıda Süryânî yaşıyordu. Orta Anadolu'nun doğu kesiminde Çukurova'nın kuzeyindeki dağlık bölgelerde Ermeniler vardı. Ermeniler, buralara Doğu Anadolu'daki beyliklerinin varlığına Bizans tarafından son verilmesi üzerine gelmişlerdi.

1082'de sultan unvanını alan I. Süleyman Şah aynı yıl Çukurova'ya bir

sefer düzenleyerek Tarsus, Adana, Aynizerbâ, Misis şehir ve kalelerini fethetti (1082-1083). Antakya halkının şehri kendisine teslim edeceği haberi üzerine Ebü'l-Kāsım Bey'i İznik'te vekil bırakıp oğulları Kılıcarslan ve Dâvud ile birlikte Antakya'ya gitti ve şehri kolayca ele geçirdi (477/1084). Musul-Halep Ukaylî Hükümdarı Şerefüddevle Müslim b. Kureyş, Süleyman Şah'tan vergi isteyince aralarında savaş çıktı. Müslim yenildi ve hayatını kaybetti (478/1085). Süleyman Şah, Halep'i kuşattığı sırada Suriye Selçuklu Hükümdarı Tutuş bölgeye intikal etti. İki Selçuklu hükümdarı Halep'e yakın bir yerde Aynüseylem'de karşılaştı. Emîr Çubuk'un askerleriyle birlikte Tutuş tarafına geçmesi ve Tutuş'un ordusuna kumanda eden Artuk Bey'in ustaca manevraları sonucunda Süleyman Şah'ın ordusu bozguna uğradı (18 Safer 479 / 4 Haziran 1086). Bir rivayete göre muharebe esnasında ölen, diğer bir rivayete göre ise intihar eden Süleyman Şah Halep Mezarlığı'n-da defnedildi. Tutuş amcasının oğlunun hanımını, iki oğlunu, vezirini Antakya'ya gönderdi. Bunlar Anadolu'ya dönmedikleri için bir süre sonra bölgeye gelen Sultan Melikşah tarafından İsfahan'a götürüldü. Süleyman Şah, Anadolu fâtihi ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu olarak takdire lâyık bir hükümdardır.

Melikşah, 485 (1092) yılında Urfa Valisi Bozan'ı kalabalık bir ordunun başında Anadolu'ya gönderdi. Bozan İznik'i kuşattıysa da alamadı, buna karşılık Bizans'tan dönmekte olan Ebü'l-Kāsım'ı ele geçirip öldürdü. Melikşah'ın aynı yıl ölümü üzerine oğlu Berkyaruk, Süleyman Şah'ın oğulları Kılıcarslan ve Dâvud'u serbest bıraktı. Kılıcarslan, Yâvegiyye Türkmenleri'nden kalabalık bir topluluğu yanına alarak İznik'e döndü ve 485 yılı sonlarında (1092 sonları 1093 başları) şehri Ebü'l-Kāsım'ın kardeşi Ebü'l-Gāzî'den teslim aldı. Kendisi gelmeden önce barışı bozmuş olan Bizanslılar'la mücadeleyi sürdüren Kılıcarslan daha sonra İmparator Aleksios Komnenos ile barış yaptı. Bu arada, çağdaş Bizans tarihçisi Anna Komnena'nın verdiği bilgiye göre imparatorun sözlerine kanarak kayınpederi ve İzmir Beyi Çaka'yı bir ziyafet esnasında öldürttü (488/1095 [?]).

I. Kılıcarslan, keşiş Pierre l'Ermite'in idaresinde köylüler, maceracılar ve haydutlardan oluşan Haçlılar'ın hemen hemen tamamını imha ettikten sonra (1 Zilkade 489 / 21 Ekim 1096) Dânişmendliler'in de göz diktiği Malatya'yı ele geçirmek için

ordusunu yanına alarak İznik'ten ayrıldı, Malatya önlerine varıp şehri kuşattığı sırada güçlü Haçlı ordularının yola çıktığını öğrendi. Hızla İznik'e hareket ettiyse de geldiğinde şehir kuşatılmıştı. Kuşatmayı yaramadığı için geri çekilme kararı aldı ve İznik kaybedildi (Haziran 1097); Eskişehir yakınında yapılan savaş da bozgunla sonuçlandı (Temmuz 1097). Kılıcarslan, İznik'in ardından Konya'yı devletin merkezi yaptı. Bu yenilgilerden sonra Selçuklular, Marmara ve Batı Anadolu bölgelerini Bizans'a terkedip Orta Anadolu'ya çekilmek zorunda kaldılar.

Kılıcarslan, Dânişmendli Gümüştegin Gazi ile ittifak yaparak Antakya Prinkepsi Bohemound'u kurtarmak için Niksar'a doğru yürüyen ve Lombardlar'dan oluşan Haçlılar'a karşı 1101 yılında parlak bir zafer kazandı. Diğer Haçlı güçleri de Ereğli (Konya) yakınlarında yok edildi. Bu başarılar Türkler'in mâneviyatını kuvvetlendirdiği gibi Haçlılar'ın Anadolu'dan geçme isteklerini uzun bir müddet önledi. Kılıcarslan, daha sonra Haçlılar'dan zulüm görmüş olan Elbistan Ermenileri'nin ricası üzerine Haçlılar'ı buradan ve Maraş'tan uzaklaştırdı (1103). Dânişmendli Gümüştegin Gazi'nin ölümünün ardından doğunun en mâmur şehirlerinden olan Malatya'yı ele geçirdi (1 Muharrem 500 / 2 Eylül 1106). Kendisine çok cazip gelen Güneydoğu Anadolu yörelerine sahip olmak isteyen Kılıcarslan, Meyyâfârikīn (Silvan) şehrinden aldığı davet üzerine oraya gitti. Hemen bütün Güneydoğu Anadolu beyleri Kılıcarslan'a bağlandı. Kısa bir süre sonra Musul hâkimi Çökürmüş'ün oğlu Zengî'nin davetiyle Musul'a geçti. Kendisine tâbi Güneydoğu Anadolu beylerinin sözlerine inanıp Büyük Selçuklu Hükümdarı Muhammed Tapar'la mücadeleyi göze aldı. Askerinin çoğu Rumeli'de müttefiki Aleksios Komnenos'un düşmanlarıyla savaşırken kendisi Muhammed Tapar'ın Musul valisi Çavlı Sakavu ile savaşa girişti. Savaştan önce yanındaki Güneydoğu Anadolu beylerinin ayrılmasına rağmen yiğitçe savaşı sürdüren Kılıcarslan esir düşmemek için karşıya geçmek amacıyla atını Habur çayına sürdü ve sulara gömülerek hayatını kaybetti (500/1107).

Kılıcarslan'ın ölümü üzerine en küçük oğlu Tuğrul Arslan Malatya'da tahta çıkarıldı. Tuğrul Arslan henüz çocuk yaşta olduğundan devleti annesi idare ediyordu. Devletin ayakta kalması için kuvvetli bir şahsiyete ihtiyaç bulunduğunu anlayan annesi Artuklu Prensi Belek b. Behrâm ile evlendi (1113). Belek'in 518'de (1124) ölümünden sonra şehir Dânişmendliler'in

eline geçti. Tuğrul Arslan zamanı Malatya halkı için sıkıntılı bir dönem oldu. Aleksios Komnenos, Kılıcarslan'ın ölümünden sonra Orta Anadolu'da meydana gelen otorite boşluğunu fırsat bilerek barışı bozup Selçuklu ülkesine hücum etti. Anadolu'da durumun ciddi olduğu Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'a bildirilince Tapar, Kılıcarslan'ın büyük oğlu Melikşah'ı (Şâhinşah) Anadolu'ya gönderdi. Konya'ya gelerek tahta oturan Melikşah (503/1110) Aleksisos Komnenos ile altı yıl mücadele etti. Kardeşi Mesud, dirayetli bir hükümdar olan kayınpederi Dânişmendli Emîr Gazi'nin yardımıyla hükümdarlığı Melikşah'ın elinden aldı (510/1116). Melikşah yakalanıp gözlerine mil çekildi ve ertesi yıl öldürüldü. Yenilerek Bizans'a giden diğer kardeşi Melik Arab orada öldü.

Sultan Mesud, Dânişmendli Emîr Gazi'nin oğlu Melik Muhammed'in ölümünün (1143) ardından Dânişmendliler arasında başlayan taht mücadelesinden faydalanarak üstünlüğü eline geçirdi. Bu arada Batı Anadolu ile Marmara bölgelerine uçlardaki Türkmenler tarafından sık sık akınlar yapılıyordu. Bizans İmparatoru Manuel bu akınlara karşılık vermek için büyük bir orduyla Konya'ya kadar geldiyse de başarı gösteremeyip geri döndü (1146) ve bir daha Mesud'la savaşmadı. Ertesi yıl Alman İmparatoru Konrad ile Fransa Kralı Saint Louis kalabalık ordularla İstanbul'a geldiler. Hemen Anadolu'ya geçerek Eskişehir yöresine kadar ulaşan Alman ordusu burada ağır bir yenilgiye uğradı. İmparator çok az bir kuvvetle İstanbul'a dönebildi. Orta Anadolu'dan geçilemeyeceğinin anlaşılması üzerine Batı Anadolu'dan Antalya'ya gitmeye karar veren Fransa Kralı Saint Louis de Türk hücumlarından dolayı ağır kayıplar verdi. Türkler, Sultan Mesud devrinde Anadolu'ya sağlam bir şekilde yerleştiler. Anadolu'da ilk Selçuklu parası Sultan Mesud tarafından bastırılmıştır. Sultan Mesud hükümdar olduğu zaman Selçuklu ülkesi Konya, Niğde ve Afyonkarahisar bölgelerinden ibaretti. Öldüğünde Eskişehir, Ankara, Çankırı, Kastamonu bölgeleri ile doğuda Elbistan yöresi ve diğer bazı yerler de Selçuklu hâkimiyetine girmiş durumdaydı.

Sultan Mesud'un ölümü üzerine (550/ 1155) yerine geçen oğlu II. Kılıcarslan önemli başarılar kazandı. Bunlardan biri Dânişmendliler'in ortadan kaldırılmasıdır. Dânişmendliler beyliği Kayseri, Sivas, Niksar, Tokat, Amasya, Malatya gibi Orta Anadolu şehirlerine sahipti. Anadolu Selçuklu Devleti'nin gelişmesine büyük engel oluşturan bu beylik bazan

devletin varlığını tehdit ediyordu. 574'te (1178) Dânişmendli topraklarının Selçuklu topraklarına katılmasıyla hem siyasî ve millî birlik kurulmuş hem de Anadolu Selçuklu Devleti büyük bir devlet durumuna yükselmiştir. Bu dönemde Bizans ucunda yaşayan Türkmenler'in nüfusu çok artmıştı. Türkmenler toprak ve ganimet elde etmek için sık sık Bizans topraklarına akınlar yapıyor, elde ettikleri esirleri tâcirlere satıyordu. Bizans İmparatoru Manuel Komnenos, Türkmenler'in akınlarına kesin biçimde son vermek için çok iyi donatılmış kalabalık bir orduyla üzerlerine yürüdü. Ancak Türkmenler gece baskınlarıyla on binlerce Bizans askerini saf dışı bırakarak Manuel'i geri dönmeye mecbur bıraktı. Bu uç Türkmenler'inin ünü Horasan'a kadar yayılmıştı. Akınlara engel olmak için Eskişehir-Isparta yöresindeki Uluborlu önlerinde istihkâmlar yaptıran İmparator Manuel, Kılıcarslan'dan Türkmenler'in akınlarını durdurmasını ve kendisine sığınmış olan sultanın kardeşi Şâhinşah ile Dânişmendli Zünnûn'a ülkelerini geri vermesini istedi. Kılıcarslan'ın bu istekleri yerine getirmemesi üzerine büyük bir orduyla Konya'ya yürüdü. Bizans ordusu Miryokefalon denilen yerde ağır bir yenilgiye uğradı (17 Eylül 1176). Sultan imparatorun barış isteğini kabul etti. Anadolu'nun Türkleşmesi açısından bir dönüm noktası teşkil eden Miryokefalon zaferinin en önemli sonucu Bizans'ın askerî gücünü ve Anadolu'yu geri alma ümitlerini yitirmiş olmasıdır. Altın para darbettiren, medrese yaptıran, kervansaray inşa ettiren ve kendisine kitap ithaf edilen ilk Anadolu Selçuklu sultanı olan II. Kılıcarslan hayatının son yıllarında ülkesini on bir oğlu arasında taksim etti. Böylece kendisinin büyük gayretlerle meydana getirdiği Selçuklu ülkesi on bir parçaya bölündü.

588'de (1192) vefat eden II. Kılıcarslan'ın yerine oğlu I. Keyhusrev geçti. Ondan sonra kardeşi II. Süleyman Şah, kardeşlerinin topraklarını ellerinden alarak ülkenin siyasî birliğini kurmaya çalıştı ve bunda başarılı oldu. Ancak 1202'de yaptığı Gürcistan seferinden bir netice elde edemedi. 1204'te vefat etti. Oğlu III. Kılıcarslan'ın yedi sekiz ay süren hükümdarlığı sırasında Isparta yöresi fethedildi. I. Gıyâseddin Keyhusrev'in ikinci sultanlığı döneminde Denizli ve Antalya yöreleri ele geçirildi (603/1207). Çukurova'daki Ermeni Krallığı devlete bağlandı. I. Gıyâseddin Keyhusrev'in büyük oğlu ve halefi I. Keykâvus Sinop Limanı'nı fethetti (611/1214).

Antalya ve Sinop'un fethinin gelişmekte olan Selçuklu ticaretine büyük katkıları oldu.

I. Keykâvus'un kardeşi ve halefi I. Keykubad devri Anadolu Selçukluları tarihinin altın devridir. Bu dönemde yapılan fetihler sonucunda devletin sınırları doğuda Erzurum ötesine ve Van gölü havzasına ulaştı. Güneyde Antalya'nın doğusundaki Kalonoros Kalesi alınıp (619/1222) yeniden inşa edildi ve buraya Alâiye adı verildi. Alâiye'de bir tersane kuruldu. Karadeniz'in kuzeyindeki Suğdak şehri Hüsâmeddin Çoban tarafından fethedildi (1224). Hüsâmeddin Çoban burada bir cami yaptırdı; şehre görevliler tayin ettikten sonra yine donanmayla Sinop'a döndü. Suğdak seferi Selçuklular'ın ticarete verdikleri değeri gösteren bir örnektir. I. Keykubad imar faaliyetleri ve hayır severliğiyle tanınmıştır. Orta Anadolu'daki şehirlerde inşa ettirdiği ulucamiler, biri Konya-Aksaray, diğeri Kayseri-Sivas arasındaki iki kervansaray muhteşem yapılardır. Onun Konya'da da bir hastahane yaptırdığı bilinmektedir. Anadolu Selçuklu Devleti'nin yükseliş devri I. Keykubad'ın ölümüyle sona erdi (634/ 1237) ve yerine geçen oğlu II. Keyhusrev ile birlikte çöküş devri başladı. II. Keyhusrev'in hükümdarlığının ilk yıllarında Âmid Selçuklu topraklarına katıldı (1240). Bu tarihte devletin sınırları Erzurum'un doğusundan başlayarak Van gölüne iniyor, oradan Âmid önündeki Dicle'ye, güneyde Urfa ve Ayıntab'ın kuzeyinden geçerek Maraş'ın güneyindeki Nur dağlarına uzanıyor, batıda Dalaman çayından başlayıp Denizli önünden geçerek kuzeyde Sakarya'ya ulaşıyordu.

Çukurova'daki Ermeni Krallığı, Halep Eyyûbî Melikliği, Artuklular, Trabzon Rum Devleti, İznik Bizans Devleti bu dönemde Anadolu Selçuklu Devleti'ne tâbi oldu. Ancak devlet maddî bakımdan kudretli olmasına rağmen mânen çökmüştü. II. Keyhusrev devlet işleriyle ilgisiz, korkak, siyasî zekâdan mahrum, sefahate düşkün bir hükümdardı. Devlet adamları ve emîrler arasında da israf ve sefahat yaygındı. Bilhassa Malatya ve Maraş yörelerinde yaşayan Türkmenler ise yoksulluk içindeydi. Moğol istilâsından kaçarak Anadolu'ya gelen Türkmenler sürüleri için uygun otlaklar bulamamışlardı. İslâmiyet anlayışları ise çok yüzeyseldi. Malatya bölgesindeki Türkmenler 1240 yılında Horasanlı Baba İshak'ın işareti üzerine ayaklanıp devlet kuvvetlerini mağlûp ettiler, Baba İshak yakalanıp asıldığı halde ayaklanmalarını sürdürdüler. Sultan korkudan Beyşehir

gölündeki Kubadâbâd sarayına kaçtı. Sonunda Baba İshak Türkmenleri'nin ayaklanması Kırşehir'in Malya ovasında kanlı bir şekilde bastırıldı.

Baba İshak ayaklanması Selçuklu ordusunun mânen kuvvetli olmadığını açıkça ortaya koymuştu. Azerbaycan'daki Moğol kumandanı Baycu Noyan, Anadolu'ya yürüyüp Selçuklu ordusunu Sivas'ın kuzeydoğusundaki Kösedağı eteklerinde kolayca yendi (Muharrem 641 / Temmuz 1243). Bu mağlûbiyet üzerine Anadolu Selçuklu Devleti, Moğollar'a yıllık vergi vermeyi kabul etti ve barış yapıldı, fakat devlet bir türlü kendini toparlayamadı. 643'te (1246) vefat eden II. Keyhusrev'in yerine devlet adamları oğullarından II. Keykâvus'u tahta çıkardılar. II. Keykâvus 1249 yılına kadar müstakil olarak hüküm sürdü. Aynı yıl kardeşi IV. Kılıcarslan, Moğol Hanı Güyük Han'dan aldığı yarlık ile Sivas'ta hükümdarlığını ilân etti. Emîr Celâleddin Karatay ortaya çıkan krizi çözmek için üç kardeşi (II. İzzeddin Keykâvus, IV. Rükneddin Kılıcarslan ve II. Alâeddin Keykubad) birlikte sultan ilân etti, üçü adına hutbe okutup para bastırdı. Böylece Anadolu Selçuklu Devleti tarihinde müşterek saltanat devri başladı (1249-1254). Celâleddin Karatay ve II. Keykubad'ın ölümünden sonra II. Keykâvus ile IV. Kılıcarslan anlaşmazlığa düştü. IV. Kılıcarslan kendini Kayseri'de müstakil sultan ilân etti (652/1254). Ertesi yıl Kayseri yakınlarındaki Ahmedhisarı denilen yerde yapılan savaşta Kılıcarslan yenildi. Sultan Keykâvus, Antalya'da bulunduğu sırada Moğol kumandanı Baycu'nun Selçuklu topraklarına girdiğini öğrenince hemen harekete geçti, ancak Aksaray yakınlarında Sultanhanı'nda meydana gelen savaşta mağlûp oldu (654/1256). Bunun üzerine Burgulu'da (Uluborlu) bulunan IV. Kılıcarslan Konya'ya getirilerek tahta çıkarıldı (655/1257). Baycu'nun Anadolu'dan ayrılmasından sonra II. Keykâvus Konya'da tekrar tahta oturtuldu (14 Rebîülâhir 655 / 1 Mayıs 1257). Ardından Mengü Han'ın yarlığıyla ülke İzzeddin Keykâvus ile Kılıcarslan arasında ikiye bölündü (657/1259). Ülkenin Moğol hâkimiyeti altında kalmasını kabul etmeyen Keykâvus mücadelesini sürdürdü; elinden geleni yaptıktan sonra askerleri ve kendine bağlı Türkmenler'le birlikte İstanbul'a gidip Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palaiologos'a sığındı (660/1262). Onunla birlikte Bizans'a giden çok sayıda Türkmen Dobruca'da yerleştirildi. Bunların arasında Sarı Saltuk da vardı. Bugün önemli bir kısmı Moldavya'da yaşayan Gagavuz (< Keykâvus) adlı hıristiyan Türkler İzzeddin Keykâvus ile Bizans'a sığınan Türkmenler'in torunlarıdır. II. Keykâvus'tan sonra tek başına hüküm süren

IV. Kılıcarslan kabiliyetsiz bir hükümdardı. Vezir Muînüddin Pervâne, Sinop'un kendisine mülk olarak verilmesine zorla razı olan Kılıcarslan'ı Moğollar'a öldürtüp (664/1266) yerine onun çocuk yaştaki oğlu III. Keyhusrev'i geçirdi. Devlete rakipsiz olarak hâkim olan Muînüddin Pervâne, Moğollar'ın sonu gelmez isteklerine tahammül edemeyerek Memlük Sultanı Baybars'ı yardıma çağırınca Baybars Kayseri'ye geldi (675/1277). Elbistan ovasında meydana gelen savaşta Moğollar ağır bir yenilgiye uğradı (Zilkade 675 / Nisan 1277). Baybars, Kayseri'de büyük sevgi gösterileriyle karşılandı. Ancak Muînüddin Pervâne'nin hem Baybars hem de Abaka Han ile ilişkilerini sürdürme konusundaki kararsız tutumu yüzünden Baybars'ın Anadolu'yu Moğol tahakkümünden kurtarma teşebbüsü sonuçsuz kaldı. Sultan III. Keyhusrev ile Tokat'a kaçmış olan Pervâne de kendisine yardımcı olmayınca geri döndü. Baybars'ın ayrılmasından sonra büyük bir orduyla Anadolu'ya gelen İlhanlı Hükümdarı Abaka Han, Memlükler'le iş birliği yaptıkları gerekçesiyle devlet adamlarından, halktan ve Türkmenler'den 200.000 kişiyi katletti. İlhanlılar, Pervâne'nin de ihanetini anlayarak hayatına son verdiler ve Anadolu Selçuklu Devleti'ni Tebriz'den gönderdikleri memurlarla idare etmeye başladılar. Bu dönemde Anadolu'da aileleriyle birlikte çok sayıda Moğol askeri vardı. Moğollar'ın nüfusu İran'dan gelenlerle gittikçe arttı.

Bu yıllarda Moğollar'ın zulmüne karşı mücadele eden Karamanoğlu Mehmed Bey,

Eşrefoğulları ve Menteşeoğulları'yla ittifak yaparak hâkimiyet sahasını genişletti ve mücadelesine meşruiyet kazandırmak için II. Keykâvus'un oğlu olduğunu iddia eden Alâeddin Siyavuş'u (Cimri) Selçuklu sultanı ilân etti, 9 Zilhicce 675'te (14 Mayıs 1277) Konya'yı ele geçirip ertesi gün Alâeddin'i tahta oturttu. Ancak Alâeddin ile Karamanoğlu Mehmed Bey, Moğol-Selçuklu kuvvetleri karşısında tutunamadılar. Mehmed Bey 17 Muharrem 676'da (20 Haziran 1277), Alâeddin Siyavuş ise iki yıl sonra 17 Muharrem 678'de (30 Mayıs 1279) öldürüldü.

II. Keykâvus'un oğlu ve veliahdı II. Mesud 679'da (1280) Sinop'a geldi. Ardından İlhanlı başşehrine giderek Abaka Han'ın huzuruna çıktı. Abaka Han Erzurum, Erzincan, Sivas, Diyarbekir ve Harput'un idaresini ona verdi. Kısa bir süre sonra Ahmed Teküder, İlhanlı hükümdarı olunca (680/1282)

Selçuklu topraklarını II. Mesud ile III. Keyhusrev arasında taksim etti. Durumdan hoşnut olmayıp Ahmed Teküder ile görüşmek üzere yola çıkan III. Keyhusrev, İlhanlılar'daki saltanat mücadelesi sebebiyle Erzurum'da bir süre bekledi. Bu esnada İlhanlı tahtı için giriştiği mücadeleden galip çıkan Argun Han o sırada Tebriz'de bulunan II. Mesud'u sultan ilân etti (681/1282) ve III. Keyhusrev'i öldürttü. II. Mesud, Anadolu'ya dönüp önce Kayseri'de, ardından Konya'da Selçuklu sultanı olarak tahta çıktı (683/1284). Onun tahta çıkışı Anadolu halkı için bir ümit ışığı oldu, ancak o da "gölge hükümdar" olmaktan ileri gidemedi, ülke Moğol kumandan ve valilerinin tahakkümü altına girdi. Ağır vergiler ödemek zorunda bırakılan halk sefil duruma düştü. II. Mesud'un Kayseri'de ikamet etmesini fırsat bilen III. Keyhusrev'in annesi çocuklarını Konya'da sultan ilân ettirdiyse de bunlar çok geçmeden bertaraf edildi (684/1285). Sultan II. Mesud bir yandan III. Keyhusrev'in çocukları, bir yandan da Karamanoğulları, Eşrefoğulları ve Germiyanoğulları gibi Anadolu beylikleriyle mücadele etmek zorunda kaldı. İlhanlı Hükümdarı Gāzân Han müslüman olunca Anadolu halkı rahat nefes alabildi. Gāzân Han, Anadolu'ya gönderdiği Baltu Noyan'ın kendisine karşı isyankâr bir tavır içine girmesi üzerine Kutluğ Şah kumandasında 30.000 kişilik bir ordu yolladı (695/1296). Baltu mağlûp oldu ve idam edildi. Mesud'un hareketlerinden rahatsız olan Gāzân Han, Kutluğ Şah'tan onu Tebriz'e göndermesini istedi. II. Mesud hükümdarlıktan uzaklaştırılıp Hemedan'da ikamete mecbur edildi. İki yıl sonra kardeşi Ferâmurz'un oğlu III. Keykubad tahta çıkarıldı (697/1298). III. Keykubad, Osman Gazi'ye beylik vermiş bir hükümdar olarak tanınmaktadır. Bir rivayete göre III. Keykubad, Karacahisar'ın zaptı, diğer bir rivayete göre Bilecik, Yarhisar ve İnegöl'ün fethi üzerine Osman Gazi'ye sancak, davul, kılıç, at ve hil'at göndererek beylik tevcih etmiştir. III. Keykubad'ın Moğol valileri gibi halktan zorla para toplaması halkı usandırdı. Sonunda tahttan uzaklaştırılıp II. Mesud ikinci defa tahta çıkarıldı (702/1302). İkinci hükümdarlık dönemi de başarısız geçen II. Mesud 708'de (1308) öldü. Onun ardından tahta çıkarılan Kılıcarslan b. III. Keyhusrev, hem Moğollar hem Selçuklu hânedanı ve halk tarafından tanınmadığı için II. Mesud son hükümdar kabul edilir. Son Anadolu Selçuklu sikkeleri de ona aittir. Makrîzî'nin Anadolu Selçuklu Devleti'nin sona erdiği tarih olarak 718 (1318) yılını göstermesi (es-Sülûk, II, 186) Demirtaş'ın Selçuklu şehzadelerini öldürtmesiyle ilgili olabileceği gibi

yanlış bir değerlendirme de olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Comnena, The Alexiad (trc. E. A. S. Dawes), London 1967; İbnü’l-Kalânıî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), tür.yer.; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988; İbnü’l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid, British Museum, Or., nr. 5803, tür.yer.; Michel le Syrien, Chroniques (trc. J. B. Chabot), Paris 1905, I-III; Ioannes Kinnamos, Historia (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, tür.yer.; N. Khoniates, Historia (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1995, tür.yer.; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X-XII; S. de Saint-Quentin, Histoire des Tartares (nşr. J. Richard), Paris 1965; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, II-III; İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye; İzzeddin İbn Şeddâd, Baypars Tarihi (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941; Ebü’l-Ferec, Târih, I-II; Hasan b. Abdülmü’min el-Hûî, Ġunyetü’l-kâtib ve münyetü’ṭ-ṭâlib (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1963; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, I-V, tür.yer.; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, bk. İndeks; Târîh-i Âl-i Selçuk (trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952; Niğdeli Kadı Ahmed, elVeledü’ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 473-480; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I-II, tür.yer.; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952/1136) ve Papaz Grigor’un Zeyli (1136-1152) (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962; Müneccimbaşı, Câmiuddüvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2002, II, 1-143; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 104-356; Halil Edhem [Eldem], Kayseriye Şehri, İstanbul 1334; a.mlf., “Anadolu’da İslâmî Kitâbeler”, TOEM, III (1330-31), s. 135-158, 449-478; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345-47/1927-29, I-II; R. Grousset, Histoire des Croisades et du royaume France de Jérusalem, Paris 1934-36, I-III; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu’nun Fethi, İstanbul 1944; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar,

Ankara 1958; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971; Konyalı, Konya Tarihi; a.mlf., Niğde Aksaray Tarihi, I-III; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, tür.yer.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, tür.yer.; Cl. Cahen, la Turquie près Ottomane, Istanbul 1988; Vl. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 419-494; Erdoğan Merçil, Türkiye Selçukluları'nda Meslekler, Ankara 2000; a.mlf., Selçuklular'da Hükümdarlık Alametleri, Ankara 2007, tür.yer.; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanı, İstanbul 1996; Işın Demirkent, Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara 1996; Tuncer Baykara, I. Gıyaseddin Keyhusrev (1164-1211): Gazi-Şehit, Ankara 1997; Salim Koca, Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220), Ankara 1997; Şevki Nezihi Aykut, Türkiye Selçuklu Sikkeleri I: I. Mesud'dan I. Keykubad'a Kadar (510-616/1116-1220), İstanbul 2000; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003,

bk. İndeks; Emine Uyumaz, Sultan I. Alâeddîn Keykubad Devri Türkiye Selçuklu Devleti Siyasî Tarihi (1220-1237), Ankara 2003; Muharrem Kesik, Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi: Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155), Ankara 2003; Selim Kaya, I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211), Ankara 2006; Mehmed Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 379-522; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, Ankara 1969, s. 1-147; İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", İA, X, 379-385.

Faruk Sümer

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat.

Anadolu Selçuklu Devleti, Malazgirt zaferinden (1071) sonra Bizans'ın bir anlamda Malazgirt'le kaybettiklerini geri almak düşüncesiyle giriştiği Miryokefalon Savaşı'na (1176) kadar geçen bir asır boyunca bir taraftan Bizans'ı ve Haçlı taarruzlarını bertaraf etmek, diğer taraftan komşusu Türk

beylikleriyle, özellikle Dânişmendliler'le ve Suriye'deki Eyyûbîler'le mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu durum sosyal ve ekonomik alanda ilerlemeyi geciktirmiş, Anadolu Selçukluları ancak Bizans'ı dize getirdikten (1176) ve Dânişmendliler'i ortadan kaldırdıktan (1178) sonra rahat nefes alabilmiştir. Siyasî istikrarsızlığa rağmen Selçuklu sultanlarının âdil davranışları yerli halk üzerinde olumlu etkilerini göstermiştir. Devrin gayri müslimlere ait kaynaklarında bu dönemde Türkmenler'in yerli halkla ticarî ilişkilere girdiklerine, Süryânî, Ermeni ve Rumlar'ın Türkmenler'i Bizans yönetimine tercih ettiklerine dair bilgilere rastlanmaktadır.

XII. yüzyılın sonlarından itibaren Batılı yazarların Anadolu'ya "Turchia, Turquia" demeye başlaması (Cahen, s. 100-101; Turan, Selçuklular Tarihi, s. 352) buradaki Türk varlığının önemli bir işaretidir. Selçuklu Türkleri fetih şartlarına göre mevcut bir şehre veya şehrin dışına yerleşiyor ya da yeni bir şehir kuruyordu. Şehirler iç kale, sur içi ve sur dışı yerleşimden oluşmaktaydı. Kale camisi, ulucami, gayri müslimlerin ayrı oturduğu mahalleler ve sur dışındaki gökmeydan Selçuklu şehrinin özellikleriydi. Yerleşilen veya yeni kurulan bir şehirde yapılan ilk işler güvenliği sağlamak, idarî, malî ve adlî yöneticileri belirlemek, vergi tahsili için tahrir yapmaktı (Baykara, I, 275-291).

İç ve dış ticareti geliştirmek için ticaret yollarının güvenliğinin sağlanması gerekiyordu. Bu amaçla Karadeniz sahilinde iki önemli liman şehri Amisos (Samsun) (1185 civarı) ve Sinop (1214), Akdeniz sahilinde Antalya (1207, 1216) ve Kalonoros (Alâiye, Alanya) (1222) fethedilmiş, Sinop ve Alanya'da tersane kurulmuştur. Deniz ticaretine, dolayısıyla dış ticarete hâkim olan Venedikliler ve Kıbrıs Frankları'yla ticarî anlaşmalar yapılmış, siyasî istikrarın temininin bir devamı olarak Saltuklular, Erzincan Mengücüklüleri ve Harput Artukluları ortadan kaldırılmış, Kilikya Ermenileri ile Trabzon Rumları dize getirilmiştir. Yine ticarî faaliyetleri canlandırmak ve yol güvenliğini sağlamak amacıyla ticaret yolları üzerinde kervansaraylar ve köprüler yaptırılmıştır. Selçuklu sultanları ticarî faaliyetlere engel olanları bertaraf etmek için seferler düzenlemiş, tâcirlerin zararlarını karşılamış, vergi muafiyeti veya indirimi sağlamıştır. Ancak bu gayretlerin sonucunda elde edilen içtimaî huzur ve iktisadî gelişme uzun sürmemiş, Anadolu Selçukluları'nın en parlak dönemi kabul edilen I. Alâeddin Keykubad'dan sonra devlet adamlarının takip ettiği siyaset,

devleti ve ülkeyi kargaşaya sürüklemiştir. Sosyal ve ekonomik bakımdan ihmal edilen Türkmenler'in Vefâî şeyhi Horasanlı Baba İlyas'ın öncülüğünde çıkardığı Babaî İsyanı (1240) devleti sarsmış, bu durum zaten Selçuklu sınırlarına dayanmış bulunan Moğollar'ın Anadolu'yu işgalini kolaylaştırmıştır. Kösedağ Savaşı'nın kaybedilmesiyle (1243) Anadolu Selçukluları, Moğollar'ın tahakkümü altına girmiştir. Şehzadelerin iktidar mücadeleleri Moğollar'ın işini kolaylaştırmış, devleti sultanlar değil Moğollar'la iş birliği yapan devlet adamları yönetmeye başlamış, merkezî idaredeki bu ikilik ve Moğollar'ın tahsil ettiği ağır vergiler çöküşü hızlandırmıştır. Diğer taraftan merkezdeki otorite boşluğundan faydalanan uçlardaki Türkmenler XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendi siyasî hâkimiyetlerini oluşturmaya başlamıştır.

Anadolu Selçukluları'nda iktisadî faaliyet olarak hayvancılık başta gelmekte; koyun, keçi, sığır, deve, at ve katır yetiştirilmekteydi. Süt ve yağ, peynir, yoğurt gibi mâmullerin üretimi, dericilik, halı ve kilim dokumacılığı çok yaygındı. İran, Irak ve Suriye'ye koyun ve at, deri ve mâmulleri, Avrupa'ya Ankara tiftiği, ipek, pamuklu kumaş, halı ve börk ihraç edilmekteydi. Gümüş, bakır, demir, şap ve tuz Anadolu'da çıkarılan başlıca madenlerdi. Avrupa'ya ayrıca şap, Mısır'a kereste ihraç ediliyordu. Karadeniz'in kuzeyinden getirilen köleler, kürk ve bal, bunun yanında Çin ipeği ve Hint kumaşları ile baharat Anadolu'da pazarlanmaktaydı. Ekili araziler üzerinde iktâ sistemi uygulanmaktaydı. Tahıllardan daha çok buğday, meyvelerden kayısı üretiliyor ve ihraç ediliyordu. Selçuklu Türkiyesi'nin sosyal ve ekonomik gelişmesinde vakıf müessesesinin büyük rolü olmuştur. Devlet bu kuruluşlara özellikle arazi temliki yoluyla destek sağlıyordu.

Müslüman halk itikadda Mâtürîdîlik ve Eş'arîliği, amelde Hanefîliği ve Şâfiîliği benimsemişti. Gayri müslimler ise Hıristiyanlığın çeşitli mezheplerine mensuptu. Türkler arasında hâkim mezhepler Mâtürîdîlik ile Hanefîlik, diğerlerinde Eş'arîlik ve Şâfiîlik'ti. Vakıf kurucuları yaptırdıkları medreselere kendi mezheplerine mensup müderrisler tayin etmekteydi. Ülkede Türkler'in dışında özellikle Moğol istilâsından sonra gelip yerleşen önemli bir şehirli nüfus vardı. XII. yüzyılın sonlarından itibaren yaygınlaşan medreselerdeki eğitime Eş'arî kelâmı ile Şâfiî fıkhının hâkim olduğu görülmektedir. Şehirlerden uzakta yaşayan konar göçer Türkmenler

geldikleri ve halen yaşamakta oldukları yerlerdeki çeşitli inançların etkisiyle Sünnî İslâm ile pek bağdaşmayan bir inanca sahipti. Babaî İsyanı'na katılan Türkmenler'in bakiyeleri Baba İlyas'ın halifeleri öncülüğünde Anadolu'ya yayılmıştı. Bu çevreye mensup olan Hacı Bektâş-ı Velî'ye bağlı Türkmenler XV. yüzyılın sonlarından itibaren Safevî propagandasının tesiri altında kalınca kırsal kesimdeki halk kızılbaş olarak anılmaya başlanmıştır.

XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolusu'nda tasavvufun yoğun biçimde yaşandığı görülür. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddin Konevî ve Hacı Bektâş-ı Velî dönemin büyük sûfîleridir. Horasan kökenli tasavvufî cereyanlar Anadolu'ya daha ziyade bu akımların Moğol istilâsından kaçan temsilcileri vasıtasıyla girmiştir. Necmeddîn-i Kübrâ'nın kurduğu Kübreviyye Anadolu'ya onun halifeleri tarafından getirilmiştir. Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled ve halifesi Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî ile Mirṣâdü'l-ʿibâd müellifi Necmeddîn-i Dâye bunlardandır. Bilhassa vahdeti vücûd hakkındaki görüşleriyle İslâm düşüncesini derinden etkileyen Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu dönemde Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ile Bağdat'tan Anadolu'ya gelmiş, Malatya ve Konya'da ilim ve irfan meclisleri düzenlemiş, talebe yetiştirmiş, devrin sultanlarına nasihatlerde bulunmuştur. Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Saîdüddin el-Fergānî ve Afîfüddin et-Tilimsânî onun çizgisini devam ettiren önemli şahsiyetlerdir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Konya'da müderrislik

yaparken Şems-i Tebrîzî'nin etkisiyle coşkulu bir tasavvuf anlayışı geliştirmiş, yazdığı eserlerle bütün halkı, aydınları ve yöneticileri derinden etkilemiştir. Bu dönemde Anadolu'da Rifâiyye'den Seyyid Ahmed-i Kebîr, Seyyid Ahmed-i Kûçek, Evhadiyye'den Evhadüddîn-i Kirmânî, Vefâiyye'den Baba İlyas ve Kalenderiyye'den Ebû Bekr-i Niksârî gibi önemli isimlere de rastlanır.

Ahîlik Selçuklu Türkiyesi'nin önemli bir sosyal teşkilâtıdır. Ahîliğin Anadolu'da ortaya çıkışı, Sultan I. İzzeddin Keykâvus'un Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın elçisi Şehâbeddin es-Sühreverdî vasıtasıyla fütüvvet teşkilâtına girdiği döneme rastlar (1214). Nitekim fütüvvetin ilkelerini belirleyen fütüvvetnâme geleneği Ahîlik safhasında da devam etmiştir. Ahî

unvanını taşıyan isimler arasında daha sonraları Ahî Evran unvanıyla anılan şahsın Şeyh Nasîrüddin Mahmûd el-Hûyî olduğu ve I. Alâeddin Keykubad döneminde bu esnaf teşkilâtını kurduğu belirtilmektedir. Keykubad'ın ölümünün ardından siyasî dengelerin değişmesinden ahîlerin de zarar gördüğü anlaşılmaktadır. İleriki yıllarda adları öne çıkan Ahî Çoban, Ahî Ahmed, Ahî Ahmed Şah, Ahî Kayser gibi şahıslar siyasal ve sosyal olaylar sırasında farklı taraflarda yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye, tür.yer.; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971; a.mlf., Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988; a.mlf., Târihî Akışı İçinde Din ve Medeniyet, İstanbul 1998, s. 38-77; a.mlf., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 2005, s. 352; Aydın Taneri, Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı, Konya 1977; Şerafettin Turan, Türkiye-İtalya İlişkileri, İstanbul 1990, I, 85-127; Sadi S. Kucur, Sivas, Tokat ve Amasya'da Selçuklu ve Beylikler Devri Vakıfları -Vakfiyelere Göre- (doktora tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sûfîliğine Bakışlar, İstanbul 1996; a.mlf., Babaîler İsyanı, İstanbul 2000; a.mlf., "XIII.-XVI. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dini-Sosyal Hayat (Selçuklulardan Osmanlılara Genel Bir Bakış)", Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2006, I, 249-263; a.mlf., "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Tasavvufî Düşünce", a.e., I, 429-439; Cl. Cahen, Osmanlılardan Önce Anadolu (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 2000; M. Sait Polat, "Selçuklu Türkiyesi'nde Ticaret", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VII, 375-385; Tuncer Baykara, "Türkiye Selçuklu Döneminde Toplum ve Ekonomi", a.e., VII, 223-257; a.mlf., "Türkiye Selçuklularında Şehir / Kent ve Şehirliler / Kentliler", Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı, I, 275-291; Ramazan Şeşen, "Selçuklular Devrindeki İlme Genel Bir Bakış", III. Uluslar Arası Mevlâna Kongresi: Bildiriler (haz. Nuri Şimşekler), Konya 2004, s. 233-244; Mikâil Bayram, Türkiye Selçukluları Üzerine Araştırmalar, Konya 2005; Ahmet T.

Karamustafa, “Yesevîlik, Melâmetîlik, Kalenderîlik, Vefâîlik ve Anadolu Tasavvufunun Kökenleri Sorunu”, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler (haz. Ahmet Yaşar Ocak), Ankara 2005, s. 61-88; Haşim Şahin, “Selçuklular Döneminde Ahîler”, Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı, I, 299-307; Hasan Yüksel, “Anadolu Selçuklularında Vakıflar”, a.e., I, 309-325; İhsan Fazlıoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz”, a.e., I, 413-427; M. Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, DİA, XX, 494-495, 513.

Sadi S. Kucur

IV. SURİYE SELÇUKLULARI (1079-1117)

A) Tarih. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, 471 (1078) yılında kardeşi Tutuş’a Suriye’yi ve bu ülkeye yakın bölgelerde fethedeceği yerleri iktâ etti. Tutuş aynı yıl Halep’i kuşattığı sırada bir Fâtımî ordusu da Dımaşk’ı kuşattı. Bunun üzerine Dımaşk hâkimi Atsız b. Uvak, Tutuş’tan yardım istedi. Tutuş’un geldiğini haber alan Fâtımî kuvvetleri geri döndüler. Tutuş kendisini karşılamakta geç kaldığını bahane ederek Atsız’ı öldürüp şehri ele geçirdi. Böylece Suriye Selçuklu Devleti kurulmuş oldu (471/1079). Tutuş, Halep’e hâkimiyet meselesinden dolayı Anadolu Selçuklu Sultanı I. Süleyman Şah ile mücadeleye girdi. Halep yakınlarında Aynüseylem denilen yerde meydana gelen savaş Tutuş’un galibiyeti ve Süleyman Şah’ın ölümüyle sonuçlandı (18 Safer 479 / 4 Haziran 1086). Tutuş kardeşi Melikşah’ın ölümünün ardından Musul, Halep ve Diyarbekir bölgelerini ele geçirdi. Ancak Büyük Selçuklu tahtı için giriştiği mücadele sırasında Berkyaruk ile yaptığı savaşta hayatını kaybetti (16 Safer 488 / 25 Şubat 1095). Tutuş’un ölümünden sonra Suriye Selçukluları, Halep ve Dımaşk Selçuklu melikliği olmak üzere ikiye ayrıldı. Oğullarından Rıdvan Halep’te, Dukak Dımaşk’ta hüküm sürmeye başladı. 507 (1113) yılına kadar Halep’te hükümdarlık yapan Rıdvan b. Tutuş, Haçlılar’la mücadelede başarılı olamadı, hatta onlara vergi vermek zorunda kaldı. Rıdvan, Bâtınîler’e karşı çok müsamahalı davrandı, Halep’te bir dârü’d-da‘ve açmalarına izin verdi, kendini onların dostu gibi gösterdi. Bu yüzden çok sayıda Halepli hayatından endişe ettiği için Bâtınî oldu veya öyle göründü. Rıdvan,

Fâtımîler'in desteğini sağlamak için Fâtımî halifesi adına hutbe okuttu (17 Ramazan 490 / 28 Ağustos 1097); ancak Sünnî İslâm dünyasından gelen tepkiler üzerine dört hafta sonra bu kararından vazgeçti (12 Şevval 490 / 22 Eylül 1097).

Rıdvan b. Tutuş ölünce (507/1113) yerine oğullarından Alparslan Tâcüddevle el-Ahras geçirildi. Alparslan, Muhammed Tapar'la iş birliği yaparak Halep'teki Bâtınîler'in önemli bir kısmını ortadan kaldırdı. Dımaşk Atabegi Tuğtegin'den kendisine yardımcı olmasını istedi, o da bunu kabul etti. Tuğtegin'in Halep işlerine karışmaya başlamasından hoşlanmayan atabeg emîr Lü'lü', Alparslan'ı öldürüp (508/1114) yerine kardeşi Sultan Şah'ı geçirdi. Ancak Lü'lü', Halep'in meselelerini halledecek yeteneklere sahip değildi. Hayatının tehlikede olduğunu görünce servetini yanına alıp doğu ülkelerinden birine gitmek isterken uşakları tarafından öldürüldü (510/1116). Bu olayın ardından Mardin Artuklu Hükümdarı Necmeddin İlgazi, Halep ileri gelenlerinin kendilerini Haçlılar'ın baskısından kurtarmasını istemeleri üzerine Halep'e gelip şehre hâkim oldu. Böylece Suriye Selçukluları'nın Halep kolu sona erdi (511/1117).

Babası Tutuş'un ölümünün ardından Emîr Savtegin'in davetiyle Dımaşk'ta Suriye Selçukluları'nın Dımaşk şubesini kuran Dukak (488/1095) dokuz yıl hükümdarlık yaptı. Dukak'ın ölümüyle (10 Ramazan 497 / 6 Haziran 1104) atabeg Tuğtekin onun yerine çok küçük yaştaki oğlu II. Tutuş'u geçirdi. Tuğtegin bir ay sonra Tutuş'un on iki yaşındaki ağabeyi Ertaş'ı (Bektaş) tahta oturtma gereğini duydu. Ertaş'ın Tuğtegin'in kendisini öldüreceğinden korkup annesi ve bir emîrle birlikte şehirden gizlice ayrılmasıyla (Safer 498 / Ekim-Kasım 1104) Dımaşk Selçuklu Melikliği de sona ermiş oldu. Dımaşk'ta bu tarihten sonra Böriler (Tuğteginliler) adıyla bilinen Dımaşk Atabegleri hüküm sürdü.

SURİYE SELÇUKLU HÜKÜMDARLARI

Tutuş 471/1079

a) Halep Selçuklu Melikliği

Rıdvan 488/1095

Alparslan el-Ahras 507/1113

Sultan Şah 508-511 (1114-1117)

b) Dımaşk Selçuklu Melikliği

Dukak 488/1095

II. Tutuş 497/1104

Ertaş (Bektaş) 497-498/1104

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ (Amedroz), tür.yer.; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîẖu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, tür.yer.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X-XII; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, I-III; a.mlf., Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), bk. İndeks; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ẖaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1978, III, tür.yer.; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1008-1118), İstanbul 1974, bk. İndeks; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, tür.yer.; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, bk. İndeks; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo (1004-1094), Beyrut 1972; Erdoğan Merçil - Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 337-418; Taef Kamal el-Azhari, The Saljuqs of Syria: During the Crusades, 463-549 A.H./ 1070-1154 A.D., Berlin 1997.

Faruk Sümer

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat.

Suriye Selçukluları'nın kurucusu Tâcüddevle Tutuş Suriye, Filistin, Diyarbekir ve el-Cezîre'yi ele geçirdikten sonra hâkim olduğu şehirlerde huzur ve sükûneti sağlamaya çalışmış, halka adaletle muamele etmiş ve çeşitli imar faaliyetlerine girişmiştir. 471 (1079) yılında Dımaşk'a hâkim olan Tutuş halkın refah seviyesini yükseltip gönlünü kazanmak için seferber olmuştur. Bir yandan şehrin imarıyla ilgilenmiş, bir yandan da tarım alanlarında ekim yapılması için çalışmıştır. Yol güvenliğinin sağlanmasından sonra ticarî faaliyetler yoğunlaşmış, çeşitli sebeplerle Dımaşk'ı terkedenler şehre dönmeye başlamıştır.

Melik Rıdvan b. Tutuş devrinde Suriye bölgesi Haçlılar tarafından işgal edildiğinde Rıdvan, Haçlılar'ın Halep ve civarını da işgal etmesine engel olmak için Antakya Prinkepsi Tancred ile çok ağır şartlarda bir antlaşma yapmak zorunda kalmıştır. Bu antlaşma Halep'te ekonomik krize yol açmış, gıda maddelerinin temininde büyük sıkıntılarla karşılaşılmıştır. Haçlı tehdidi yüzünden Halep ve civarında oturan halkın bir kısmı güvenli yerlere göç etmeye başlamış, Melik Rıdvan göçü önlemek ve halkın toprağa bağlanmasını sağlamak için Halep beytülmâline ait işlenmemiş araziyi halka satmak zorunda kalmıştır. Bir nevi toprak reformu sayılabilecek bu uygulamayla bölge halkı vatanlarına bağlanmış, aynı zamanda boş toprakların işlenmesiyle ülke mâmur hale getirilmiştir (Sevim, s. 214-215).

Suriye Selçukluları döneminde taht kavgaları ve Haçlı istilâsına rağmen başta Halep ve Dımaşk olmak üzere çeşitli şehirlerde medreseler, mescidler, hankah ve ribâtlar, bîmâristan ve hamamlar inşa edilmiştir. Dımaşk'ta açılan yedi medreseden beşi Hanefîler'e, ikisi Şâfiî ve Hanbelîler'e aitti. Tutuş, Dımaşk'ta bir mescid (Mescidü Tutuş) yaptırmış (İzzeddin İbn Şeddâd, s. 159; Nuaymî, II, 356), Hankāhü's-Sümeysâtiyye adıyla bilinen hankahın tamirini emretmiştir (Nuaymî, I, 12; II, 153). Tutuş ulemâya büyük saygı gösterirdi, Hanbelî fakihi Ebü'l-Ferec eş-Şîrâzî onun itibar ettiği âlimlerden biriydi (a.g.e., II, 65-66). İmam Gazzâlî de 488 (1095) yılında Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde ders vermiştir. Dımaşk'ta Şâfiîler için inşa edilen ilk medrese, Emînüddevle Rebîülislâm Gümüştegin b. Abdullah el-Atabekî tarafından 514'te (1120) yaptırılan Emîniyye Medresesi'dir (İzzeddin İbn Şeddâd, s. 12, 121, 231-232). Emînüddevle yine Dımaşk'ta Bâbülhayl

karşısında kendi adıyla anılan bir mescid inşa ettirmiştir. Dımaşk’ta ilk Hanefî medresesi, Şücâüddevle Sâdır b. Abdullah tarafından 491 (1098) yılında yaptırılan Sâdıriyye Medresesi’dir ve medresenin ilk müderrisi Ali b. Mekkî el-Kâşânî’dir (a.g.e., s. 200). Halep’te ilk Şâfiî medresesi, Nizâmiyye Medresesi’nde yetişen ve İbnü’l-Acemî diye tanınan Ebû Tâlib Şerefeddin Abdurrahman b. Hasan el-Halebî’nin inşa ettirdiği Züccâciyye Medresesi’dir. Halep’teki Şerefiyye Medresesi’nin de onun tarafından yaptırıldığı rivayet edilir (M. Es‘ad Tales, s. 90-91).

Bu devirde bölgede birçok hankah inşa edilmiştir. Bunların başında Melik Dukak’ın annesi Safvetülmülk Hatun’un 504’te (1110) Dımaşk’ta yaptırdığı Tavâvisiyye Hankahı gelir (İzzeddin İbn Şeddâd, s. 149, 192). Dımaşk’ta bu dönemde inşa edilen hankahlardan biri de Ebü’l-Kāsım Ali b. Muhammed es-Sümeysâtî’ye nisbetle anılan Sümeysâtiyye Hankahı’dır (a.g.e., s. 191). Halep’te yapılan ilk hankah ise Melik Rıdvan’ın âzatlısı Şemsü’l-Havâs Lü’lü’ el-Hâdim tarafından inşa ettirilen Balat Hankahı’dır. 509 (1115) yılında yaptırılan bu hankah özellikle Halep dışından gelen fukaraya tahsis edilmiştir (M. Es‘ad Tales, s. 251). Dımaşk’taki ilk hastahane (dârüşşifâ) Melik Dukak zamanında Bâbülberîd yanında yapılmıştır. Müsbet ilimler sahasında yetişen meşhur âlimler arasında matematikçi ve mühendis Muhammed el-Kayserânî ile ünlü hekim Circîs b. Yuhannâ’nın adları zikredilebilir. Tarihçi İbnü’l-Kalânisî de bu dönemde Dımaşk’ta yetişen âlim ve idareciler arasında yer alır.

Selçuklular döneminde Dımaşk ve Halep’te demir ve cam sanayii, zeytin ve susam yağı atölyeleri, kâğıt ve sabun sanayii gelişmiştir.

Suriye Selçukluları’nın hâkim olduğu yıllarda Halep, Bâtınîler’in yoğun bir şekilde faaliyette bulunduğu merkezlerden biriydi. Melik Rıdvan, İran’dan gelerek Halep’e yerleşen Bâtınîler için bir dârü’d-da‘ve (propaganda merkezi) yaptırmış ve Halep Bâtınîler’in karargâhı haline gelmiştir. Bu durum Fâtımîler’le iyi ilişkilerin kurulmasına zemin hazırlarken Sünnî İslâm dünyasında büyük tepkilere yol açmıştır. Mısır Fâtımî Halifesi Müsta‘lî-Billâh, Melik Rıdvan’a özel bir elçi heyeti gönderip kendi adına hutbe okutması halinde malî ve askerî yardımda bulunacağını bildirmiş, Rıdvan bu teklifi kabul ederek Sünnî kadı ve hatip Ebû Gānim Muhammed b. Hibetullah’ı azledip yerine Şiî Ebû Türâb Haydere b. Ebû Ürâme’yi

hatip, Şiî Fazlullah ez-Zevzenî'yi kadı tayin etmiştir. Bu anlaşmadan sonra 17 Ramazan 490'da (28 Ağustos 1097) Halep ve civarındaki camilerde hutbe Fâtımî halifesi adına okunmuştur. Böylece tarihte ilk defa bir Selçuklu meliki Mısır Fâtımî halifesini metbu tanımış oluyordu. Ancak Sünnî İslâm dünyasının şiddetli tepkisi ve tehdidi karşısında zor durumda kalan Rıdvan hutbeyi tekrar Abbâsî halifesi ve Büyük Selçuklu sultanı adına okutmaya başlamıştır (12 Şevval 490 / 22 Eylül 1097). Rıdvan'ın yerine geçen Alparslan el-Ahras, Bâtınîler'in reisi Ebû Tâhir İsmâil ed-Dâî ve Hakîm el-Müneccim gibi liderlerini öldürtmüş, ayrıca 200 kadar Bâtınî'yi hapsedip mallarını müsadere etmiş, böylece Bâtınîler, Sultan Muhammed Tapar'ın desteğiyle bertaraf edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Zekkâr), bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), bk. İndeks; a.mlf., Zübdetü'l-ḥaleb, II, bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, tür.yer.; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, s. 12, 121, 149, 159, 191-192, 200, 231-232; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 12, 177 vd., 537 vd.; II, 65-66, 153, 356, ayrıca bk. İndeks; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2000, I, 221-233; M. Es'ad Tales, el-Âs̱ârü'l-İslâmiyye ve't-târîḫiyye fî Ḥaleb, Dımaşk 1376/1956, s. 90-92, 251; Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo (1004-1094), Beyrut 1971, bk. İndeks; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 172-189; Taef Kamal el-Azhari, The Saljuqs of Syria: During the Crusades, 463-549 A.H./1070-1154 A.D., Berlin 1997, s. 279-329.

Abdülkerim Özaydın

V. IRAK SELÇUKLULARI (1118-1194)

A) Tarih. Irak Selçukluları'nın ilk hükümdarı Mahmûd b. Muhammed Tapar, İsfahan'da tahta çıkarıldığında (511/1118) on dört yaşındaydı ve iyi bir tahsil görmüştü. Mahmud gençliği yanında dirayetli vezir ve emîrlere sahip olmadığından kardeşlerinin isyanlarıyla karşılaştı. Bu isyanlar bastırıldıysa da amcası Horasan Hükümdarı Sultan Sencer ile Sâve'de yapılan savaş Mahmud'un yenilgisiyle sonuçlandı (2 Cemâziyelâhir 513 / 10 Eylül 1119). Sultan Sencer, Sâve galibiyetinden sonra Mahmud'u kendine tâbi kıldı; Mâzenderan, Taberistan, Kūmis, Damgan ve Rey bölgelerini kendi ülkesine kattı. Sâve, Âbe, Kazvin, Zencan, Ebher ve daha birçok yeri Sultan Mahmud'un kardeşi Tuğrul'a, Fars ile Hûzistan ve İsfahan yöresinin yarısını diğer kardeşi Selçuk'a tahsis etti; böylece yeğeni Sultan Mahmud'u iyice zayıf bir duruma düşürmüş oldu. Musul ile Azerbaycan'da bazı yerler Mahmud'un kardeşlerinden Mesud'un elindeydi.

Halife Müsterşid-Billâh, Sultan Mahmud'un zayıflığından faydalanarak müstakil şekilde Irak'a sahip olmak için faaliyet göstermeye, Alparslan'dan Mahmud'a kadar geçen süre içinde herhangi bir harekette bulunmayan Gürcüler de Kıpçak (Kıfçak) Türkleri ile ittifak ederek İslâm topraklarına akınlar yapmaya başladılar. Gürcüler 514 (1120) yılında, Kıpçaklar'la birlikte Tiflis'e yakın bir yerde başlarında Arrân Meliki Tuğrul, atabegi Gündoğdu, Artuklu İlgazi, Mezyedî Emîri Dübeys b. Sadaka'nın bulunduğu Türk ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattılar ve Tiflis'i ele geçirip korkunç bir şekilde yağmaladılar (515/ 1121). Sultan Mahmud bölge halkından gelen şikâyetler üzerine sefere çıkmak zorunda kaldı. Savaştan önceki gece Kıpçaklar'la aralarında kavga çıktığı için Gürcüler savaş meydanından bozguna uğramış gibi çekildiler (Cemâziyelevvel 517 / Temmuz 1123), dolayısıyla Gürcüler takip edilmeden geri dönüldü.

525 (1131) yılında vefat eden Sultan Mahmud iyi kalpli bir hükümdar olmakla birlikte dirayetsizliği yüzünden hiçbir meseleyi halledemedi. Yerine vezir ve atabeg Aksungur el-Ahmedîlî tarafından oğlu Dâvud geçirildi. Irâk-ı Acem ve Azerbaycan'da Dâvud için hutbe okunduysa da bu çok devam etmedi. Sultan Sencer'in Rey'e yönelmesi üzerine Sultan Mahmud'un kardeşleri Melik Mesud ve Selçuk Şah ile halife arasında Bağdat'ta bir ittifak kuruldu. Buna göre başarılı olunduğu takdirde Mesud

sultan, Selçuk Şah veliaht olacak ve Irak halifenin vekilleri tarafından idare edilecekti. Mesud ve Selçuk Şah amcalarıyla yapılacak savaşta en çok Emîr Karaca'ya güveniyordu. Sultan Sencer, kendisiyle savaşmaktan çekinerek Azerbaycan'a gitmekte olan yeğenlerini Dînever yakınlarında bozguna uğrattı (8 Receb 526 / 25 Mayıs 1132). Mesud'u çağırıp ona merkezi Gence olan Arrân'ı verdi, Mesud'un kardeşi Tuğrul'u Irak Selçuklu tahtına geçirdikten sonra Horasan'a döndü. Mücadeleyi sürdüren Mesud, bir ara Hemedan'da hükümdarlık tahtını elde ettikten sonra Tuğrul'un vefatı üzerine onun yerine geçti (Muharrem 529 / Kasım 1134). Ardından Halife Müsterşid-Billâh hizmetine giren Selçuklu emîrlerine güvenerek Mesud'un üzerine yürüdü. Fakat bu emîrlerin muharebe vuku bulacağı sırada hükümdarlarının tarafına geçmesi üzerine esir düştü ve çok geçmeden Bâtınîler tarafından öldürüldü. Sultan Mesud, kendisine tahakküm etmek isteyen emîrleri ortadan kaldırdıktan (542/1147) sonra güçlü bir hükümdar olarak saltanat sürdü ve 1 Receb 547 (2 Ekim 1152) tarihinde vefat etti. İbnü'l-Esîr, Sultan Mesud'un son büyük Selçuklu hükümdarı olduğunu, ondan sonra Selçuklular'ın bayrağını kaldıran olmadığını söyler.

Sultan Mesud'dan sonra Sultan Mahmud'un oğlu Melikşah tahta çıkarıldı. Fakat hükümdarlık yapacak kabiliyete sahip bulunmadığı anlaşılınca yerine ağabeyi Muhammed geçirildi. Muhammed de hastalıklı olduğundan genç yaşta öldü (554/ 1159). Bunun üzerine emîrler Muhammed Tapar'ın hayatta kalan tek oğlu Süleyman Şah'ı tahta çıkardılar. Süleyman Şah da Melikşah gibi kabiliyetsiz olduğu için bazı emîrler, o sırada Arrân ile Azerbaycan'da bazı yerlere hükmeden ve Şemseddin İldeniz'in yanında bulunan Sultan Tuğrul'un oğlu Arslanşah'ı tahta çıkarmak için harekete geçtiler. Arslanşah tahta çıkarıldı (556/1161), İldeniz de onun atabegi oldu. Böylece Irak Selçukluları tarihinde atabeglik devri başladı. İldeniz ile oğlu ve halefi Cihan Pehlivan Muhammed zamanında halk rahat bir dönem geçirdi. Cihan Pehlivan, Arslanşah'ın ölümü üzerine yerine çocuk yaştaki oğlu II. Tuğrul'u getirdi ve II. Tuğrul'un saltanatının ilk yıllarında Eyyûbîler'le nüfuz mücadelesine girişti, ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî karşısında başarılı olamadı. Onun ölümü üzerine atabeglik makamına kardeşi Kızılarslan Osman getirildi (581/1186). Atabeglerin tahakkümünden bıkmış olan Sultan II. Tuğrul, Kızılarslan ile mücadeleye giriştiyse de başarılı olamadı ve bir kalede hapsedildi. Kızılarslan'ın öldürülmesinden sonra hapisten çıkarılan II. Tuğrul (588/ 1192), bu defa Irak Selçuklu topraklarında gözü olan

Hârizmşah Alâeddin Tekiş ile savaşmak zorunda kaldı. Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh da onu Selçuklular'a karşı savaşa teşvik etmekteydi. Rey şehri yakınlarında meydana gelen savaşta yenilen II. Tuğrul öldürüldü (590/1194). Böylece Irak Selçukluları tarih sahnesinden çekilmiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988; Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcuḳnâme (nşr. A. H. Morton), Warminster 2004; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII-IX; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr; a.e. (Ateş), I-II; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye; a.e. (Lugal); İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX-XII; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra; a.e. (Burslan); Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968; İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, tür.yer.; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, I; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî); Necmeddin Ebü'r-Recâ Kummî, Târîḫu'l-vüzerâʾ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1363 hş.; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-Irâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965; CHIr., V, tür.yer.; Abbas Pervîz, Târîḫ-i Selâciḳa ve Ḫârizmşâhân, Tahran 1351 hş.; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1975-92, I-III; a.mlf., Selçuklu Devri Türk Tarihi, Ankara 1982; K. Shimizu, Bibliography on Saljuq Studies, Tokyo 1979; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, tür.yer.; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993; a.mlf., Selçuklularda Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007; a.mlf. - Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995; Ahmet Ocak, Selçuklular'ın Dinî Siyaseti: 1040-1092, İstanbul 2002; S. G. Agacanov, Selçuklular (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2005; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 435-574; İbrahim Kafesoğlu, "Selçuklular", İA, X, 373-378.

Faruk Sümer

B) Sosyoekonomik ve Kültürel Hayat.

Irak Selçuklu Devleti'nde sosyal, ekonomik ve kültürel hayat Büyük Selçuklu Devleti'yle benzerlikler göstermektedir. Sosyal yapı Büyük Selçuklu Devleti'nde olduğu gibi şehirliler, köylüler ve göçebelerden oluşuyordu. Sultan Sencer, Muhammed Tapar'ın ölümünden sonra Selçuklu tahtına müdahale ederek hâkimiyeti ele geçirince Büyük Selçuklu Devleti'nin başşehrini Horasan'daki Merv'e taşımış, İsfahan şehri ise Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın başında bulunduğu Irak Selçuklu Devleti'nin başşehri olarak kalmıştır. Sultan Mahmud'un ölümünün ardından ortaya çıkan taht kavgaları Hemedan şehrinin stratejik önemini daha da arttırmış, başşehir I. Tuğrul zamanında Hemedan'a nakledilmiştir. İsfahan ve Hemedan'ın yanı sıra Rey, Sâve, Kâşân, Kum, Kazvin, Zencan, Tebriz, Merâga, Erdebil, Bağdat, Musul ve Erbil, Irak Selçuklu Devleti'nin önemli yerleşim merkezleriydi.

Şehirlerde nüfusun bir kısmını devlet görevlileri oluşturuyor, halk ticaret, zanaat ve el sanatlarıyla meşgul oluyordu. İlmî ve hukukî görevler genellikle köklü ailelerin, askerî işler Türk asıllı gulâmların elindeydi. Büyük şehirlerin birçoğunda idarî, iktisadî ve ticarî faaliyetlerin ortaya çıkardığı, âyan denilen zengin aileler mevcuttu. Geçimlerini el sanatları ve çeşitli zanaatlarla temin eden meslek grupları kendi aralarında örgütlenmişlerdi. Çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu, kaynaklarda "ayyâr, rind" ya da "evbaş" diye zikredilen kitle, merkezî otoritenin zaafa uğradığı durumlarda şehirlerdeki karışıklıklarda önemli rol oynamaktaydı.

Irak Selçuklu hazinesinin imkânları Büyük Selçuklu hazinesine oranla oldukça kısıtlıydı. Sultan Muhammed Tapar öldüğünde Büyük Selçuklu hazinesinde değerli eşyaların dışında nakit olarak 18 milyon dinar mevcuttu. Halbuki Irak Selçuklu Devleti'nin kurulmasının ardından Sultan Mahmud zamanında zaruri giderler için hazinede nakit para bulmakta güçlük çekilmişti (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 69). Taht kavgaları ve

iç mücadeleler Sultan Mes‘ûd b. Muhammed Tapar döneminde hazinenin iyice boşalmasına yol açmıştır. Hazinenin boşalmasının bir sebebi de sultanların eğlence ve israfa aşırı derecede düşkün olmalarıydı. Ekonomik durum siyasî istikrar bir türlü sağlanamadığı için zamanla daha da kötüye gitmiş, Büyük Selçuklu Devleti zamanındaki refah XII. yüzyılın ortalarına gelindiğinde yok olmuş, halk gittikçe fakirleşmiştir. İç mücadelelerin yanı sıra kıtlık, kuraklık ve deprem gibi doğal âfetler de halkın ekonomik durumunu olumsuz yönde etkilemiştir. Râvendî, İsfahan şehrinde 570 (1174-75) yılından beri büyük bir kıtlık yaşandığını, şehrin asil ailelerinin bile sefil duruma düştüğünü kaydetmektedir (Râḥatü’ṣ-ṣudûr, s. 39). Devrin önemli şairlerinden Cemâleddîn-i İsfahânî’nin tasvirleri de kıtlığın şehirde ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır (Dîvân, s. 193-196). Ticarî hayatta muhtelif paralar kullanılıyordu. İsfahan, Rey, Bağdat, Hemedan ve Nihâvend bu dönemde darphânelerin bulunduğu önemli şehirlerdi. Irak Selçuklu sultanlarının bastırdığı sikkelerin yanı sıra önceki dönemlerde Büyük Selçuklu sultanları tarafından darbedilen sikkeler de tedavüldeydi. Bu durum, büyük ticarî ilişkilerde ve alım satım senetlerinde paranın miktarının yanında cinsinin ve darphânesinin de belirtilmesini gerektiriyordu.

Büyük şehirlerde dinî faaliyetler oldukça canlıydı. Yerleşim merkezlerinin birçoğunda dinî ve ilmî işleri yürüten güçlü aileler oluşmuştu. Özellikle taht kavgaları yüzünden merkezî otoritenin zayıflamasından sonra siyasî güç yavaş yavaş bu ailelerin eline geçmiştir. Şehirlerde halk genellikle mensup olduğu din ve mezhebe göre farklı mahallelerde oturuyordu. Otoritenin iyice zayıflamasıyla birlikte İsfahan ve Rey gibi şehirlerde Şâfiî ve Hanefîler arasında çıkan mezhep kavgaları birçok insanın hayatını kaybetmesine ve şehirlerin büyük zarar görmesine sebep olmuştur.

Ülke nüfusunun en kalabalık grubunu tarım ve hayvancılıkla geçinen köylüler oluşturuyordu. Tarım yağışın yetersiz olması yüzünden genellikle su kanallarından istifade edilerek yürütülüyordu. Sultan Mesud tarafından 536 (1141-42) yılında Nehrevan yakınlarında inşa ettirilen bir su kanalı için 70.000 dinar harcanmıştı (İbnü’l-Esîr, XI, 77). İsfahan ve çevresi, Fars ve Irak yaptırılan su kanalları sayesinde tarımın geliştiği bölgelerdi. Sosyal yapı içerisindeki üçüncü topluluk büyük çoğunluğunu Türkmenler’in oluşturduğu göçebelerdi. Boylar halinde yaylak-kışlak hayatı yaşayan

göçebeler hayat tarzları için en elverişli bölgeler olan Elburz dağlarının güneyi, Irâk-ı Acem'in kuzeybatısı, Musul-Kerkük ve Azerbaycan bölgesinde toplanmıştı. XII. yüzyıl sonlarından günümüze ulaşan belgeler bu dönemde Azerbaycan coğrafyasında sayıları az da olsa yerleşik hayata geçmiş Türkmenler'in varlığını ortaya koymaktadır. Yerleşik hayata geçiş sonraki dönemlerde de hızlı bir şekilde devam etmiştir. Göçebelerin en önemli mal varlığı koyun sürüleriydi. Koyunun yanı sıra keçi, at, deve ve sığır da yetiştirilen hayvanlar arasındaydı.

Irak Selçuklu sultanları başşehir Hemedan'da çok sayıda medrese yaptırmış, Sultan Mahmud ve Sultan Mesud, Bağdat'ta birer medrese inşa ettirmiştir. Sultanların yanı sıra devlet adamları da önemli şehirlerde medreseler yaptırarak ilmî faaliyetlerin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Hazinedar Kemâleddin Ebü'l-Fütûh b. Talha Bağdat'ta, Atabeg Şemseddin İldeniz ile Emîr Şerefeddin Girdbâzû Hemedan'da birer medrese inşa ettirerek bunlar için vakıflar kurmuşlardı (Râvendî, s. 292, 301; İbnü'l-Esîr, XI, 80). Bu medreselerin önemli bir kısmında kütüphane mevcuttu.

Büyük Selçuklu hükümdarları gibi Irak Selçuklu sultanları da ilme ve edebiyata ilgi duymuş, âlim, edip ve şairleri himaye etmiştir. Sultan Mahmud'un çok iyi Arapça bildiği, şiir ve meseller ezberlediği, Sultan Mesud'un şair Eşref-i Gaznevî'nin hac dönüşünde memleketine gitmesine izin vermeyip yanında alıkoyduğu, Süleyman Şah'ın şiire ilgi duyduğu, Farsça şiirler kaleme aldığı, Sultan II. Tuğrul'un savaş meydanlarında Şâhnâme okuduğu, güzel şiirler yazdığı ve hat sanatıyla uğraştığı kaydedilmektedir. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed-i Tûsî, ʿAcâʾibü'l-maḫlûḳāt ve ġarâʾibü'l-mevcûdât adlı eserini II. Tuğrul adına kaleme almıştır. II. Tuğrul'un Nizâmî-i Gencevî'den kendisi için bir mesnevi yazmasını istediği bilinmektedir. Esîrüddîn-i Ahsîkesî, Şerefeddin Şefrevih-i İsfahânî,

İmâdî-i Gaznevî, Mücîrüddîn-i Beylekānî, Zahîr-i Fâryâbî, Cevherî-yi Zerger, Nizâmeddin Mahmûd Kamer-i İsfahânî, Refîuddîn-i Lunbânî, Felekî-yi Şirvânî, Cemâleddîn-i İsfahânî, Hâkānî-i Şirvânî ve Nizâmî-i Gencevî gibi İran edebiyatının önemli şairleri Irak Selçuklu Devleti hâkimiyetindeki topraklarda yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddin Ebü'r-Recâ Kummî, Târîḫu'l-vüzerâ˒ (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1363 hş., s. 47-269; Müntecebüddin Bedî', ˓Atebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 20, 23-24, 29, 41, 56, 80-85; el-Muḫtârât mine'r-resâ˒il (nşr. Gulâm Rızâ Tâhir - Îrec Efşâr), Tahran 1378 hş., s. 442-443, 457-460; Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. A. H. Morton), Warminster 2004, s. 70-122; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr (nşr. Muhammed İkbâl), Tahran 1364 hş., s. 39, 220-375; Cemâleddîn-i İsfahânî, Dîvân (nşr. Vahîd Destgirdî), Tahran 1362 hş., s. 109-115, 158-160, 192-196, 347, 364, 410; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 68-138; Yâkūt, Mu˓cemü'l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1867 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, II/1, s. 893-894; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XI, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 121-272; Avfî, Lübâb, I, 40-42; Devletşah, Teẕkiretü'ş-şu˓arâ˒ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366 hş., s. 91, 93; Ebû Bekir Mutahhar b. Muhammed Cemâlî-yi Yezdî, Ferruhnâme (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1346 hş., s. 119-171; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselğūqen und Horazmšāhs (1038-1231), Wiesbaden 1964, tür.yer.; B. Fragner, Geschichte der Stadt Hamadān und ihrer Umgebung in den ersten sechs Jahrhunderten nach der Hiğra, Wien 1972, s. 121-135; M. Gronke, Arabische und Persische Privaturkunden des 12. und 13. Jahrhunderts aus Ardabil (Aserbeidschan), Berlin 1982, s. 94-151; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1991, V, tür.yer.; a.mlf., "Son Irak Selçuklu Hükümdarı II. Tuğrul ve Zamanı", EFAD, sy. 13 (1985), s. 215-234; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London-New York 1991, tür.yer.; a.mlf., "The Internal Structure of Saljzuq Empire", CHIr., V, 203-282; a.mlf., "Atabetü'l-Ketebe'ye Göre Sancar İmparatorluğunun Yönetimi" (trc. N. Kaymaz), TTK Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 365-394.

Osman Gazi Özgüdenli VI. SELÇUKLULAR'DA DEVLET TEŞKİLÂTI

Büyük Selçuklular'da devlet teşkilâtı Tuğrul Bey zamanından itibaren düzenli bir şekle konulmuştur. Bunda, Türk beylerinde kuvvetle yaşayan

hâkimiyet telakkisiyle devlet teşkilâtı geleneklerinin önemli rolü vardır. Selçuklular'da hâkimiyetin yegâne temsilcisi "es-sultânü'l-a'zam" (es-sultânü'l-muazzam) unvanıyla anılan hükümdardır. Vezir Nizâmülmülk Siyâsetnâme adlı eserinde (s. 6), Tanrı'nın her yüzyılda insanlar arasından padişahlık vasıflarıyla bezediği birini seçtiğini, dünya işlerini ve halkın barış içinde yaşamasını ona tevdi ettiğini söyler. Nizâmülmülk'ün bu ifadesinden hükümdarın kudretini doğrudan doğruya Tanrı'dan aldığı ve onun adına saltanat sürdüğü anlaşılmaktadır. Türk töresine göre hükümdarlar Tanrı bağışı, yani "kut" yoluyla yeryüzündeki insanları yönetmekle görevlidir. Bu geleneği sürdüren Selçuklu hükümdarları görevin kendilerine Tanrı tarafından verildiğine inanırlardı. Sultan Alparslan'a göre Tanrı, kendisine teveccüh göstererek onu insanlar arasında dünya işlerini düzene koyması için seçmiştir (Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, III, 69). Hükümdarın fermanları, hatta ağzından çıkan sözler kanun hükmündeydi. Hükümdar danışma meclisleri kurar ve burada çeşitli meseleler tartışılırdı. Ancak kesin karar verme veya alınan kararları uygulayıp uygulamama yetkisi hükümdara aitti. Anadolu Selçukluları döneminde de yöneticiliğin hükümdarlara Tanrı tarafından verildiğine inanılıyordu. Muhammed b. Ali er-Râvendî, İbn Bîbî ve Kerîmüddin Aksarâyî gibi dönemin tarihçileri eserlerinde bunu ifade etmişlerdir. Ayrıca bu durum sikkelerde de görülmekte, meselâ I. Keykâvus'a ait bir sikkede "es-sultan bi-rızâi'llâh el-gālib bi-emri'llâh" ifadesi yer almaktadır (Aykut, s. 167).

Hâkimiyet Sembolleri. Selçuklular'da mânevî ve maddî unsurlar olmak üzere başlıca iki grup hâkimiyet sembolünden söz edilebilir. Mânevî unsurların en önemlisi unvan ve lakaplardır. Selçuklular başlangıçta eski Göktürk teşkilâtının uygulayıcısı Oğuz Yabgu Devleti'nin izindeydiler. Devletin başındaki hükümdar "yabgu" unvanı taşıyordu. Selçuk Bey'in oğulları Arslan ve Mûsâ da yabgu unvanını kullanmışlardır. Selçuklular'ın Horasan'a geçip çevredeki müslüman ve Türk devletleriyle temasa geçmesinden sonra bu unvanlarda değişiklikler görülmeye başlanmıştır. Tuğrul Bey önceleri emîr ve melik unvanlarını (el-emîrü'l-ecel, el-melikü'l-celîl) kullanıyordu. Nitekim 433'ten (1041-42) itibaren bastırdığı sikkelerde de emîr unvanı bulunmaktadır. Halife Kāim-Biemrillâh'ın 438'de (1046-47) Horasan üzerindeki hâkimiyetini onaylamasının ardından aynı yıl içinde bastırdığı paralarda "es-sultânü'l-muazzam şâhânşâh" unvanına yer

verildiği görülmektedir (Artuk, I, 342; Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, s. 74-76; Alptekin, III [1971], s. 443 vd.). Paralarında “es-sultânü’l-muazzam” unvanını kullanan ilk Türk-İslâm hükümdarı olan Tuğrul Bey’den sonra Büyük Selçuklu ve Irak Selçuklu sultanları da genellikle aynı unvanı kullanmıştır. Kirman Selçukluları’nın kurucusu Kavurd Bey de Kirman bölgesine hâkim olduktan sonra melik unvanı kullanmaya başlamış ve halefleri bu unvanı kullanmaya devam etmiştir (Merçil, Kirman Selçukluları, s. 147-148). Anadolu Selçukluları’nın ilk hükümdarı Süleyman Şah’ın sultan unvanını kullandığı ileri sürülmektedir. I. Mesud, II. Kılıcarslan ve I. Keyhusrev’in Büyük Selçuklular’da olduğu gibi “es-sultânü’l-muazzam” unvanını taşıdığı bilinmektedir. I. Keykavus ile I. Keykubad’ın “sultânü’l-ber ve’l-bahreyn” unvanını kullandıkları, çöküş döneminde ise daha çok “es-sultânü’l-a‘zam” unvanına yer verildiği görülmektedir.

Selçuklu hükümdarlarından Tuğrul Bey’in lakabı “rüknü’d-dîn melikü’l-İslâm ve’l-müslimîn, burhânü emîri’l-mü’minîn, melikü’l-meşrik ve’l-mağrib”, Alparslan’ın lakabı ise “Adudüddevle” idi. Ani şehrini fethinden sonra Alparslan’a “Ebü’l-feth” lakabı verilmiştir. Sultan Melikşah’ın lakabı “celâlüddevle muizzü’d-dîn ebü’l-feth” idi. Oğullarından Berkyaruk “rüknü’d-dünyâ ve’d-dîn ebü’l-muzaffer”, Muhammed Tapar “gıyâsü’d-dünyâ ve’d-dîn”, Sencer “muizzü’d-dünyâ ve’d-dîn ebü’l-hâris” lakaplarını kullanmış, Irak Selçuklu hükümdarları da bu lakapları kullanmaya devam etmiştir. Kirman Selçuklu melikleri de çeşitli lakaplarla zikredilmiştir (a.g.e., s. 8, 46, 51, 55, 64, 68, 73, 95). Suriye Selçukluları’nın kurucusu Tutuş’un lakabı “tâcü’d-devle”, oğullarından Rıdvan’ın “fahrü’l-mülûk”, Dukak’ın “şemsü’l-mülûk” idi. Rıdvan’ın oğlu Alparslan Tâcüddevle el-Ahras “Ebû şücâ” lakabını, Anadolu Selçuklu sultanları ise “rüknü’d-dîn, izzü’d-dîn, gıyâsü’d-dîn ve alâüddin” lakaplarını kullanmıştır.

Hükümdarlık alâmetlerinden biri de hutbedir. Selçuklular’da ilk hutbe Çağrı Bey adına Merv şehrinde 428 yılı Receb ayının ilk cuma günü (22 Nisan 1037) okunmuş, bunu Tuğrul Bey adına yaklaşık bir ay sonra Nîşâbur’da okunan hutbe izlemiştir. Hutbede önce Abbâsî halifesinin, ardından Selçuklu sultanının adı zikredilirdi. Halep Selçuklu Meliki Rıdvan bu geleneğe aykırı hareket ederek Fâtımî halifesi adına hutbe okutmuş, ancak Sünnî İslâm dünyasından gelen tepkiler üzerine bir ay sonra bu

uygulamadan vazgeçmiştir. Anadolu Selçukluları'nda kendi adına hutbe okutan ilk sultan I. Kılıcarslan'dır (İbnü'l-Esîr, X, 427). Hutbe konusunda dikkat çekici bir olay II. Keyhusrev'in ölümünden sonra

görülmüş, hutbe bir ara müştereken tahta oturtulan üç oğlu (IV. Kılıcarslan, II. Keykâvus ve II. Keykubad) adına okunmuştur.

Taht ve taç hükümdarlığın önemli maddî sembollerindendir. Selçuklu sultanları resmî törenlerde, vasal hükümdar ve elçi kabullerinde, nikâh merasimlerinde tahta otururlardı. Tuğrul Bey, kendisini Bağdat dışında karşılamaya gelen halifenin vezirini tahtında oturarak kabul etmişti. Sultanlar ikamet ettikleri yerlere ve seferlerine göre değişik tahtlar kullanmışlardır. Abbâsî halifesi diğer hâkimiyet alâmetleri yanında Tuğrul Bey'e bir de taç vermişti. Sultanlar cülûs merasimlerinde, elçi kabullerinde, resmî törenlerde ve meydanlardaki gösterilerde taç giyerlerdi. Önemli bir hükümdarlık sembolü de sikkedir. Tahta çıkan hükümdarın ilk işlerinden biri üzerinde adının, unvanının ve lakaplarının bulunduğu sikke bastırmaktı. Selçuklular'da tesbit edilebilen ilk dinar Sultan Tuğrul Bey'e ait olup 433 (1041-42) yılında Nîşâbur'da basılmıştır. İstisnalar hariç bütün Selçuklu paralarının ön üst yüzünde Oğuzlar'ın hâkimiyet sembolü olan ok ve yay işareti bulunmaktadır. Türkler'de ok ve yayın hükümdarlık sembolü olarak kullanımı Oğuz Han zamanına kadar gitmektedir. Tuğrul Bey 429'da (1038) Nîşâbur şehrine girdiğinde kolunda bir yay ve göğsünde üç ok bulunuyordu. Kirman Selçuklu Devleti'nin kurucusu Kavurd Bey'in tuğrası isim ve elkābı üzerine konan ok, yay ve yaycıktan ibaretti. Saltanat çadırı veya otağ da önemli hükümdarlık sembolleri arasındadır. Kaynaklarda "hargâh, serâperde, sürâdık" gibi kelimelerle ifade edilen saltanat çadırının hazineden çıkarılıp kurulması sefere çıkma veya harekete geçme işaretidir. Çadırın kurulacağı yer seferin yönünü göstermesi bakımından önemlidir. Selçuklu saltanat çadırlarının rengi kırmızıydı. Hükümdarlık sembollerinden olan yüzük (mühür) evrak ve hazinenin mühürlenmesi, sultanın emrinin yerine getirilmesi için yetki verdiği bir şahsı gösteren nişan, bir hükümdarın öldüğünün ispat işareti gibi amaçlarla kullanılmıştır. Yüzük altından yapılır, yakut, fîrûze ve zümrüt gibi kıymetli taşlarla süslenirdi. Bayrak, sancak, hükümdar sefere veya alayla bir yere giderken başı üzerinde tutulan şemsiye (çetr), çizme, kemer, kılıç, eyer örtüsü (gāşiye), halife tarafından verilen hil'at, nevbet, tevkī' ve tuğra da birer

hükümdarlık sembolüdür.

Büyük Selçuklular'ın Rey, Bağdat, İsfahan, Merv, Nîşâbur ve Hemedan gibi şehirlerde sarayları vardı. Anadolu Selçukluları ise Konya, Kubâdâbâd, Keykubâdiye, Antalya ve Alâiye'de (Alanya), daha başka yerlerde saray ve köşkler yaptırmıştır. Saray teşkilâtındaki görevliler doğrudan sultana bağlıydı. Bu görevlilerin yetkileri ve protokoldeki yerleri tesbit edilmiş olup bunların aşılmasına izin verilmezdi. Görevliler genelde asker (gulâm) kökenliydi. Saray teşkilâtında sultandan ve vezirden sonra en üst görevli büyük hâcibdi ve emrinde hâcibler bulunmaktaydı. Vekîl-i der sultanla vezir arasında haberleşmeyi sağlar, ayrıca bir çeşit nedimlik yapardı. Vekîl-i hâs sarayın masraflarını, mutfağını, ahırı kontrol ederdi; hükümdarın oğulları ve maiyetine ait işler de onun görevleri arasındaydı. Muhtemelen üstâdüddâr da aynı görevleri yapıyordu. Nedimler sultanın hoşça vakit geçirmesini sağlamakla görevliydi. Saray muallimleri çocukların ve gulâmların eğitiminden sorumluydu. Mutribler sarayda çalgı çalıp şarkı söyleyerek eğlence meclislerine katılanları eğlendirirler, sâkîler sultana ve davetlilere şerbet ve içecek sunarlardı. Bunların dışında av işleriyle görevli bâzdâr, hükümdarın elbiselerine nezaret eden câmedâr, saray mutfağından ve hükümdarın sofrasının hazırlanmasından sorumlu hânsâlâr (çavuş), leğen ve ibriği tutan taştdâr (ibrikdâr, âbdâr), saraya ve özellikle hükümdara ait hayvanlarla ilgilenen emîr-i âhûr (mîrâhur), hükümdarın bayrağını taşımakla görevli emîr-i alem (mîr-i alem), hükümdar ve sarayı korumakla görevli muhafızların kumandanı emîr-i cândâr, hükümdar sofralarına nezaret edip yemekleri kontrol eden emîr-i çaşnigîr, sultanla devlet erkânının katıldığı önemli meclisleri tertipleyen emîr-i meclis, hükümdarın silâhını taşıyan ve silâh depolarından sorumlu emîr-i silâh (silâhdar), sultanın av işlerini tanzime memur emîr-i şikâr, sarayı koruyan ve hükümdarın vereceği cezaları infaz etmekle görevli olan emîr-i hares ve sultanın içeceklerini ve şerbetlerini hazırlayan şarabdâr gibi görevliler saray kadrosu içinde yer almaktaydı. Ayrıca kihterân (saray küçükleri) denilen pasbânân (gece bekçileri), nevbetiyân-ı hâs (nöbetçiler), derbânân (kapıcılar), ferrâş ve hadem (hizmetkârlar) vb. de saray görevlileri arasında bulunuyordu.

Merkez Teşkilâtı. Büyük Selçuklular'ın ve diğer Selçuklu devletlerinin idarî teşkilâtında en büyük müessese büyük divandır (Dîvân-ı A'lâ, Dîvân-ı

Saltanat). Vezirin başkanlığındaki bu divan Dîvân-ı İnşâ ve Tuğrâ (başkanı tuğraî), Dîvân-ı Zimâm ve İstîfâ (başkanı müstevfî), Dîvân-ı Arz (başkanı ârızü'l-ceyş) ve Dîvân-ı İşrâf-ı Memâlik (başkanı müşrif) adlı dört divandan oluşuyordu. Sâhib-i Dîvân-ı Saltanat veya hâce-i büzürg denilen vezirler sadece sultana karşı sorumluydu. Vezirler hükümdarlar üzerinde nüfuz sahibiydi, ayrıca sultanın mutlak vekili sıfatıyla geniş yetkileri vardı; çeşitli makamlara tayinler yapıp azillerde bulunabiliyor, sultan nezdinde başkaları için şefaatçi olabiliyorlardı. Vezirler de hükümdarlar gibi sembollere sahipti. Askerî seferlere katılmakta ve ordulara kumanda edebilmekteydiler. Selçuklu devlet teşkilâtında Dîvân-ı A'lâ'nın dışında başka divanlar da vardı. Bunlardan Dîvân-ı Berîd'in görevi eyaletlerle haberleşmeyi düzenlemek ve ülkede meydana gelen olayları merkeze bildirmekti. Dîvân-ı Hâs hükümdarın sahip olduğu arazinin yönetiminden sorumluydu. Dîvân-ı Evkāf-ı Memâlik merkezdeki vakıfların devlet tarafından kontrolünü sağlıyor ve gereği halinde yönetimlerini üstleniyordu. Haksız mal ve servet edinenlerin mallarına hükümdarın emriyle el konulunca bunlarla ilgilenmek için oluşturulan kuruluşa Dîvân-ı Müsâdere deniyordu. Selçuklu sultanlarının eşleri olan hatunların emrinde de divanlar bulunuyordu. Anadolu Selçukluları'nda başında pervânenin olduğu Dîvân-ı Pervânegî vardı. Büyük divanda atabeg ve sultanın merkezde bulunmadığı sırada devlet işlerini idare eden nâib-i saltanat gibi görevliler de yer alıyordu.

Taşra Teşkilâtı. Selçuklular'da merkezin dışındaki bölgeler eyaletlere ayrılmıştı. Eyaletleri siyaseten şehzadeler, hânedan mensupları, gulâm kumandanlar ve Türkmen beyleri, mülkî açıdan ise merkezden tayin edilen amîd veya valiler idare etmekteydi. Amîd sivil idarenin eyaletteki en büyük temsilcisiydi. Eyaletlerde Dîvân-ı Eyâlet mevcuttu. Bu divan merkezdekinin küçük bir örneğiydi. Taşra teşkilâtında vergi işlerinden âmil ve mutasarrıflar sorumluydu. Şahne bazı büyük şehirlerde ve kabileler arasında emniyeti sağlayan, aynı zamanda askerî vali sıfatıyla hükümdarın temsilcisi olarak görev yapan memurdu. Şahneler asker kökenli olup genelde Türk kumandanları arasından seçilirdi. Eyaletlerde ve yerleşim merkezlerinde belediye hizmetlerini yürütmek muhtesiblerin göreviydi. Şehirlerde valinin emrinde bulunan reis sivil bir görevliydi. Reisler yerli halkın asil aileleri arasından tayin edilirdi. Anadolu Selçukluları'nda eyalet merkezlerinde emniyet ve asayiş subaşılar (serleşker) tarafından sağlanırdı.

Ordu Teşkilâtı. Büyük Selçuklular Ortaçağ'ın en büyük ordularından birine sahipti.

Türkler'den ve çeşitli milletlerden oluşan bu ordunun esasını sultanı ve sarayı korumakla görevli saray gulâmları ve hassa ordusu oluşturuyordu. Saray gulâmları Türk, Arap, Kürt, Deylemli gibi çeşitli kavimlere mensuptu. Küçük yaştan itibaren uzun süreli bir eğitim gören saray gulâmları yılda dört defa maaş alırdı. Saray en büyük gulâm yetiştirme merkeziydi. Gulâmların sayısı yaklaşık 4000 kadardı. Irak, Kirman ve Anadolu Selçukluları'nda da aynı grup mevcuttu. Selçuklu askerlerinin savaşçı kısmını Hassa Ordusu oluştururdu. Türkler'den ve muhtelif unsurlardan toplanan, isim ve künyeleri divan defterlerinde kayıtlı bu ordu normalde başşehirde bulunurdu. Sâlâr denilen kumandanları doğrudan sultanın emrindeydi. Râvendî'ye göre (Râhatü's-sudûr, I, 128) divan sicillerinde kayıtlı süvari kuvvetlerinin sayısı 46.000 idi. Böylesine büyük bir dâimî orduyu beslemek hazineye ağır yük getirdiği için sultanlar eyalet veya bölgeleri iktâ olarak bağışladılar. İktâ sahipleri de gelirlerinin karşılığında asker (sipahi) beslediler. Bunlar savaş zamanlarında sultanın ordusuna katılırlardı. Tuğrul Bey Bağdat'a girdiğinde ordusunda 50.000, diğer bir kayda göre 120.000 asker bulunuyordu. Sultan Melikşah zamanında Selçuklu ordusu 400.000 kişiydi. Berkyaruk 495'te (1102) İsfahan'a geldiğinde emrinde 15.000 süvari ve 100.000 kişilik bir maiyeti vardı. Kirman Selçukluları için tesbit edilen en büyük asker sayısı 6000'i atlı, 10.000'i yaya olmak üzere 16.000 idi. Anadolu Selçukluları'nda bu sayı 50.000 ile 180.000 arasında değişmektedir (Brosset, s. 404-405). Büyük Selçuklular ile Kirman Selçukluları'nda ordunun başkumandanı sipehsâlâr idi. Anadolu Selçukluları'nda ise başkumandan beylerbeyi (emîrü'l-ümerâ) unvanı taşıyordu. Ayrıca Selçuklu meliklerinin ve emîrlerin kendi orduları ve askerleri vardı. Bunlar savaş sırasında sultanın emriyle esas orduya katılırdı. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluş döneminde askerî güç bakımından başlıca dayanağını konar göçer Türkmenler oluşturuyordu. Türkmenler daha sonra ikinci planda kalmaya başlayınca sultanların emirlerine itaat etmeyip olay çıkarmaya, zaman zaman da isyan eden hânedan mensuplarını desteklemeye başlamış, İran ve Irak'ta maddî zararlara sebebiyet vermeleri üzerine Anadolu ve Suriye'ye sevkedilmiştir. Anadolu Selçukluları'nda da sınır bölgelerinde uç Türkmenler'i denilen Türkmen grupları bulunmaktaydı. Tâbi hükümdarlar, yapılan antlaşmalar

gereği savaş zamanlarında daha önce belirlenen sayıda askeri Selçuklu ordusuna gönderiyordu. Özellikle müslüman olmayan ülke ve devletlerle Haçlılar ve Bâtınîler'e karşı yapılan seferler sırasında halktan çok sayıda gönüllü Selçuklu ordusuna katılırdı. Anadolu Selçukluları gerektiğinde orduyu takviye için Frank, Hârizmli, Grek, Rus, Kıpçak, Kürt, Arap ve Ermeniler gibi milletlerden ücretli asker temin etmişlerdir. Selçuklu orduları savaş meydanına devrin diğer Türk ve İslâm orduları gibi merkez, sağ kol, sol kol, öncü kuvvet ve artçı kuvvet şeklinde yerleştirilirdi. Selçuklu tarihinde ilk deniz aşırı seferi Kirman Meliki Kavurd Bey Uman'a yapmıştır. Büyük Selçuklular döneminde ilk gemi Sultan Berkyaruk zamanında Basra yöneticisi Emîr Kumaç'ın (Kamaç) nâibi İsmâil b. Arslancık tarafından inşa ettirilmiştir. Emîr İsmâil, Uman'ın yarısına ve bazı adalara sahip olan Ebû Sa'd Muhammed ile denizde de savaşmıştır. Anadolu Selçukluları'nda donanmayla ilk ilgilenen yönetici I. Süleyman Şah'ın vekili Ebü'l-Kāsım'dır. Ebü'l-Kāsım, Gemlik'te (Kios) gemi inşa ettirmek istemiş, ancak Bizanslılar bu gemileri daha yapıldığı sırada yakmıştır. Alâiye'nin I. Keykubad tarafından fethi sırasında gemiler kullanılmış ve burada bir tersane yaptırılmıştır. Sinop ve Antalya'da da tersane bulunmaktaydı. I. Keykubad zamanında Suğdak'ın (Sudak) fethiyle Anadolu Selçuklu donanması deniz aşırı seferler gerçekleştirmiştir. Selçuklular'da donanma kumandanlarına "reîsü'l-bahr, melikü's-sevâhil, emîr-i sevâhil" adı verilmiştir.

Adliye Teşkilâtı. Selçuklu adliye teşkilâtı, şer'î ve örfî olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Şer'î yargı sisteminde davalara kadılar bakmaktaydı. Kadı, evlenme ve boşanma işleri, nafaka, miras ve alacak davalarına bakar, yetimlerin, akıl hastalarının, erkek akrabası olmayan kadınların vasîliklerini üzerine alır, noter vazifesi görür, camileri ve bunlara ait tesisleri, vakıfları yönetir, vakfiyeleri tanzim ederdi. Kadılar âlim ve zâhid kişiler arasından seçilir, rüşvet almalarını önlemek için onlara rütbelerine uygun maaş verilirdi. Kādılkudât denilen başkadı sultan tarafından tayin edilirdi. Anadolu Selçukluları'nda Konya kadısı kādılkudât olarak görev yapıyordu. Şer'î davaların dışında kalan örfî davalara Dîvân-ı Mezâlim denilen mahkeme bakıyordu. Zulme ve haksızlığa uğrayan kişilerin, malları gasbedilen tüccarın, yüksek rütbeli memur ve kumandanlardan şikâyeti olan halkın başvurduğu yer Dîvân-ı Mezâlim'di. Bu divanın en önemli özelliği hüküm verme yetkisinin hükümdarda bulunmasıdır. Büyük Selçuklular'dan

itibaren sultanlar haftada iki gün bu mahkemeye başkanlık etmiştir. Daha sonraki dönemde devletin toprakları genişledikçe sultanlar Dîvân-ı Mezâlim başkanlığına vezir, hânedan mensupları ve kadıları vekil olarak tayin etmiştir. Suçluları ve gözden düşen emîrleri sultan adına tutuklama ve ölüm cezası dahil sultan tarafından verilen buyrukları yerine getirmek emîr-i dâdın göreviydi.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), s. 6; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 128; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 427; Uzunçarşılı, Medhal, s. 19-112, 122-123, 125-126; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 143-163; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. 1-7, 20-32, 35-37, 41-47; a.mlf., Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 217-221; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 216-248; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 342; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 71-115; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1992, III, 68-101, 156-293; a.mlf., "Selçuklu Devri Türk Tarihi Araştırmaları II", TAD, sy. 2-3 (1964), s. 311-345, 368-377; a.mlf., "Selçuklu Ordusu", TTK Belleten, LII/202 (1988), s. 91-99; Hasan-ı Enverî, Iṣṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 şş.; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 39, 131-145; Erdoğan Merçil, "Gaşiye ve Selçuklular'da Kullanılışına Dair Örnekler", Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan, Ankara 1985, s. 321-328; a.mlf., Kirman Selçukluları, Ankara 1989, s. 8, 46, 51, 55, 64, 68, 73, 95, 147-148, 188-191; a.mlf., Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri, Ankara 2007; V. Gordlevski, Anadolu Selçuklu Devleti (trc. Azer Yaran), Ankara 1988, s. 249-304; C. E. Bosworth, "The Political and Dynastic History of the Iranian World (A. D. 1000-1217)", CHIr., V, 80-81, 112-113, 198-199; A. K. S. Lambton, "The Internal Structure of the Saljuq Empire", a.e., V, 218-219, 226-231, 238, 257-260, 267, 271-272; a.mlf., "Atabetü'l-Ketebe'ye Göre Sancar İmparatorluğunun Önemi" (trc. N. Kaymaz), TTK

Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 365-394; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 497-516; Taef Kamal el-Azhari, The Saljuqs of Syria: During the Crusades, 463-549 A.H./1070-1154 A.D., Berlin 1997, s. 279, 292-307; Şevket Nezihi Aykut, Türkiye Selçuklu Sikkeleri: I. Mesud'dan I. Keykubad'a Kadar (510-616/1116-1220), İstanbul 2000, s. 167; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/ 1092-1104), İstanbul 2001, s. 177-228; Ahmet Atilla Altan, Selçuklular'da Adliye Teşkilâtı (yüksek lisans tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Salim Koca, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Teşkilât", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, V, 147-162; a.mlf., Selçuklular'da Ordu ve Askerî Kültür, Ankara 2005; a.mlf., "Türkiye Selçuklu Sultanı I. İzzeddîn Keykavus'un Aldığı ve Kullandığı Hâkimiyet Sembolleri",

TTK Belleten, LIX/224 (1995), s. 55-74; M. F. Brosset, Gürcistan Tarihi (trc. H. D. Andreasyan, haz. Erdoğan Merçil), Ankara 2003, s. 404-405; Muharrem Kesik, Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi: Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155), Ankara 2003, s. 118-122, 124-127; S. G. Agacanov, Selçuklular (trc. Ekber N. Necef - Ahmet R. Annaberdiyev), İstanbul 2006, s. 156-164; Seyfullah Kara, Selçuklular'ın Dinî Serüveni: Türkiye'nin Dinî Yapısının Tarihsel Arka Planı, İstanbul 2006, s. 637-648; Selim Kaya, I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi (1192-1211), Ankara 2006, s. 162-180; Aydın Taneri, "Müsâmeretü'l-Ahbâr'ın Türkiye Selçukluları Devlet Teşkilatı Bakımından Değeri", TAD, sy. 6-7 (1966), s. 127-171; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 443 vd.; Sadi S. Kucur, "Nizâmülmülk'ün SiyasetNâme'sine Selçuklu Devlet Teşkilâtı Açısından Bir Bakış: Emîr-i Hares ve Emîr-i Dâd Örneği", MÜTAD, sy. 12 (2002), s. 41-72; Osman G. Özgüdenli, "Çağrı Bey'in Oğulları Tarafından Bastırılmış Bazı Sikkeler ve Sağladıkları Bilgiler", a.e., sy. 12 (2002), s. 305-321; M. Said Polat, "Türkiye Selçuklularında Askerî Teşkilat (1071-1243)", a.e., sy. 17 (2005), s. 17-53.

Erdoğan Merçil

VII. MİMARİ

a) Anadolu Dışı. Büyük Selçuklular'ın ele aldığı plan ve mimari formlar daha sonra İran ve Doğu İslâm dünyasında devam etmiştir. Selçuklu yapıları genellikle tuğla malzemeyle inşa edilmiş, yer yer tuğla, alçı ve çini süslemelere sahip olmuştur.

Camiler. Büyük Selçuklular, cami mimarisinde mihrap önündeki kubbeli mekânların gelişimiyle âbidevî örnekler ortaya koymuştur. Mihrap önündeki kubbeli mekânın bir eyvanla birleşmesinden oluşan köşk tipi cami yanında 1135'ten itibaren dört eyvanlı avlulu düzenleme vazgeçilmez şema haline gelmiştir. XII. yüzyılın ortalarında mihraplarda yapılan alçı süslemeler kabarık ve girift bitkisel motifleriyle dikkat çekicidir. İsfahan Cuma Camii'nde 1080 tarihli Melikşah kubbesi (mihrap önü kubbesi) ve bunun kuzeyindeki 1088 tarihli Terken Hatun kubbeli mekânları yer almıştır. Mihrap önü kubbesinin üç yönde üçlü açıklıklı olması daha sonraki gelişmelere örnek teşkil etmiştir. Ayrıca 1135'te Zevvâre Cuma Camii'nde uygulanan mihrap önü kubbeli ve dört eyvanlı revaklı avlulu şema İsfahan'da ve diğer yapılarda da uygulanmıştır. Gülpâyigân Cuma Camii (1108-1118, XIX. yüzyılda dört eyvanlı avlulu), Kazvin Cuma Camii (1113 veya 1119), Kazvin Haydariye Camii (1105-1118) ve Erdistan Cuma Camii'nde (1158-1160) bu şema görülmektedir. Bersiyân Cuma Camii'nde ise (1134) mihrap önü kubbeli mekânı üç yönde üçlü açıklıklıdır. Yanlarda eklenen birimlerle bağlantılara işaret eden izler mevcut olup yalnızca mihrap önü kubbeli bölümü günümüze ulaşmıştır.

Minareler. Silindirik formlarıyla Karahanlılar'da başlayan gelişimi devam ettiren Büyük Selçuklu minarelerinden Damgan Cuma Camii Minaresi (1058), mavi ve fîrûze sırlı kare parçalarla oluşmuş kabartma örgülü kûfî yazısıyla erken tarihli çinili bir eser olarak dikkat çekmektedir. Sâve Cuma Camii Minaresi (1061), Zevvâre Pâmenar Mescidi Minaresi (1068), Kâşân Cuma Camii Minaresi (1074), Bersiyân Cuma Camii Minaresi (1098), Çâr Minare (1112) ve Sin Minare (1129) bu dönemdeki önemli eserlerdir.

Medreseler. Büyük Selçuklular devrinde ele alınmış olan medreseler eyvanlı avlulu şemalarıyla Karahanlılar'da başlayan gelişimi devam ettirmiştir. Bu dönemde nizâmiye adı verilen çok sayıda medresenin

yapıldığı bilinmektedir. Nîşâbur'da Tuğrul Bey zamanında 1046 yılında bir medresenin inşa edilmekte olduğu Tûs, Basra, İsfahan, Herat, Belh ve Bağdat'ta 1067'de medreselerin yapıldığı bilinmektedir. Bunlar günümüze ulaşmamıştır. Horasan'daki Harcird ve Rey medreseleri XI. yüzyılın dördüncü çeyreğine tarihlendirilen eyvanlı avlulu şemada yapılardır.

Kervansaraylar. Ribât adıyla tanınan Büyük Selçuklu kervansarayları genellikle kare planlı, dört eyvanlı revaklı avlulu şemada inşa edilmiştir. Ribât-ı Enûşirvân (1029-1049) ve Ribât-ı Za'ferânî (XI. yüzyıl) bu şemaya uygun yapılardır. Ribât-ı Enûşirvân'da erken bir hamam yapısı, Ribât-ı Za'ferânî'de kapalı mekânların arkasındaki tonozlu koridorlar Gazneli devrinden Ribât-ı Mâhî'ye (1019-1020) benzemektedir. Ribât-ı Şerîf'te (1114-1115) arka arkaya revaklı eyvanlı iki avlu sıralanmış olup her iki avlunun girişinde solda birer mescid yer almaktadır. Eyvanların arkasındaki kare mekânların kubbeyle örtülü olması ve eyvanlarla bağlantıları (eyvan-kubbe birleşimi) Ribât-ı Mâhî'ye benzemektedir.

Saraylar. Merv'de Sultankale denilen kalede bir Selçuklu sarayı yapılmıştır. 4 km²'lik alanda 15 metrede bir 4 m. çaplı yarım yuvarlak kulelerle takviye edilmiş, 15 m. yüksekliğindeki duvarlarla çevrili, önü hendekli bu kalede saraylar, kışlalar, yerleşim birimleri, merkezde bir havuz, büyük bir cuma camisi ve Sultan Sencer'in türbesi bulunmaktadır. XI. yüzyıla tarihlenen saraya ait çok gösterişli bir yapının 45 × 39 m. ölçüsünde elli odalı olduğu ve 16 × 16 m. ölçüsündeki avlusunun dört eyvanlı şemada ele alındığı bilinmektedir.

Mezar Anıtları. Büyük Selçuklular devrinde mezar anıtları kümbet ve türbe olarak iki ayrı tipte gelişmiştir. Kümbetler genellikle altta bir mumyalık (kripta) katı bulunan silindirik ya da çokgen gövdeli yapılar olup üzerleri içten kubbe, dıştan külâhla örtülüdür. Türbeler ise kare planlı, üzerleri kubbeyle örtülü yapılardır ve kripta bulunmamaktadır. Damgan'da Kırkkızlar Kümbeti (1054-1055) silindirik gövdeli bir yapıdır. Eberkûh'ta sekizgen planlı Kümbed-i Alî (1056-1057) taş malzemesiyle dikkat çekmektedir. Harekān I (1067) ve Harekān II (1093) kümbetleri sekizgen planlı ve köşe kuleli, cepheleri tuğlaların değişik istifiyle hareketlendirilmiş önemli örneklerdir. Demâvend Kümbeti'nde (XI. yüzyıl) zengin tuğla süslemeler görülmektedir. Dihistan bölgesinde yer alan kümbetlerin

önünde bir hazırlık mekânının varlığı dikkati çekmektedir. Serahs’ta Yartı Kümbet (1098) kare planlı bir yapı olup cephede köşeler kulelidir. Ebü’l-Fazl Türbesi (XI. yüzyıl sonu) eyvan şeklinde bir girişe sahiptir. Vekilbâzâr’da Abdullah b. Büreyde Türbesi’nde (XI. yüzyıl) yükseltilen cepheler kubbeyi bir ölçüde gizler. Merv Hüdâî Nazar Evliya Türbesi’nde de (XII. yüzyıl) süslemeli ön cephe geniş ve yüksek tutulmuştur. Astanababa’da Alemberdâr Türbesi (XI. yüzyıl sonu) sivri bir kubbeyle örtülü olup eyvan şeklinde bir girişe sahiptir. Ser-i Pul’de Yahyâ b. Zeyd (İmam Hurd) Türbesi (XI. yüzyıl sonu ve XII. yüzyıl başı) ve İmam Kalan Türbesi (1117) içerideki alçı süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Tûs’ta İmam Gazzâlî’ye nisbet edilen türbe (1111’den sonra) kare planlı olup kubbeli mekânın önünde derin bir eyvan şeklinde giriş ve arkada tonozlu birimlere sahiptir. Türbenin vaktiyle çift kubbeli olduğu bilinmektedir. Meyhene Ebû Said Türbesi’nde (XI. yüzyıl) görülen çift kubbe uygulaması daha sonra Merv Sultan Sencer Türbesi’nde (1157) karşımıza çıkmaktadır. Sultan Sencer Türbesi 27 × 27 m. ölçüsünde kare planlı bir yapı olup duvar kalınlığı 6 metredir. Binanın yıkık olan dış kubbesinin vaktiyle fîrûze renkli sırlı tuğlayla kaplı olduğu bilinmektedir.

b) Anadolu. Anadolu’da yapılan ilk camiler Büyük Selçuklular’a bağlanmaktadır. Ani’deki Menûçihr Camii (1072-1086) erken tarihli bir yapı olup sekizgen gövdeli minareye sahiptir. Diyarbekir Ulucamii (1091-1092) mihraba paralel üç nefli ve bu nefleri mihrap aksında kesen transepte sahip olup önünde revaklı bir avlu bulunmaktadır. Yapı plan itibariyle Şam Emeviyye Camii’nin planını kubbesiz olarak tekrarlar. Siirt Ulucamii’nde (1128’den önce) enine gelişen şemada kıble yönünde yan yana üç kubbe, bunun kuzeyinde ise iki tonozlu neften meydana gelmektedir. Bu nefler dikine bir tonozla kesilmiştir. Mihrap önü kubbeli mekânın önünde çini süslemeli mihrap nişleri ve yapının kuzeyinde yapıdan ayrı olarak inşa edilmiş sırlı tuğla süslemeli minaresiyle dikkat çekicidir. Bitlis Ulucamii’nde (1150’den önce) mihraba paralel üç neften biri mihrap önü kubbesiyle kesilmiştir.

Külliyeler. Kayseri Huand Hatun Külliyesi (1238) cami, medrese, kümbet ve hamamdan oluşmaktadır. Camide mihraba paralel nefler mihrap ekseninde kesintiye uğramıştır. Kuzeyde dikine iki tonoz, ortada küçültülmüş avlu ve güneyde geniş kemerli açıklıklarla mihrap önü

kubbesine doğru dikey bir aks oluşturulmuştur. Medrese eyvanlı, revaklı avluludur. Camiyle birleştiği köşede medreseden ulaşılan, fakat cami kütlesi içinde yer alan kümbet sekizgen gövdeli olup mukarnaslı bir kaide üzerindedir. Çifte hamamda erkekler kısmı dört eyvanlı, dört köşe hücreli, kadınlar kısmı ise üç eyvanlı ve iki köşe hücrelidir. Kayseri Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nde (1249) cami mihraba dik beş nefli ve mihrap önü kubbelidir. Önünde yer alan revaklı avlunun etrafında medrese odaları yerleştirilmiştir. Cami ve medrese birleşimi açısından önemli olan bu yapı gibi Amasya Gökmedrese Camii'nde de (1266) iki ayrı fonksiyon tek binada kot farkıyla ele alınmıştır. Camide mihraba dik üç nef kubbe ve tonozlarla örtülüdür. Kuzeybatı köşesinde yer alan kümbeti, kare planlı taş alt yapı üzerinde tuğladan yüksek kasnaklı kırık piramidal külâhlı olup sırlı tuğla ve çini süslemelidir. Sâhib Ata Külliyesi (1258-1283) cami, hankah, türbe, hamam ve çeşmelerden oluşur. Taçkapı taş süslemelerinin yanı sıra iki yanda yer alan çeşme / sebil birimlerine sahiptir. Vaktiyle çifte minareli olduğu anlaşılan kapının üzerinde bugün sırlı tuğla ve çini süslemeli yivli bir minare vardır. Cami mihraba dik beş nefli ve mihrap önü kubbelidir. Daha sonra değişikliğe uğramış olan yapıda ihtişamlı mozaik çinili mihrap devrinden kalmıştır. Hankah dört eyvanlı, avlulu ve dört köşe odalıdır. Avlunun üzerini örten kubbe aydınlık fenerli olup yapı içinde zengin çini süslemeler vardır. Cami ile hankah arasında kalan ve her iki yapıdan ulaşılan türbe, öndeki çapraz tonozlu ara mekâna açılan kare planlı kubbeli bir eyvan şeklindedir. Duvarları zengin mozaik çinili yapıda çinili lahitler mevcuttur. Çifte hamam dört eyvanlı ve dört köşe hücreli sıcaklık bölümüne sahiptir. Afyon Çay'da Ebü'l-Mücâhid Yûsuf Külliyesi (677/ 1278-79) medrese, türbe, çeşme, han ve bugün mevcut olmayan hamamdan oluşmaktadır. Medrese (Taşmedrese olarak da tanınır) iki eyvanlı olup avlunun üzeri sırlı tuğla süslemeli kubbe ile örtülüdür. Kubbe geçişlerinde, giriş eyvanı, ana eyvan ve mihrapta yer alan mozaik çini süslemeler Selçuklu devrinin ilginç örneklerini oluşturur. Taçkapısında bir aslan figürü vardır. Cephenin sağında türbe, solunda çeşme yer almıştır. Kare planlı türbe sırlı tuğla süslemeli kubbe, mumyalık katı ise çapraz tonoz örtülüdür. Önde açık avlulu bölümü günümüze ulaşmamış olan hanın kapalı bölümü mevcuttur. Yapı kitâbeli son Selçuklu hanıdır. Yıkılmış olan hamamın üç eyvanlı ve iki halvet hücreli sıcaklık mekânına sahip olduğu bilinmektedir.

Camiler. XIII. yüzyılda Anadolu Selçuklu mimarisinde ele alınan camiler

mihrap önü kubbeleri, enine ve dikine gelişen şemaları içinde küçültülmüş iç avluları ya da bir avlu fikrini verecek olan aydınlık fenerleri, ahşap malzemeleri ve dengeli çini mozaik süslemeleriyle düzenli bir gelişmeyi gösterir. Çeşitli tamir ve eklemelerle değişikliğe uğramış olan Konya Alâeddin Camii (1155-1220) iki bölümden oluşmaktadır. Sağda mihrap önü kubbeli, solda mihraba paralel nefler vardır. Mihrapta ve kubbedeki mozaik çini süslemeler yanında ahşap minberi ve ayrıca dış cephedeki kitâbeleri ile dikkat çekicidir. Caminin kuzeyinde yer alan II. Kılıcarslan Kümbeti (1192'den önce) ongen planlı ve piramidal külâhlı olup içinde çinili lahitler bulunmaktadır. Niğde Alâeddin Camii'nde (620/ 1223) mihraba dik üç tonozlu nef mihrap önünde yan yana üç kubbeyle örtülmüştür. Yapıda kuzeybatı köşesinde ayrı bir girişle ele alınmış olan özel mahfil yer almaktadır. Malatya Ulucamii (1224) tuğla malzemesi ve sırlı tuğla, mozaik çini süslemeleriyle Büyük Selçuklu mimari geleneğini devam ettirir. Mihraba paralel neflere sahip yapıda, ortadaki küçük revaklı avluya açılan güney eyvanı mihrap önü kubbesiyle birleşerek dikine bir aksı vurgulamaktadır. Amasya Burmalı Minare Camii (1237-1246) mihraba dik üç nefli olup orta aks kubbelidir. Taçkapısındaki

figürlü süslemeleriyle dikkat çeken Bünyan Ulucamii (654/1256) mihraba dik üç neflidir. Develi Ulucamii (1281) mihraba dik beş nefli olup mihrap önü kubbelidir. Mihrapta geometrik ve bitkisel süslemeler yanında renkli taş da kullanılmıştır. Akşehir Ulucamii'nin (XIII. yüzyılın başı) planı değişikliğe uğramış olmakla birlikte mihraba dik neflerden ve mihrap önü kubbesinden oluşmaktadır. Yapıda mozaik çinili mihrap dikkat çekicidir. Sinop Ulucamii (XIII. yüzyıl başı) mihraba paralel iki nefli olup mihrap önü kubbeli bir yapıdır. 1268'de Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından tamir edilen camide mihrap önünde üç kubbe, ikinci nefte iki uçta birer kubbe yer alır. Diğer birimler çapraz tonozla örtülmüştür. Konya Sâhib Ata Camii (1258), Afyon Ulucamii (1272), Ankara Arslanhane Camii (XIII. yüzyıl) ve Selçuklu geleneği içinde ele alınan Beyşehir Eşrefoğlu Camii (696/1297) ağaç direklerle taşınan ve mihraba dik neflerden oluşan yapılardır. Sivrihisar Ulucamii ise (XIII. yüzyıl ortası) mihraba paralel neflerden meydana gelmiştir. Konya Sâhib Ata, Ankara Arslanhane ve Beyşehir Eşrefoğlu camilerinde itinalı mozaik çini mihraplar yer alır. Eşrefoğlu Camii'nde ayrıca mihrap önü kubbesinde mozaik çini kullanılmıştır. XIII. yüzyıl içinde Anadolu'da özellikle Konya ve civarında

görülen tek kubbeli mescidler önlerinde hazırlık mekânlarına sahiptir. Bazılarında mezarların bulunmasıyla türbe görevini alan bu mekânların son cemaat yerinin erken örneklerini oluşturduğu kabul edilmektedir. Konya Taşmescid (1215) kapalı hazırlık mekânının yanında dışta ve içteki taçkapıları ve taş işçiliğiyle, Konya Sırçalı Mescid ise (XIII. yüzyılın ikinci yarısı) tuğla malzemesi yanında sırlı tuğla-çini, mozaik çini mihrabı ve minaresiyle önemli bir yere sahiptir. Alanya Akşebe Sultan Mescidi'nde (1231) devşirme malzemeler değerlendirilmiştir. Akşehir Küçük Ayasofya Mescidi'nde ise (1235) kubbe kasnağında çini mozaik süslemeli yazı kuşağı yer almaktadır. Konya Beyhekim Mescidi'nin (XIII. yüzyıl) gösterişli mozaik çinili mihrabı yurt dışına kaçırılmıştır.

Medreseler. Anadolu Selçuklu devrinde medreseler açık avlulu ve kapalı avlulu (kubbeli) olarak gelişimini sürdürmüştür. Açık Avlulu Medreseler. Anadolu'da XIII. yüzyıl içinde gelişimini sürdüren açık avlulu medreseler eyvanlı avlulu olup eyvan sayıları değişmektedir. Çoğunluğu iki eyvanlı olan bu medreselerde bulunan türbeler eyvan arkası, eyvan yanı, giriş yanı gibi farklı konumlarda ele alınmıştır. Genellikle medresede ana eyvan dershane-mescid olmakla birlikte bazan bu eyvan bitişiğindeki ya da girişin yanındaki kubbeli oda da dershane-mescid olarak düzenlenmiş olabilir. Kayseri Çifte Medrese'de (602/1205-1206) şifâhâne ve tıp medresesi birlikte ele alınmıştır (Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi). Her iki bölüm dört eyvanlı, revaklı avluludur. Medrese bölümünde yan eyvanın bitişiğinde Gevher Nesibe'nin kümbeti (1206) yer almaktadır. Aynı şekilde şifâhâne ve tıp medresesinin birleşiminden oluştuğu anlaşılan Sivas Şifâiye Medresesi'nde (1217) güneydeki şifâhâne bölümü ayaktadır (I. Keykâvus Dârüşşifâsı). Dört eyvanlı revaklı avlulu yapıda güney eyvan tuğla ve sırlı tuğla ile örülerek İzzeddin Keykâvus için türbeye dönüştürülmüştür. Taçkapısında karşılıklı birer aslan, ana eyvan cephesinde ay ve güneşi temsil eden figürlü süslemeler vardır. Çorum-Alaca Kalehisar Medresesi ve Antalya İmaret Medresesi XIII. yüzyılın ilk yarısından iki ve dört eyvanlı, açık avlulu yapılar olarak zamanımıza ulaşmıştır. Konya Sırçalı Medrese (1242) iki eyvanlı, revaklı avlulu ve iki katlı bir yapıdır. Yapının ön cephesi kesme taş malzemeyle, diğer bölümleri tuğla ile inşa edilmiştir. Özellikle eyvan, tonoz ve kemerlerde tuğlaların arasında sırlı tuğla ve mozaik çini kullanımıyla zengin bir bezeme elde edilmiştir. Akşehir Taşmedrese (648/ 1250) üç eyvanlı, revaklı avlulu olup ön cephe kesme taş, revaklar tuğladır.

Cephenin solunda medreseye bitişik olarak yer alan mescidi iki kemerli açıklıklı hazırlık mekânından sonra kare planlı ve kubbelidir. Köşede bulunan tuğladan silindirik gövdeli minare baklavalı bir kompozisyona sahip olup sırlı tuğla süslemelidir. Sinop Pervâne Medresesi (661/1263) iki eyvanlı, revaklı avluludur. 1271 yılında Sivas'ta üç medrese birden inşa edilmiştir. Bunlardan günümüzde sadece sırlı tuğla süslemeli minareleri ve zengin taş süslemeli ön cephesi ayakta olan Çifte Minareli Medrese'nin iki katlı ve dört eyvanlı, avlulu olduğu bilinmektedir. Gökmedrese de dört eyvanlı, avlulu ve tek katlıdır. Girişin sağındaki mekân mescid olarak düzenlenmiştir. Mescidde ve yan eyvanda çini süslemeler vardır. Sırlı tuğla süslü çifte minarenin bulunduğu ön cephe zengin taş süslemeye sahiptir. Taçkapının iki yanında hayat ağacı ve kuş figürleri ile hemen başlangıçlarında hayvan figürlü

yaprak motifleri bulunmaktadır. Burûciye Medresesi dört eyvanlı, avlulu olup içte ve dışta taş süslemeleriyle dikkati çeker. Taçkapının solunda çini süslemeli türbe, sağında mescid yer almaktadır. Tokat Gökmedrese (1265-1279) iki eyvanlı, revaklı avlulu ve iki katlıdır. Taçkapıda yer alan iki renkli taş kullanımı cepheyi hareketlendirmiştir. Aynı zamanda mescid olan ana eyvanın sağındaki mekân türbe olarak düzenlenmiştir. Ana eyvan ve revak cephelerinde mozaik çini süslemelerden parçalar kalmıştır. Erzurum Çifte Minareli Medrese (1285-1291) dört eyvanlı, revaklı avlulu ve iki katlı bir yapı olup son Selçuklu medresesidir. Ana eyvan arkasında yapıya bitişik mezar anıtı yer almaktadır. Taş süslemeli cephede tuğladan yivli minareler sırlı tuğla ve çini süslemelidir. Taçkapının iki yanında hayat ağacı, ejder ve kuş figürü yer almış olup soldaki tamamlanmamıştır.

Kapalı Avlulu (Kubbeli) Medreseler. Anadolu'da XIII. yüzyıl içinde gelişimini sürdüren kapalı avlulu medreselerde yüzyılın ilk yarısında üst örtü avludaki dört ayağa oturmaktadır. Yüzyılın ikinci yarısında ise avluyu örten kubbe duvarlara oturur. Afyon Boyalıköy Medresesi (1210) simetrik planlı bir yapı olup hankah işlevli olduğu kabul edilmektedir. Isparta Atabey Ertokuş Medresesi (621/1224) revaklı ve tek eyvanlı olup ortadaki dört ayağa oturan kubbe avluyu örtmektedir. Eyvanın arkasında yer alan Mübârizüddin Ertokuş'a ait kümbet üç açıklık ile eyvanla bağlantılıdır. Yarısı yıkık olan Konya Ali Gav Medresesi'nin de (XIII. yüzyıl ilk çeyreği) revaklı eyvanlı ve avlunun üzeri dört ayağa oturan kubbeyle örtülü bir yapı

olduğu bilinmektedir. Konya Karatay Medresesi (1251) ön cephesinde sol köşeye alınmış taçkapısının düzeniyle önemlidir. Bir kısmı yıkık olan yapıda tek eyvanlı havuzlu avlunun üzeri aydınlık fenerli bir kubbeyle örtülü olup ana eyvanın solundaki oda türbedir. Yapıda çok zengin mozaik çini süslemeler bulunmaktadır. Özellikle kubbe içindeki stilize gökyüzü kompozisyonu dikkat çekicidir. Konya İnce Minareli Medrese de (1265'ten önce) yazının hâkim olduğu zengin taş süslemeli taçkapısıyla dikkati çeker. Simetrik planlı yapıda tek eyvanlı, havuzlu avlunun üzeri aydınlık fenerli kubbeyle örtülüdür. İçeride tuğla, sırlı tuğla ve çini kullanımıyla süslü bir mekân elde edilmiştir. Cephede sağda yer alan ve yapıya adını veren sırlı tuğla ve çini süslemeli tuğla minare alt şerefesine kadar yıkıktır. Minarenin arkasında kare planlı, kubbeli bir mescidinin olduğu bilinmektedir. Kırşehir Caca Bey Medresesi (1272) dört eyvanlı, avlulu olup avlunun üzeri açıklıklı kubbeyle örtülüdür. Taçkapının solunda köşede yer alan içten kubbeli, dıştan piramidal külâhla örtülü birim türbe olarak düzenlenmiştir. Yapının, zamanında rasathâne olarak kullanıldığı ileri sürülmektedir.

Kervansaraylar. Anadolu Selçuklu döneminde XII. yüzyıl sonundan başlayarak XIII. yüzyıl boyunca kervansaraylar inşa edilmiştir. Yapılar bazan sultan hanı adıyla anılanlarda olduğu gibi sultanlar tarafından, bazan da devletin ileri gelen kişileri tarafından inşa ettiriliyordu. Genel bir tanımla küçük olan kapalı bölüm (ahır) ve revaklı-tonozlu odalı büyük açık avlularıyla iki bölümden oluşan kervansaraylar erken dönemlerden itibaren yaptırılmıştır. Kapalı bölümler pâyelerle neflere ayrılarak tonozlarla örtülmüş, orta nefte bir aydınlık feneri yer almıştır. Avlularda tonozlu odalar, revaklar, bazı örneklerde hamam, mescid ve çeşme eyvanı gibi mekânlar bulunmaktadır. Yapılar özellikle taçkapılarında ve mescid bölümlerinde itinalı taş işçilikleriyle dikkat çekmektedir. Kervan yolları üzerinde kervanların ve yolun güvenliğini sağlayan bu yapılar dıştan kale görünümlü olup payandalarla desteklenmiştir. Nevşehir-Kayseri yolundaki Alay Hanı (1156-1192) bilinen en erken tarihli sultan hanıdır. Dikdörtgen planlı ve yedi nefli kapalı bölümle avludan oluşan kervansaraydan günümüze sadece kapalı bölüm ve üzerinde aslan figürü bulunan taçkapısı ulaşabilmiştir. Aksaray Sultan Hanı (1229) Anadolu Selçuklu döneminin en büyük kervansarayı olup enine dokuz nefli kapalı bölümle ortasında köşk mescidli avludan oluşmaktadır. Avlunun güneyinde iki ayrı hamam bölümü vardır. Tuzhisarı Sultan Hanı da (1230-1234) aynı planda olup kapalı

bölümü enine yedi neflidir. Köşk mescidin güney ve doğu kemerleri üzerinde kıvrımlı gövdeleriyle çift ejder motifleri dikkat çeker. Avlunun batısında hamam yer almaktadır. Ağzıkara Han da (1231, 1239-1240) aynı şemada olup avlu taçkapısı yan cephede yer alır. Avlusunda köşk mescidi bulunmaktadır. İshaklı (Sâhib Ata) Kervansarayı (1249) sultan hanı planında olup avlusu kısmen yıkıktır. Avlu ortasındaki köşk mescid yapının aksına göre çarpık yerleşmiştir. Sultan hanı planına benzer yapılar arasında Kızılören Hanı'nda (1206) köşk mescid giriş cephesinde dışa taşkın iki katlı birimin solundadır. Zazadin (Sadeddin) Hanı (1237) iki renkli taş süslemeli taçkapısı üzerinde mescid yer almıştır. İnsan ve çok sayıda hayvan figürlü süslemeleriyle dikkat çeken Karatay Hanı'nda (638/1240-41) avlu taçkapısının solunda türbe, sağında mescid ve köşede hamam bulunmaktadır. Avlusu yıkılmış olan İncir Hanı'nda (636/1238-39) kapalı bölüm taçkapısı istiridye kabuğu şeklinde düzenlenmiş olup kapının iki yanında sırtlarında güneş yer alan aslan figürleri görülmektedir. Hekim Hanı (1218-1236) ve Mahperi Hatun (Pazar) Hanı (1238-1239) sultan hanı geleneğinde ele alınmıştır. Susuz Han (1237-1246) avlusu yıkık olup kapalı bölümü ayaktadır. Bu bölümün taçkapısında ağzında insan maskı olan ejder figürleri, iki melek figürü ve küçük aslan figürleri vardır. Avanos Sarıhan'da (1238 [?], 1249 [?]) avlu taçkapısı yanında çeşme eyvanı, kapı üzerinde mescid yer almıştır. Avlunun kuzeyinde hamam bölümü vardır. Denizli Akhan'da (1254) avlu ile kapalı mekânın birleştiği köşede eyvan üzerinde mescid yer alır. Ayrıca avlu taçkapısında hayvan figürleri bulunmaktadır. Kesikköprü Hanı'nda (1268) avlu kapısının solunda mescid yer alır. Bu yapıda da hayvan figürlü süslemeler görülür. Günümüzde baraj suları altında kalmış olan Altınapa Hanı (1202), Kuruçeşme Hanı (1208) ve

Ertokuş Hanı'nda (1223) kapalı ve açık bölümler eşit büyüklüktedir. Evdir Hanı (1214-1218) eyvanlı, revaklı tek avludan oluşmaktadır. Kırkgöz Hanı (XIII. yüzyıl) ve Kargı Hanı (XIII. yüzyıl) dar uzun kapalı bölüm önünde avlulu yapılardır. Alara Hanı (1232) ve Afşin Ashâb-ı Kehf Hanı'nda (XIII. yüzyılın ilk yarısı) kapalı avlu etrafında eyvan ve odalar yer almıştır. Ahırlar bu bölümü dıştan çevreler. Alara Hanı'ndaki aslan figürleri ayrıca dikkat çekicidir. Şerefza Hanı (1236-1246), Öresin Hanı (1270), Eğret Hanı (XIII. yüzyıl sonu) ve Iğdır Kervansarayı (XIII. yüzyıl sonu), sadece kapalı bölümlü yapılardır.

Saray ve Köşkler. Anadolu'da Selçuklu saray ve köşkleri mütevazi ölçüde taş ve tuğla malzemeyle inşa edilmiş olmakla birlikte zengin alçı ve çini kaplamaları ile dikkat çeker. Konya'da iç kalede yer alan Selçuklu Sarayı'ndan Kılıcarslan Köşkü (1192'den önce) olarak bilinen yapıya ait çiniler ve alçı süslemelerden bazı parçalar günümüze ulaşmıştır. Bugün küçük bir parçası mevcut olan yapının restitüsyonu Mahmut Akok tarafından yapılmıştır. I. Alâeddin Keykubad, Kayseri Keykubâdiye (1224-1226) ve Beyşehir Kubâdâbâd (1226-1236) saraylarını yaptırmıştır. Keykubâdiye Sarayı'nın küçük ölçüde üç köşkten oluştuğu bilinmektedir. Kubâdâbâd Sarayı zamanla unutulmuş olup 1949 yılında M. Zeki Oral tarafından tesbiti yapılmıştır. 1965'te başlayan kazılar halen devam etmektedir. Ortaya çıkarılan yapıların yanı sıra çok sayıda çini ele geçmiştir. Özellikle son yıllarda değişik kompozisyonlara sahip kullanılmamış çiniler de bulunmuştur. Alanya İçkale'de yer alan saray da son yıllardaki kazılarla ortaya çıkarılmaktadır. Ayrıca çeşitli yerlerde bir kısmı av köşkü olan yapılar inşa edilmiştir. Bunlardan Aspendos Tiyatrosu Sahne Binası, Alara Hamamlı Kasır, Kayseri Erkilet Hızır İlyas Köşkü, Kayseri Argıncık, Haydar Bey Köşkü ve Antalya Yanköy Hisarı (Silyon) Köşkü önemli örneklerdir.

Mezar Anıtları. Anadolu'da Selçuklu mezar anıtları kümbet ve türbe olarak gelişimini sürdürmüştür. Bir külliye bünyesinde ya da cami, medrese, şifâhâneye bağlı olarak ele alınanların dışında müstakil inşa edilmiş olanlar da vardır. Afyon Sincanlı Boyalıköy'de Kureyş Baba Kümbeti (XIII. yüzyıl başı) iki renkli taştan sekizgen gövdeli ve piramidal külâhlıdır. Tokat Ebü'l-Kāsım-ı Tûsî Türbesi (1234) tuğladan kare planlı olup içten kubbe, dıştan piramidal külâhla (bugün yıkık) örtülüdür. Cephesinde pencere üstlerindeki sivri kemerli alınlıklarda mozaik çinili kûfî kitâbe vardır. Kayseri Çifte Kümbet (1247) adıyla tanınan yapılardan biri günümüze ulaşmıştır. I. Alâeddin Keykubad'ın eşi Melike Âdiliye Sultan için yapılmış olan kümbet sekizgen planlı ve piramidal örtülüdür. Kayseri Döner Kümbet kare bir mumyalık üzerinde onikigen gövdeli olup kabarık figürlü süslemeleriyle dikkat çekicidir. Amasya Torumtay Türbesi (1278) dikdörtgen planlı, tonoz örtülü ve kabarık taş süslemelere sahip bir yapıdır. Ahlat'ta çok sayıda mezar anıtı inşa edilmiştir. Bunlardan Şeyh Necmeddin Kümbeti (1222) kare planlı ve piramidal örtülüdür. Ulukümbet (1273) ve Çifte kümbetler (1279 ve 1281) silindirik gövdeli, konik külâhlıdır. XIII. yüzyılda Konya ve

Afyon çevresi başta olmak üzere Anadolu'da eyvan biçimli türbeler yapılmıştır. Bu tipin öncüsü Seyitgazi Ümmühan Hatun Türbesi (XIII. yüzyıl başı) olup Alâeddin Keykubad'ın annesine mal edilir. Afyon'da Sincan Boyalıköy'deki Eyvan Türbe (1210), Osmanköy Herdenebaba Türbesi (XIII. yüzyıl ortası) ve Gazlıgöl, Akviran, Saya Baba Türbesi de (XIII. yüzyıl ortası) bu şehirdeki eyvan türbelerdir. Konya Akşehir Emîr Yavtaş Türbesi (1256) taş tuğla karışımı bir yapıdır. Konya Gömeç Hatun Türbesi (XIII. yüzyıl sonu-XIV. yüzyıl başı) mumyalığı taş, üst kısmı tuğladan âbidevî bir yapı olup mozaik çinili süslemeleri bulunduğu anlaşılmaktadır.

Köprüler. Anadolu'da Selçuklu devrinden yirmi kadar köprü günümüze ulaşmıştır. Önemli Selçuklu köprüleri içinde Kayseri'de Kızılırmak üzerinde yer alan 125 m. uzunluğundaki Tekgöz Köprüsü (1202) iki gözlü olup büyük kemerinin açıklığı 27 metredir. Ankara'da Çubuk suyu üzerinde yer alan Akköprü (1222) yedi gözlü, Ankara Kalecik'te Kızılırmak Köprüsü (XIII. yüzyıl) 136,20 m. uzunluğunda yedi gözlü, Tokat'ta Yeşilırmak üzerinde yer alan Hıdırlık Köprüsü (1250) 151 m. uzunluğunda beş gözlü, Kayseri-Boğazlıyan yolunda Kızılırmak üzerinde yer alan Çokgöz Köprüsü (XIII. yüzyıl) 150 m. uzunluğunda on beş gözlü, Sivas'ta Kızılırmak üzerindeki Eğri Köprü (XIII. yüzyıl), 180 m. uzunluğunda on sekiz gözlü ve Meram Köprüsü (XIII. yüzyıl) dört gözlü yapılardır.

Hamamlar. Sıcaklık bölümlerine göre ele alınan Selçuklu devri hamamlarından Kastamonu İbn Neccâr Hamamı (1064-1110) dört eyvanlı, Vakıf Hamamı (1284-1292) nişlerle hareketlendirilmiş altıgen planlı, Frenkşah Hamamı ise (1263) üç eyvanlı şemadadır. Tokat Pervâne Hamamı (1275) çifte hamam olup erkekler bölümü dört eyvanlıdır. Alara Kalesi'ndeki hamam kare planlı kubbeli sıcaklık birimine sahip olup sekizgen çiniler, bitkisel ve figürlü fresklerle süslenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Alanya İçkale Hamamı sekizgen planlı sıcaklık mekânına sahiptir. Ayrıca antik kalıntılar üzerine Alâeddin Keykubad zamanında yapılan ve Sâhib Ata döneminde 1267'de yeniden elden geçirilen Ilgın Kaplıcası iki bölümlü bir yapıdır.

Diğer Yapılar. Anadolu'da Selçuklu devrinde Sinop ve Alanya'da birer tersane inşa edilmiştir. Bunlardan Sinop Tersanesi (1220-1224) günümüze

ulaşmamıştır. Alanya Tersanesi (625/1227-28) sivri kemerlerle takviye edilmiş tonoz örtülü beş birimden oluşur. Birimler 7,70 m. genişlik ve 42,30 m. derinliğe sahiptir. Ayrıca Çorum'da Mecitözü Tekke Köyü Elvan Çelebi Zâviyesi (1283), Tokat'ta Ebû Şems Hankahı (1288) ve Sümbül Baba Zâviyesi (1291) Anadolu'da Selçuklu dönemi tarikat yapıları olarak karşımıza çıkmaktadır. Tokat'taki yapılarda eyvan kubbe birleşimiyle oluşan planlar görülür. Konya'daki Mevlânâ Dergâhı (1273) ise daha sonraki dönemlerde yapılan ilâvelerle değişikliğe uğramış ve geniş bir külliye konumuna gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments Turc d'Anatolie I, Kayseri-Niğde, Paris 1931; a.mlf., Monuments Turc d'Anatolie II, Amasya-Tokat-Sivas, Paris 1934; K. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1961, I-II; a.mlf. - H. Erdmann, Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts, Berlin 1976; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri I, Ankara 1969; a.mlf., "Anadolu'da Ahşap Selçuklu Mimarisi", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 179-186; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970-72, I-II; Kâzım İsmail Gürkan, "Selçuklu Hastaneleri", Malazgirt Armağanı, Ankara 1972, s. 33-47; Cevdet Çulpan, Türk Taş Köprüleri, Ankara 1975, s. 55-84; Ömür Bakırer, Onüç ve Ondördüncü Yüzyıllarda Anadolu Mihrapları, Ankara 1976, tür.yer.; a.mlf., Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Ankara 1981, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Anadolu Selçuklu Dönemi Yapı Kitabeleri", V. Millî Selçuklu ve Kültür Medeniyeti Semineri Bildirileri (25-26 Nisan 1995), Konya 1996, s. 37-51; Ayla Ödekan, Osmanlı Öncesi Anadolu Türk Mimarisinde Mukarnas Portal Örtüleri (doktora tezi, 1977), İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi; Metin Şahinoğlu, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Yazının Dekoratif Eleman Olarak Kullanılışı, İstanbul 1977; Fügen İlter, Osmanlılara Kadar Anadolu Türk Köprüleri, Ankara 1978; Gönül Öney, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları, Ankara 1978; a.mlf., "Anadolu Selçuklularında Heykel Figürlü Kabartma

ve Kaynakları Hakkında Notlar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1969, s. 187-197; Akbar Behdjat, Büyük Selçuklu Cami Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1978), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; G. Schneider, Geometrische Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien, Wiesbaden 1980; a.mlf., Pflanzliche Bauornamente der Seldschuken in Kleinasien, Wiesbaden 1989; Rahmi Hüseyin Ünal, Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir 1982, tür.yer.; Selçuk Mülayim, Anadolu Türk Mimarisinde Geometrik Süslemeler: Selçuklu Çağı, Ankara 1982; Ayşıl Tükel Yavuz, Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tonoz ve Kemer, Ankara 1983; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı I, İstanbul 1984, s. 49-98; a.e. II, İstanbul 1984, s. 1-7, 38-181; a.mlf., Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, tür.yer.; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1997, s. 59-187; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara 1986; a.mlf., Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986; Semra Ögel, Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler, İstanbul 1986; a.mlf., Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı, Ankara 1987; a.mlf., Anadolu’nun Selçuklu Çehresi, İstanbul 1994; Şerare Yetkin, Anadolu’da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986; a.mlf., “Anadolu’da Selçuklu Şifahaneleri”, TK, I/10 (1963), s. 23-31; a.mlf., “Anadolu Selçuklularının Mimari Süslemelerinde Büyük Selçuklulardan Gelen Etkiler”, STY, II (1966-68), s. 36-48; Antalya 1. Selçuklu Eserleri Semineri: 22-23 Mayıs 1986, Antalya 1986; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Ana Hatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988; a.mlf., “Türkiye Selçukluları Mimarlığı”, Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VII, 820-827; Antalya 2. Selçuklu Eserleri Semineri: 26-27 Aralık 1987, Antalya 1988; Antalya 3. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri: 10-11 Şubat 1989, İstanbul 1989; Eskişehir I. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri, [baskı yeri ve tarihi yok]; Eskişehir II. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri (23-24 Temmuz 1990), Eskişehir 1990; Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992, tür.yer.; Zafer Bayburtluoğlu, Anadolu’da Selçuklu Dönemi Yapı Sanatçıları, Erzurum 1993; Antalya 4. Selçuklu Eserleri Semineri Bildirileri: 13-14 Mart 1992, Antalya 1993; I-II. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri, Konya 1993; III. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (20-22 Mayıs 1993), Konya 1994; IV. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (25-26 Nisan 1994), Konya 1995; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1995, s. 177-308; Yılmaz

Önge, Anadolu’da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995; a.mlf., Türk Mimarisinde Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Su Yapıları, Ankara 1997, tür.yer.; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996; Sıtkı Fırat, Selçuklu Sanatı, Ankara 1996; V. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (25-26 Nisan 1995), Konya 1996; VI. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (16-17 Mayıs 1996), Konya 1997; Aynur Durukan, “Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi Cami Tipolojisi Üzerine Bir Deneme”, Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri (haz. Azize Aktaş Yasa - Sevay Oktay Atılgan), Ankara 1997, s. 169-175; a.mlf., “Anadolu Selçuklu Döneminde Bânî Sanatçı İlişkileri”, Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı: Sanat Yazıları, Kayseri 2001, s. 247-278; a.mlf., “Anadolu Selçuklu Kaynakları Çerçevesinde Bânîler”, Sanat Tarihi Defterleri, sy. 5, İstanbul 2001, s. 43-132; VII. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri (II. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı-Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 30 Nisan - 02 Mayıs 1998), Konya 1998, s. 11-19, 89-158, 207-300; Alptekin Yavaş, Ortaçağ Türk Konut Mimarisi Üzerine Bir Araştırma: Anadolu Selçuklu Köşkleri (yüksek lisans tezi, 2000), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Haşim Karpuz, Anadolu Selçuklu Mimarisi, Konya 2001; I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler (haz. Osman Eravşar), Konya 2001, I-II; Ali Haydar Bayat, “Anadolu’da Selçuklu Dönemi Darüşşifaları Üzerine Toplu Değerlendirme”, a.e., I, 121-148; Ahmet Çaycı, Anadolu Selçuklu Sanatı’nda Gezegen ve Burç Tasvirleri, Ankara 2002; Selçuklu Çağında Anadolu Sanatı (ed. Doğan Kuban), İstanbul 2002; Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygarlığı (ed. Ali Uzay Peker - Kenan Bilici), Ankara 2006, II; Anadolu’da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı (ed. Gönül Öney - Zehra Çobanlı), İstanbul 2007, s. 25-173; Anadolu Selçuklu Dönemi Kervansarayları (ed. Hakkı Acun), Ankara 2007; J. Sauvaget, “Observations sur quelques mosquées seldjoukides”, Annales de l’institut d’études orientales, IV, Paris 1938, s. 81-120; M. Kemal Özergin, “Anadolu Selçuklu Kervansarayları”, TD, XV/20 (1965), s. 141-170; Oluş Arık, “Erken Devir Türk Mimarisinde Türbe Biçimleri”, Anadolu: Anatolia, XI, Ankara 1969, s. 57-119; Sadi Dilaver, “Anadolu’daki Tek Kubbeli Selçuklu Mescitlerinin Mimarlık Tarihi Yönünden Önemi”, STY, IV (1970-71), s.17-29.

Ayşe Denknalbant - Ahmet Vefa Çobanoğlu

SELÇUKNÂME

(سلچوق نامه)

Özellikle Selçuklular'dan bahseden eserlere verilen isim.

XI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Selçuklular'la ilgili eserler yazılmaya başlanmış, ancak bunların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin (ö. 582/1186 [?]) Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul adına kaleme aldığı eser günümüze ulaşan ilk Selçuknâme olarak bilinmektedir. Daha önce Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin Selçûḳnâme'si olarak yayımlanan eserin (Tahran 1332 hş.) Abdullah b. Ali el-Kâşânî'nin Zübdetü't-tevârîḫ adlı eserinin Selçuklular kısmından ibaret olduğu anlaşılmış; Nîsâbûrî'ye ait Selçûḳnâme A. H. Morton tarafından bulunarak yayımlanmıştır (London 2004). Muhammed b. Ali er-Râvendî Râḥatü'ṣ-ṣudûr ve âyetü's-sürûr'da (I, 64) Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî'nin eserinden faydalandığını söyler. Hâfız-ı Ebrû da onun Selçuklular'a dair bir eser yazdığını zikreder.

İmâdüddin el-İsfahânî'nin Nuṣretü'l-fetre'si ve Bündârî tarafından yapılan muhtasarı Zübdetü'n-nuṣra, Muhammed b. İbrâhim'in Târîḫ-i Selçûḳıyân-ı Kirmân'ı (nşr. M. Th. Houtsma, Leiden 1886), Muhammed b. Ali er-Râvendî'nin Râḥatü'ṣ-ṣudûr'u ve Muhammed b. Muhammed el-Hüseynî el-Yezdî'nin Farsça el-ʿUrâża fi'l-ḥikâyeti's-Selcûḳıyye'si de (nşr. Karl Süssheim, Kahire 1326) bu gruptandır. Bu konuda yazılan eserlerden bir diğeri Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Nâsır b. Ali el-Hüseynî'ye (ö. 622/1225 [?]) nisbet edilen Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye'dir (nşr. Muhammed İkbal, Lahore 1933; trc. Necati Lugal, Ankara 1943). Selçuklular'ın başlangıcından Irak Selçukluları'nın yıkılışına kadar gelen olayları içeren bu eserle İbnü'l-Kıftî'nin günümüze ulaşmayan Aḫbârü's-Selcûḳıyye'si arasında bir ilişki olduğu ileri sürülmektedir (Şeşen, s. 143).

Ahmed b. Mahmûd'a (ö. 977/1569-70) nisbet edilen Türkçe Selçuknâme'de daha çok Büyük Selçuklular'a yer verilmekle birlikte Irak, Kirman ve Anadolu Selçukluları hakkında da kısa bilgiler mevcuttur. Esas kaynağının Ali b. Nâsır el-Hüseynî'nin Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye'si olduğunu

belirten müellif, ayrıca Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mülûk ve'l-ümem'i ile Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Mirʾâtü'z-zamân fî târîḫi'l-aʿyân

adlı eserlerinden faydalanmıştır. Eseri Erdoğan Merçil yayımlamıştır (I-II, İstanbul 1977).

Paris Bibliothèque Nationale'de (Suppl. Pers., nr. 1553) Farsça anonim bir Selçûḳnâme bulunmaktadır. Büyük Selçuklular'a dair kısa bilgilerin ardından Anadolu Selçukluları'na geçilen eserde kaydedilen en son tarih (6 Muharrem 765 / 15 Ekim 1363) Sultan Alâeddin b. Süleyman Şah adlı Selçuklu sülâlesinden birinin ölümüne aittir. Feridun Nafiz Uzluk'un tıpkıbasım halinde yayımlayıp Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi adıyla Türkçe'ye çevirdiği eser (Ankara 1952), Muhammed Cevâd Meşkûr (Aḫbâr-ı Selâciḳa-i Rûm, Tahran 1350 hş., s. 343-371) ve Nâdire Celâlî (Târîḫ-i Âl-i Selçûḳ der-Anaṭoli, Tahran 1378 hş./ 1999) tarafından da neşredilmiştir.

İbn Bîbî'nin Anadolu Selçukluları hakkında bilgi ihtiva eden Farsça el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye fi'l-umûri'l-ʿAlâʾiyye'si de (tıpkıbasım, Ankara 1956; trc. Mürsel Öztürk, I-II, Ankara 1996) bir Selçuknâme'dir. Yazıcıoğlu Ali'nin bu eseri bazı ilâvelerle Türkçe'ye çevirerek II. Murad'a ithaf ettiği Târîh-i Âl-i Selçûk adlı kitabının üçüncü kısmı da bu gruptandır. Kerîmüddin Aksarâyî'nin Farsça Müsâmeretü'l-aḫbâr ve müsâyeretü'l-aḫyâr'ı (Teẕkire-i Aḳsarâyî) Selçuknâme olarak kabul edilebilir. Osman Turan'ın neşrettiği eseri (Ankara 1944) Fikret Işıltan kısaltarak Almanca'ya (Leipzig 1943), Nuri Gençosman Türkçe'ye (Ankara 1943) çevirmiş, eserin tam tercümesi Mürsel Öztürk tarafından yapılmıştır (Ankara 2000). Niğdeli Kadı Ahmed (ö. 734/ 1334), elVeledü'ş-şefîḳ adlı Farsça eserinde (vr. 140b, 141a) (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519) bir Selçuknâme yazdığını zikrediyorsa da bu eser kayıptır. Bibliothèque Nationale'de bulunan (nr. 1182) Müntehab-ı Tevârîh-i Selâcika adlı Türkçe eserde Büyük Selçuklular ve Irak Selçukluları hakkında kısa bilgi verilmiş (vr. 7a-13b), Anadolu Selçukluları'na dair bölüm genelde Yazıcıoğlu'nun eserine dayanılarak kaleme alınmıştır (Merçil, I, 299-303). Sultan Muhammed Tapar'ın hanımı Gevher Hatun'un müstevfîsi Ebû Tâhir-i Hâtûnî, Sultan Sencer zamanında Emîrüşşuarâ Muizzî, Sultan I. Alâeddin Keykubad devrinde Kāniî-i Tûsî,

III. Alâeddin Keykubad zamanında Hoca Dehhânî ve Timurlular devrinde Hasan-ı Yezdî tarafından yazılan Selçuknâme niteliğindeki eserler günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 64; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 10; a.mlf., "Anonim Tarih-i Âl-i Selçuk", Tarih Semineri Dergisi, I, İstanbul 1937, s. 39-50; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 2-3, 8, 15-16; Cl. Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968, s. 57; a.mlf., "Selçuklu Devri Tarih Yazıcılığı" (trc. Nejat Kaymaz), TAD, VII/12-13 (1969), s. 195-221; K. A. Luther, "The Saljūqnāmah and the Jāmiʿ al-Tawārīkh", Mecmûʿa-i Ḫiṭâbehâ-yi Taḥḳīḳī der Bâre-i Reşîdüddîn Fażlullāh-ı Hemedânî (nşr. Seyyid Hüseyin Nasr v.dğr.), Tahran 1350 hş., s. 26-35; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 28-29, 31; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. XV-XVI; a.mlf., "İbn Bîbî", DİA, XIX, 379, 381; M. Şemsettin Günaltay, İslâm Tarihinin Kaynakları -Tarih ve Müverrihler- (haz. Yüksel Kanar), İstanbul 1991, s. 416-419; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 143, 241, 282; M. Fuad Köprülü, "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları I", TTK Belleten, VII/22 (1943), s. 388, 392, 398; Mehmet Altay Köymen, "Türkiye Selçukluları Tarihine Dair Yeni Bir Kaynak: elVeledü'ş-şefik", TTK Belgeler, XV/19 (1993), s. 10; Erdoğan Merçil, "Anonim Bir Türkçe Selçuknâme", TTK Bildiriler, XIV (2005), I, 299-303; Adnan Sadık Erzi, "İbn Bîbî", İA, V/2, s. 713, 715.

Erdoğan Merçil

SELEB

(السلب)

Savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde veya yanında bulunan elbise, silâh vb. eşyayı ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte “bir şeyi kapıp götürmek, güç kullanarak sahibinden almak” mânasındaki selb kökünden türeyen ve “zorla alınan şey (meslûb), kişinin üzerinde bulunan şeyler” anlamına gelen seleb (çoğulu eslâb) fıkıh terimi olarak savaş sırasında öldürülen düşman askerinin üzerinde ya da yanında bulunan her türlü giysi, para, takı, değerli eşya ve madenlerle kullandığı silâhlar ve bineği ifade eder. Bu açılımıyla seleb savaş ganimetlerinin (enfâl) özel bir türüdür. Aynı kökten bir fiil Kur’ân-ı Kerîm’de bir yerde sözlük mânasıyla geçer (el-Hac 22/73); hadislerde ise seleb ve türevleri sözlük ve terim anlamlarıyla birçok defa kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “slb” md.).

Hadis ve siyer kaynakları seleb uygulamasının ilk örneği olarak Bedir Gazvesi’n-de Ebû Cehil’in selebinin Resûl-i Ekrem tarafından Muâz b. Amr’a verilmesini gösterir (Buhârî, “Ḫumus”, 18; Müslim, “Cihâd”, 42); İmam Mâlik ise bu uygulamanın 8 (630) yılındaki Huneyn Gazvesi’nde başladığını söyler (el-Muvaṭṭaʾ, “Cihâd”, 19; Sahnûn, II, 29). Hukukî temelini, “Bir düşman askerini öldürdüğünü ispat eden kimse onun selebine sahip olur” meâlindeki hadisle (Buhârî, “Ḫumus”, 18; Müslim, “Cihâd”, 41) bu anlamı destekleyen fiilî sünnette bulan seleb uygulaması fakihler arasında çeşitli açılardan tartışmaya konu olmuştur.

Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler’e göre selebin hak edilebilmesi devlet başkanının ya da ordu kumandanının vereceği izne bağlı değildir; Hz. Peygamber bunu bütün zamanlar için geçerli bir dinî-hukukî hüküm olarak tesis etmiştir. Buna karşılık Hanefî, Mâlikî ve Zeydî mezheplerinde söz konusu uygulamaların Resûl-i Ekrem’in siyasî ve idarî mahiyette bir tasarrufu olduğu, dolayısıyla selebin ancak kamu otoritesinin müsaadesiyle alınabileceği kabul edilmiştir (Karâfî, s. 116-119; İbnü’l-Hümâm, V, 510-

515). Ancak Hanefîler, selebi sahiplenme izninin ya savaştan önce veya savaş başladığı sırada, yani ganimetin ele geçirilmesinden önce verilmesini şart koşarken

Mâlikîler -savaşanların maddî çıkar düşüncesine odaklanabileceği endişesiyle-bu iznin ancak çarpışmanın bitmesinden sonra verilebileceği görüşündedir. Selebin genellikle ganimet mahiyetinde olması, Resûlullah'ın konuyu hep gazvelerde dile getirmesi (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 49), gerek kendisinin gerek Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ordu kumandanı diğer sahâbîlerin bazan selebi alma izni vermemeleri (Sahnûn, II, 31)

ve tıpkı ganimette olduğu gibi selebin de humusunun genel bütçeye gelir olarak ayrılması yönündeki uygulamalar (Ebû Ubeyd, s. 425-426; krş. s. 431 vd.) konunun takdire açık olduğu görüşünü teyit etmektedir.

Düşman askerinin üzerindeki her türlü elbisenin ve silâhların selebe dahil olduğu konusunda hemfikir olan fakihler bunun dışındaki eşya ve mallar hakkında ihtilâf etmiştir. Mâlikîler, savaş araç gereci sayılmayacağından altın ve gümüş gibi değerli madenlerle taç, bilezik ve yüzük gibi takıları seleb kapsamına almamış, Hanbelîler ise selebi sadece insanın üzerindeki eşya ile sınırlandırarak bineği buna dahil etmemiştir. İlgili hadisin genel bir ifade taşıdığını dikkate alan cumhur, kişinin yedeğinde ya da karargâhında değil üzerinde bulunan her türlü eşyanın seleb sayılacağını söylemiştir. Bu kapsamda ele geçirilen eşyanın çok değerli veya miktar itibariyle fazla olması bunlara seleb hükümlerinin uygulanmasına engel teşkil etmez; bu husus bütün fakihlerce ilke olarak benimsenmiştir (Hz. Peygamber'in konuyla ilgili bir uygulaması için bk. Müslim, "Cihâd", 43). Fakat İshak b. Râhûye gibi bazı müctehidlere göre selebin değerinin yüksek olması durumunda kamu otoritesi humus kesintisine gidebilir. Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirîler, selebden humus alınmadığını ifade eden rivayetlere dayanarak ona vergi muafiyeti tanırken Hanefîler'e ve Mâlikî mezhebinde bir görüşe göre kamu otoritesi humus kesintisi yapıp yapmama konusunda serbesttir. Mâlikî mezhebindeki diğer görüşe göre ise seleb uygulamasında humus kesintisi yapılması zorunludur.

Selebe kimlerin hangi şartlarda hak kazanacağı da tartışılmıştır. Hanefî, Şâfiî, Hanbelî ve Zeydîler'in benimsediği ilkeye göre kendilerine ganimet

verilen kimseler seleb de alabilir. Buna göre fiilen savaşan müslüman askerler yanında kadın, çocuk, köle ve tâcir de hak sahibi olabilir. Gayri müslimler konusunda Hanefî ve Hanbelîler olumlu, Şâfiîler olumsuz kanaate sahiptir. Mâlikîler ise asker olmayanların seleb alamayacağı görüşündedir.

Câhiliye toplumunda da bilinen (Cevâd Ali, V, 466) ve Hz. Peygamber tarafından belirli bir düzene sokularak devam ettirilen seleb uygulamasının, savaş teçhizatının daha çok ferdî imkânlarla karşılandığı bir dönemde muhariplerin maddî fedakârlıklarını bir ölçüde telâfi etmek üzere meşrû kılındığı anlaşılmakta, fakihlerce genel ilkeler çerçevesinde konuya ilişkin kurallar geliştirilirken hükmün amacı dışına taşırılmamasına ve bu uygulamanın sırf maddî çıkar amacına dönük hale gelmemesine önem verildiği, bu bağlamda fıkıh eserlerinde, muharip sayılmayan veya savaşta öldürülmesi câiz olmayan kişilerin ya da savaşamayacak ölçüde yaralı olan düşman askerlerinin öldürülmesi halinde seleblerinin alınamayacağı gibi meseleler üzerinde de durulduğu görülmektedir (İbn Abdülber, IV, 61; Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, II, 716-718).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânül-ʿArab, "slb" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 629; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, IV, 184-186; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1388/1968, s. 424-438; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 29, 31; Mesâʾilü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel ve İsḥâḳ b. Râhûye rivâyetü İsḥâḳ b. Manṣûr el-Kevsec (nşr. Ebü'l-Hüseyin Hâlid b. Mahmûd er-Ribât v.dğr.), Riyad 2004, II, 341-342; Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, III, 226-229; İbn Hazm, el-Muḥallâ (nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî), Beyrut 1988, V, 399-406; İbn Abdülber enNemerî, el-İstiẕkâr (nşr. Sâlim M. Atâ - M. Ali Muavvaz), Beyrut 2000, IV, 43-64; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 47-49; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1971, II, 594-721; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî, Beyrut 1405, IX, 188-195; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, V, 331-334;

Şehâbeddin el-Karâfî, el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1995, s. 116-119; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San‘a 1409/1988, V, 444-446; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, V, 510-515; Derdîr, eş-Şerḥu's-saġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, II, 296-298; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, II, 395-397; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, Kahire, ts. (Mektebetü'd-da‘veti'l-İslâmiyye), VII, 261-270; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 466; F. Løkkegaard, "Ghanīma", EI^2 (İng.), II, 1005-1006; M. Cevâd Hüccetî-yi Kirmânî, "Enfâl", DMBİ, X, 395-397; "Seleb", Mv.F, XXV, 176-184; Mehmet Erkal, "Ganimet", DİA, XIII, 352-353.

Ahmet Yaman

SELEF

(bk. SELEM).

SELEFİYYE

(السلفيّة)

İtikadî konularda Kur’an ve Sünnet’in lafzına bağlı olan ve te’vili kabul etmeyen ekol.

Sözlükte “önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak” anlamındaki selef (sülûf) kelimesinden gelen selefiyye “geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim bağlamında önce gelip geçenler” demektir. Selef, terim olarak ilim ve fazilet açısından müslümanların önderleri sayılan ashap ve tâbiîn için kullanılır. Selefin üstünlüğü ümmetin en hayırlısının Hz. Peygamber döneminde yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler (sonra da onları takip edenler) olduğu yolunda rivayet edilen hadise dayanır (Müsned [nşr. Arnaût], IV, 76-77; Buhârî, “Şehâdât”, 9, “Aṣḥâbü’n-nebî”, 1; Müslim, “Feżâʾilü’s-ṣaḥâbe”, 210-214). “Sahâbe ve tâbiîn mezhebinde bulunan fakih ve muhaddislerin yolu” şeklinde de tanımlanan Selefiyye ayrıca “Ehl-i sünnet-i hâssa” olarak da anılır (Gazzâlî, s. 53; İzmirli, I, 98). Bu ekolün mensupları kendilerini “ehlü’s-sünne, ehlü’l-hadîs ve’s-sünne, ehlü’l-hak” gibi terkiplerle anarken muhalifleri onları Eseriyye, Haşviyye, bazan da Müşebbihe diye nitelendirmiştir.

Hz. Peygamber’in vefatından sonra Arabistan yarımadasının dışına çıkan İslâm orduları bir asır içinde çok sayıda ülkeyi fethederek İslâm devletine bağlamış, bu ülkelerde yaşayan, farklı din, mezhep ve düşüncelere sahip insanlar benimsemek veya eleştirmek amacıyla İslâmiyet’le yakından ilgilenmiştir. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren Cehmiyye-Mu‘tezile mensupları İslâm’ı eleştiren gruplarla fikrî mücadelelerde bulunurken zaman zaman onların anlayabileceği üslûp ve ifadeler kullanmış, görüşlerine temas edip yanlışlıklarını ortaya koymuştur. Bu dönemde kendilerine “ashâbü’l-hadîs” diyen bazı âlimler, ashap ve tâbiînin meşgul olmadığı bu konuların tartışılmasını ve bunları tartışırken uygulanan yöntemleri bid‘at saymış, bu alanda reddiyeler yazmıştır. Bir kısmını Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî’nin derleyip yayımladığı reddiyelerin (ʿAḳāʾidü’s-selef, İskenderiye 1971) muhtevası bu hususa işaret etmektedir.

Sonraki âlimler “ashâbü’l-hadîs” veya “selef-i sâlihîn” adıyla bu ilk dönem âlimlerine sıkça atıflarda bulunmuştur. Ancak Selef yolunu izleyenlerin eserlerini daha çok reddiyeler halinde kaleme almaları ve sıfatların te’vili gibi belli konular dışında Ehl-i sünnet

kelâmcılarından ayrıldıkları görüşlerin fazla olmaması onların ayrı bir itikadî mezhep şeklinde değerlendirilmesini gereksiz kılmaktadır. Selefîliğin sistemleşip bugünkü görünüşüyle bir akım haline gelmesi sonraki dönemlerde ve özellikle İbn Teymiyye zamanında gerçekleşmiştir.

Her ne kadar Ebû Hanîfe, Şâfiî ve diğer müctehid imamlar itikadî konularla ilgilenmiş ve Ebû Hanîfe’nin dışındakiler Selef akaidini temsil etmişse de re’ycilikle bağlantıları ve bazı takipçilerinin kelâmcı olması onların doğrudan ehl-i hadîs içinde mütalaa edilmesini engellemiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel’in Mu‘tezile kelâmcılarıyla olan mücadelesi ve mihne olayındaki duruşu onu ehl-i hadîs / Selef ekolünün sembol ismi haline getirmiştir. Her devirde değişik mezheplere bağlı bazı âlimler itikadî konularda ehl-i hadîs metodunu kendi eğilimlerine uygun biçimde temsil etmişlerse de bu çizgiyi hararetle benimseyen ve onunla özdeşleşmiş gibi görünenler daha çok Hanbelî âlimleri olmuştur (Ahmed b. Hanbel sonrası farklı mezheplere mensup âlimlerin ve eserlerinin bir listesi için bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne, II, 363-367). Ahmed b. Hanbel’intakipçileri, imamlarını Selef’in itikadî prensiplerini titizlikle koruyan ve onları Ehl-i bid‘at’a karşı savunan kişi konumuna çıkarmıştır. İbn Hanbel, kendisinden sonraki ehl-i hadîs literatürü için model olacak şekilde Selef düşüncesinin temellerini ortaya koymuştur (er-Red ʿ ale’z-zenâdiḳa, s. 53-64). Onun yaşadığı III. (IX.) yüzyılda Buhârî Ḫalḳu efʿ âli’l-ʿ ibâd, İbn Kuteybe Teʾvîlü muḫtelifi’l-ḥadîs̱ ve Ebû Saîd ed-Dârimî er-Red ʿ ale’l-Cehmiyye gibi eserleriyle bid‘at mezhepleri ve akaid konularıyla ilgilenip reddiyeler telif etmiştir.

Ehl-i hadîs çizgisinin III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda Bağdat’taki önemli temsilcileri Hanbelî imamlarından Ebû Bekir el-Hallâl, Hasan b. Ali el-Berbehârî ve İbn Batta el-Ukberî’dir. Hallâl, Kitâbü’s-Sünne’sinde itikadî konularda Selef metodunun yerleşmesi yönünde önemli çabalar sarfetmiş, Berbehârî, Şerḥu Kitâbi’s-Sünne’de kelâm yöntemini benimseyen hiçbir eğilimi tasvip etmemiş, İbn Batta ise el-İbâne’sinde kelâmcıların felsefî

konularla meşgul olup bunları dinî esaslar haline getirdiklerini, ihtilâf ve çelişkiye düştüklerini, bu yüzden dinde problem çıkardıklarını iddia etmiştir (İbn Batta, I, 221-227, 420-421; II, 531-536, 554-555; İbn Ebû Ya'lâ, II, 12, 18-45). Aynı dönemde İran ve Horasan bölgesinde de ehl-i hadîs hareketi güçlenmiş ve kelâm metoduna muhalif âlimler yetişmiştir. Bunlar arasında Ebû Süleyman el-Hattâbî, Ebû Abdullah İbn Mende, Hâce Abdullah-ı Herevî sayılabilir. Hattâbî, el-Ġunye ʿani'l-kelâm ve ehlih ve Şiʿârü'd-dîn fî uṣûli'd-dîn adlı eserlerinde teşbih ve tecsîme yol açmamak için haberî sıfatların te'vili konusunda yumuşak bir tavır sergilemişse de kelâm tartışmalarını hedef almış; İbn Mende Kitâbü'l-Îmân, Kitâbü't-Tevḥîd ve er-Red ʿale'l-Cehmiyye başlıklı eserlerinde insanların Allah'ın varlığını kelâmî-felsefî delillerle değil fıtrî kabiliyet ve istidlâlleriyle kabul etmekle mükellef bulunduklarını söylemiştir. En sert muhalefeti yapan Hanbelî mutasavvıfı Herevî ise meşhur Ẕemmü'l-kelâm'ında Mu'tezile'nin yanında Eş'arîler'i de şiddetle eleştirerek müteşâbih âyetlerin ve haberî sıfatların te'vil edilmesine karşı çıkmış, itikadî konular üzerinde tartışma yapılamayacağını savunmuştur (Süyûtî, s. 33-83, 91-101). Bu dönemde Hanbelî olmayan farklı mezheplerden birçok âlim de itikadda Selefî çizgide kitaplar telif etmiştir. Ebû Ca'fer et-Tahâvî el-ʿAḳīde, Âcurrî et-Taṣdîḳ bi'n-naẓar ilallâhi teʿâlâ fi'l-âḫire, İbn Hazm el-Uṣûl ve'l-fürûʿ, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī Şuʿabü'l-îmân ve el-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât adlı eserleriyle bunlara örnek olarak gösterilebilir.

V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda ehl-i hadîsin, dolayısıyla Selef geleneğinin başlıca temsilcileri arasında kelâm metodunu kısmen benimseyip te'vili bazı konularda uygulayan ılımlı bir akım gelişmiştir. Kādî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ile başlayan bu hareket Ebü'l-Vefâ İbn Akīl ve İbnü'l-Cevzî ile belirgin hale gelmiştir. Nitekim bu âlimler, kendi mezhep mensupları tarafından Selef'in yolundan ayrıldıkları ve yanlış görüşlere sahip oldukları iddiasıyla eleştirilmiştir. Ahlâkî meziyetleriyle tanınan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Selef metodunu nazar ve istidlâle dayalı kelâm yöntemiyle uzlaştıran ve bazı kelâm terimlerini kullanmaya başlayan âlimlerin ilki sayılır. Cedel ilmiyle de meşgul olan ve bunu Hanbelî fıkıh usulüne uygulamaya çalışan Ebû Ya'lâ, ayrıca Mu'tezile kelâmının ana planını oluşturan "usûl-i hamse"nin muhtevasını Selef görüşüne göre yeniden yorumlamasıyla dikkat çekmiştir (el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn, s. 209-221). Ebû Ya'lâ'nın aklî istidlâle yer veren, öğrencisi İbn Akīl Kitâbü'l-Cedel'inde bu çizgiyi daha

da olgunlaştırmış, eserlerinde aklî yaklaşımlar çerçevesinde te’vile başvurmak suretiyle bir Selefî-kelâmî model ortaya koymuştur. Onun takipçisi İbnü’l-Cevzî özellikle Defʿu şübheti’t-teşbîh adlı eseriyle bu eğilimi devam ettirmiş, ancak daha sonra sert muhalifler tarafından etkinliği azaltılmıştır.

Temelleri daha eskilere dayanmakla birlikte VI. (XII.) yüzyılda belirgin hale gelen Dımaşk ehl-i hadîs çevresi Bağdat âlimlerinin aksine daha sert bir eğilimi temsil etmiştir. Bağdat ve Mekke’de Hanbelî ulemâsının yanında tahsil gören Muvaffakuddin İbn Kudâme öğreniminin ardından Dımaşk’a yerleşmiş, Taḥrîmü’n-naẓar fî kütübi Ehli’l-kelâm gibi reddiyelerinin yanı sıra münazaracı kişiliğiyle ehl-i hadîs hareketinin bölgede kök salmasına ve güçlü âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır. Bunların başında VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısında yetişip çok sayıda eser telif eden Takıyyüddin İbn Teymiyye ve onun en önemli öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye gelir. Bu ikisinin çalışmalarıyla ehl-i hadîs ekolü sistematik Selefîliğe dönüşmüştür. Bu âlimlerin en önemli özelliği, yaptıkları tahlil ve farklı ilmî çıkışlarla görüş ve düşüncelerini etkin bir konuma getirip kelâm, tasavvuf ve felsefe gibi geleneklere alternatif bir seviyeye çıkarma gayretidir. Önceki temsilciler, ilk dönemden itibaren gelen bazı görüşleri savunmakla birlikte bunları temellendirme ve yeniden inşa etme yolunda kapsamlı bir çaba içine giremedikleri için görüşleri çoğunlukla reddiye türü ifadelerden ve birbirini tekrar etmekten öteye geçmemiştir. Bu sebeple İbn Teymiyye hareketi bütün ehl-i hadîs geleneği içinde ayrı bir konuma sahiptir. Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı etkilerinin görüldüğü bir dönemde İbn Teymiyye, müslümanların inancını ve birliğini güçlendirmek amacıyla öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye ile birlikte katı lafızcı bir yaklaşımdan Kur’an ve Sünnet çerçevesi içinde dinî bir akılcılığa yer veren anlayışa geçiş yapmıştır. Bu sırada Selef’in görüşlerine vurgu yapıp onlara bağlılıklarını ifade ettikleri için sonraları ehl-i hadîs yerine daha ziyade Selefî adıyla anılmışlardır. Müteahhirîn döneminde İbn Teymiyye’nin yolundan gidenlerin Selefîlik’le özdeşleşmesine yol açan hususlar, hem kendisinin hem öğrenci ve takipçilerinin İslâm ilimlerini felsefî düşüncelerden arındırma, ayrıca tasavvuf adı altında müslüman toplumu şahıs veya nesnelere kutsiyet atfeden uygulamalardan ve yaygınlaşma temayülü gösteren hurafelerden uzaklaştırma çabaları olmuştur. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye’den sonra Yemenli âlim İbnü’l-Vezîr

ve Hint ıslahatçılarından Şah Veliyyullah, Kur'an ve Sünnet akılcılığı üzerine kurulu ilim anlayışını temsil etmişlerdir.

Muhammed b. Ali eş-Şevkânî de Selefî yaklaşımı savunan ve modern döneme intikal etmesine katkıda bulunan önemli şahsiyetlerinden biridir.

Temel İtikadî Görüşleri. Yüzyıllara ve bölgelere göre farklılıklar gösteren ve daha çok Hanbelîler tarafından sahiplenilen ehl-i hadîs ve Selef ekolünün temel eserleri incelendiğinde bunların öncelikle Mu'tezile ile Cehmiyye'ye ve onlardan dolayı kelâmcılara karşı olumsuz bir tavır sergiledikleri görülür. Bununla birlikte Selef yöntemini benimseyenlerin temel görüşleri bakımından Ehl-i sünnet'in diğer kollarıyla önemli bir anlaşmazlık içinde bulundukları söylenemez. Her ne kadar sert bir muhalefet üslûbu kullansalar da Selef yolunu izleyenler genel olarak nasların ve özellikle haberî sıfatların te'vili, felsefî delillerin ve Aristo mantığının kullanılması, Kitap ve Sünnet'te bulunmayan terimlere usûlü'd-dînde yer verilmesi gibi konulardaki itirazları dışında itikadî ilkelerde aynı görüşleri paylaşmışlardır. Nitekim bazı çağdaş araştırmacılar, Selefîliğin mezhep olmaktan ziyade ilk dönemde akaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir akım niteliği taşıdığını vurgulamıştır (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 23). Selefîler, nasların tesbit ettiği saha ve sınırı ölçü kabul ettiklerinden Kur'an ve Sünnet'te yer almayan bir meselenin din ve itikad alanına taşınmasına genelde cevaz vermemişlerdir. Onlar, Kur'an'ın yanı sıra Hz. Peygamber'den -mütevâtir olmasa da-sahih olarak nakledilen akîdeye dair bütün rivayetlere iman etmeyi gerekli görürler (Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 13). Naslarda Allah'a nisbet edilen yed (el), vech (yüz), arş (taht, mekân) gibi özelliklerin beşerî vasıflara benzemediğini söylemekle birlikte -ki aslında bu icmâlî bir te'vildir-bunların keyfiyetlerinin tartışılmasına karşı çıkarlar. Yine Selefiyye, din ve temel akîde konularında nasların beyan ve işaretleri dışında akıl yürütmeyi uygun görmez.

Selefiyye'ye göre dinin bütün inanç ve ibadet meselelerinin naslara dayanması gerekir. Çünkü Allah, inanılması gereken hükümleri vahiyle bildirdiği gibi onları ispat ve takviye edecek aklî istidlâllere de yine naslarda işaret etmiştir. Dolayısıyla bunları anlama çabası dışında başka deliller aramaya ihtiyaç yoktur (Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmû'u

fetâvâ, XVI, 471). Bu sebeple onlar, deliller arasında aklî-naklî ayırımına gitmeyi ve dinî bir çerçeveye sahip bulunmayan aklî bir istidlâl alanı oluşturmayı kabul etmezler. Akıl ve nakil arasında çatışma ihtimaline karşı çıkarak apaçık aklî delillerle sağlam nakil arasında uyumsuzluğun söz konusu edilemeyeceğini söylerler (a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl, I, 155-156, 185). Selef'in yolundan gidenler ayrıca bid'at ve hurafelere karşı sert eleştirileri ve cedel metodu aleyhindeki tavırlarıyla öne çıkarlar (Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, s. 407-441).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, "ehlü'l-hadîs ve's-sünne" diye adlandırdığı Selef takipçilerinin başlıca ortak görüşleri arasında Allah'ın arş üzerine istivâ ettiği, kulun fiilden önce istitâatinin bulunmadığı, Kur'an'ın gayr-i mahlûk bir ilâhî kelâm olduğu, imanın kalbin tasdikiyle birlikte söz ve amelden ibaret bulunduğu ve artıp eksileceği yönündeki fikirleri yanında Mu'tezile'ye karşı diğer Ehl-i sünnet mensuplarıyla paylaştıkları görüşleri zikreder (Maḳālât, s. 290-297). Cüveynî de Selef âlimlerinin te'vilden titizlikle sakındıklarını, nasların zâhirî mânalarını kabul edip gerçek muhtevalarını Allah'a havale ettiklerini kaydeder (el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye, s. 23). Gazzâlî İlcâmü'l-ʿavâm'ında (s. 53-54) sahâbe ve tâbiîn mezhebi olarak nitelendirdiği Selef mezhebinin yöntem açısından bazı temel özelliklerini sayar. Buna göre naslarda yer alan müteşâbih konularda takınılacak tavır, Allah'ı cisim gibi gösterecek tasvirlerden uzak durmak, Hz. Peygamber'in bildirdiği her şeyi tam bir teslimiyetle tasdik etmek, kavranması zor olan meselelerde acziyet ve eksikliği kabullenmek, künhüne vâkıf olunamayacak konularda gereksiz sorular sormamak, mânaları anlaşılmayan lafızlar üzerinde aklî tasarruf ve yorumlar yapmamak, bu tür meselelerle ilgili araştırmalara girişmemek ve daha çok ilimde derinleşmiş (râsihîn) kimselerin rehberliğine güvenmektir. Genellikle halkın inancını tehlikelerden korumayı ve onları seviyelerini aşacak tartışmalardan uzak tutarak zihinlerinin karışmasını önlemeyi amaçlayan bu yöntemin istidlâl metodunu kullanabilen ilim sahiplerini tatmin etmesi zordur. Bu açıdan Kur'ân-ı Kerîm'de tefekkür ve akletmeye sıkça vurgu yapılmış, insanlar Allah'a inanmaya yöneltilirken tabiattaki nesne ve olaylar üzerinde düşünmeleri öğütlenmiştir (meselâ bk. en-Nahl 16/3-18; er-Rûm 30/20-27; el-Vâkıa 56/57-74). Gazzâlî'nin sıraladığı bu tedbirler, özellikle tartışmalı lafızlarda halkın gereksiz polemik ve münazaralara girmesini önleyici niteliktedir. Bu sebeple Şehristânî nasların anlaşılmasında Selef metodunun

en doğru yöntem olduğunu, bu metodu benimseyenlerin Allah'ın mahlûkata benzemediği ilkesini kabul etmekle birlikte teşbih ve tecsîmi çağrıştırabilecek âyet ve hadisleri yorumlamaktan kaçındıklarını belirtir. Ona göre Selef'in te'vile karşı çıkmasının başlıca sebebi, yorumlamanın zanna dayalı olması ve ilâhî sıfatların anlamı gibi bir konuda zan ve şahsî kanaatle hareket etmenin uygun görülmemesidir. Bununla birlikte Haşviyye'den bazıları Allah'a beden ve organlar nisbet etmeye varacak şekilde teşbihe düşmüşlerdir (elMilel, I, 104-105).

Modern Selefîlik. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ıslah ve tecdit faaliyetlerini yoğunlaştıran İslâm âlimlerinin Kur'an ve Sünnet'e dönmeyi savunarak taklitten uzaklaşmayı öne çıkarmaları Selefîliğin bu dönemde daha çok tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle İslâm dünyasının büyük bir kısmı Batılı ülkeler tarafından işgal edilip sömürgeleştirilince bu durumun sebepleri ve çıkış yolları hakkında sorgulamalar ve fikir arayışları başlamıştır. Bu bağlamda birçok ilim adamı ilk asırlardan sonra dine çeşitli hurafe ve yanlış anlayışların girdiğini, ulemâ arasında taklidin yaygınlaştığını, nasların ve diğer ilk kaynakların yerine fukahanın, kelâmcıların ve müfessirlerin şahsî görüşlerinin önem kazandığını, tasavvuf ve tarikatların halkı miskinleştirdiğini, dolayısıyla yeniden İslâm'ın özüne dönülmesi gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir. Bu düşünceler kısmen İbn Teymiyye tarafından savunulan görüşlerle örtüştüğü için ıslahatçı âlimler Selefîlik'le de ilişkilendirilmiştir. Sıddîk Hasan Han, Muhammed Abduh, M. Reşîd Rızâ, Cemâleddin el-Kāsımî ve Mahmûd Şükrî el-Âlûsî bunlardan bazılarıdır. Muhammed Abduh'un, otobiyografisinde amaç ve hedeflerini belirtirken düşünceyi taklit zincirinden kurtarma ve Selef'in anladığı yolla, yani farklı anlayışlar zuhur etmeden başlangıçtaki şekliyle dini anlama, dinî bilgiyi ilk kaynaklarından elde etmeye dönüş yapma ve evrensel insanlık düzenini koruma hikmeti çerçevesinde dinde hataya düşmemek için Allah'ın bahşettiği akıl ölçüleri içinde o bilgilere önem verme gibi kriterler sıralaması dikkat çekicidir (M. Reşîd Rızâ, I, 11). Aynı şahıslar, dinî inanç ve ilkelerin geleneksel yorum ve ilâvelerden temizlenmesi gerektiği görüşünü savunmakla birlikte Batı'nın bilimsel ve teknik ilerleyişinin etkisinde kalarak eğitim, yönetim ve siyasette modernleşme taraftarı olmuşlardır.

I. Dünya Savaşı sonrasında İslâm âleminde ekonomik ve sosyal şartların

giderek ağırlaşması, Batı'ya bağımlılığın daha da artması, ayrıca din ve inanç özgürlüğü

üzerinde baskıların görülmesiyle Selefîlik hareketi sertleşme eğilimine girmiş ve çeşitli siyasal örgütler halinde kendini göstermeye başlamıştır. Mısır'da Hasan el-Bennâ'nın önderliğinde İhvân-ı Müslimîn, daha sonra Pakistan'da Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî ve onun öncülüğündeki Cemâat-i İslâmî ile başlayan bu süreç Selefîliği bir dinî ideoloji haline getirmiş, böylece Batı ve Sovyet blokları arasındaki soğuk savaş şartlarının etkisiyle 1970'lerden itibaren politik yönü ağır basan aksiyonel gruplar ortaya çıkmıştır. Geleneksel İslâm yorumlarına olduğu kadar Batı'dan gelen her şeye karşı çıkan söz konusu hareket birçok yönüyle dışa kapalı bir tavır geliştirmiş, bu yöndeki din anlayışının yerleşmesi ve güçlenmesi için farklı yöntemleri kullanmakta sakınca görmemiştir. Filistin sorununun kronikleşmesi ve Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgal edilmesi bu anlayışın Arap dünyası ve Hint alt kıtasında yayılmasını hızlandırmıştır. Bu süreç, İhvân-ı Müslimîn gibi nisbeten ılımlı politik hareketlerden başlayıp İslâmî Cihad gibi şiddet yanlısı grupların ortaya çıkmasına kadar varmıştır (Büyükkara, sy. 20 [2004], s. 218-224). Artık Selefîlik hareketini bile temsil edemeyecek kadar radikalleşen gruplar dinin ruhundan ve hedeflerinden ziyade lafzına ve şekline vurgu yapan, ahlâk boyutunu göz önünde bulundurmayan, tarihî tecrübe ve birikimleri, kültürel ve folklorik zenginlikleri reddeden bir söylem geliştirmiştir. Ayrıca politik arenada daha çok göze çarptıkları için çağdaş dünyada İslâm toplumlarının genel eğilimleriyle bağdaşmayan bir müslüman imajının oluşmasına yol açmışlardır. Bu arada Suudi Arabistan'da ortaya çıkan ve Muhammed b. Abdülvehhâb'ın yolundan gitmeyi amaç edindiği için Vehhâbî diye anılan, ancak kendini daha çok Selefî olarak tanıtan hareket de Hanbelîliğin literal yorumuna dayalı ve yeniliğe kapalı bir çizgiye girmiştir. Modernlikle ilgi kurmayan, siyasî yönü bulunmayan, tamamen geleneksel anlamda Selef'in yolundan giden veya tasavvufun bünyesinde varlığını sürdüren Selefî cemaatler de mevcuttur. Bu sebeple çağdaş Selefî hareketi sadece radikalizme veya siyasî anlayışa indirgemek suretiyle tek bir yönelişten söz etmek mümkün değildir. Öte yandan Selçuklu ve Osmanlı'dan gelen hoşgörü kültürü ve çoğulcu anlayış Anadolu ve Balkanlar'da radikal Selefîliğin yayılmasına izin vermemiştir. Osmanlı tarihinde Kadızâdeliler hareketi gibi bazı istisnaî hareketler ortaya çıkmışsa da bunlar taraftar bulamamış ve kısa sürede etkilerini kaybetmiştir.

Literatür. Selefiyye’nin klasik ve modern dönemi üzerinde yapılan birçok çalışma vardır. Bunlar arasında şu eserler zikredilebilir: Muhammed Fethî Osman, es-Selefiyye fi’l-mücteme῾âti’l-mu῾âṣıra (Riyad 1401/1981); İbrâhim Hilâl, el-Vichetü’s-Selefiyye ῾inde’l-Emîr eṣ-Ṣan῾ânî (Kahire 1404/1984); Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, es-Selefiyye: Merḥaletün zemeniyye mübâreke lâ-meẕhebün İslâmî (Dımaşk 1408/1988); Mustafa Hilmî, es-Selefiyye beyne’l-῾aḳīdeti’l-İslâmiyye ve’l-felsefeti’l-ġarbiyye (İskenderiye 1411/1991); Seyyid Abdülazîz es-Sılî, el-῾Aḳīdetü’s-selefiyye beyne’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel ve’l-İmâm İbn Teymiyye (Kahire 1413/1993); Muhammed Füreyce, el-Uṣûlü’l-menheciyye li’l-῾aḳīdeti’s-Selefiyye (Beyrut 1415/ 1995); Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘, el-῾Aḳīdetü’s-Selefiyye fî kelâmi rabbi’l-beriyye ve keşfü ebâṭîli’l-mübtedi῾ati’r-rediyye (Riyad 1416/1995); Tayyib b. Ömer b. Hüseyin, es-Selefiyye ve a῾lâmühâ fî Morîtâniya (Beyrut 1416/ 1995), et-Taṣavvuf ve’l-itticâhü’s-selefî fi’l-῾aṣri’l-ḥadîs̱ (İskenderiye, ts. [Dârü’d-da‘ve]); Muhammed es-Seyyid el-Celyend, Menhecü’s-selef beyne’l-῾aḳl ve’t-taḳlîd: Der᾿ü şübühât ve reddü müftereyât (Kahire 1999); Abdülhalîm el-Cündî, el-İmâm Muḥammed b. ῾Abdülvehhâb ev intiṣârü’l-menheci’s-selefî (Kahire, ts. [Dârü’l-maârif]); Abdurrahman Abdülhâliḳ, el-Uṣûlü’l-῾ilmiyye li’d-da῾veti’s-Selefiyye (Küveyt, ts. [ed-Dârü’s-Selefiyye]); Sönmez Kutlu, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlığının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi (Ankara 2000); Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, el-Menhecü’s-selefî (Riyad 1422/2002); Mehmet Zeki Özcan, Selefilik: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri (İstanbul 2006). Modern Selefîlik, Batı’daki araştırmalar arasında fikrî çerçeveden ziyade siyasî ve teşkilât boyutuyla ele alınmaktadır. Özellikle “politik İslâm, fundamentalizm” gibi başlıklar altında yapılan çalışmalar siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarında yürütülmektedir. Bu konudaki literatür arasında şu eserler kaydedilebilir: Ira M. Lapidus, Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective (Berkeley 1983); Hamid Enayet, Modern Islamic Political Thought (London 1991); Laura Guazzone (ed.), The Islamist dilemma: The Political Role of Islamist Movements (Berkshire 1995); Quintan Wictorovicz, Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach (Bloomington 2004).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "slf" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 676-677; Müsned (Arnaût), IV, 76-77; Ahmed b. Hanbel, er-Red ʿale'z-zenâdıḳa ve'l-Cehmiyye (ʿAḳāʾidü's-selef içinde), s. 53-64; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 290-297; İbn Batta, el-İbâne ʿan şerîʿati'l-fıraḳı'n-nâciye (nşr. Rızâ b. Na'sân Mu'tî), Riyad 1409/1988, I, 221-227, 420-421; II, 531-536, 554-555; İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî, ʿAḳīdetü's-selef ve aṣḥâbi'l-ḥadîs̱ (nşr. Nâsır b. Abdurrahman), Riyad 1415, tür.yer.; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne'l-firaḳ, Beyrut 1405/ 1985, s. 240; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn (nşr. Vedî' Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 209-221; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-ʿAḳīdetü'n-Niẓâmiyye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1398/1978, s. 23; Gazzâlî, İlcâmü'l-ʿavâm ʿan ʿilmi'l-kelâm (nşr. Muhammed el-Mutasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1406/1985, s. 53-95; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, II, 12, 18-45; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 103-108; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Lümʿatü'l-iʿtiḳād (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 13-16; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Kahire 1409/1989, II, 363-367; a.mlf., Mecmûʿu fetâvâ (nşr. Abdurrahman b. Muhammed), Riyad 1412/1991, XVI, 471; a.mlf., Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 155-156, 185; Süyûtî, Ṣavnü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm ʿan fenni'l-manṭıḳ ve'l-kelâm (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 33-83, 91-101; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 98; M. Reşîd Rızâ, Târîḫu'l-üstâẕi'l-İmâm eş-Şeyḫ Muḥammed ʿAbduh, Kahire 1350/1931, I, 11; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, es-Selefiyye: Merḥaletün zemeniyye mübâreke lâ meẕhebün İslâmî, Dımaşk 1408/1988, s. 23; Müfrih b. Süleyman el-Kavsî, el-Menhecü's-selefî, Riyad 1422/2002, s. 26-45, 407-458; Mehmet Zeki Özcan, Selefilik: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri, İstanbul 2006, s. 26-49; Khalid Abou el-Fadl, "Islam and the Theology of Power", Middle East Report, CCXXI (2001), s. 28-33; Butrus Abu-Manneh, "Salafiyya and the Rise of the Khalidiyya in Baghdad in the Early Nineteenth Century", WI, XLIII/3 (2003), s. 349-372; Mehmet Ali Büyükkara, "11 Eylül'le Derinleşen Ayrılık: Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye", Dinî Araştırmalar, sy. 20, Ankara 2004, s. 205-234; Emad Eldin Shahin, "Salafiyah", The Oxford

Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 463-469; John O. Voll, “Salafiyya”, Encyclopedia of Islam and the Muslim World (ed. R. C. Martin), New York 2004, II, 608-610; W. Ende, “Salafiyya”, EI² (İng.), VIII, 900-909.

M. Sait Özervarlı

SELEM

(السلم)

Peşin bedelle veresiye mal değişimini konu edinen satım türü.

Sözlükte "teslim etmek, teslim olmak, peşin bedelle vadeli mahsul almak" gibi anlamlara gelen selem kelimesi fıkıh terimi olarak nitelikleri belirlenen vadeli malın peşin bedelle satımını ifade eder.

Çoğunluğa göre selemin tanımı bu şekilde olmakla birlikte Şâfiîler'e göre tanımdan "vadeli" kaydı kaldırılmalı, Mâlikîler'e göre ise tanıma "veya peşin hükmündeki bedelle" kaydı eklenmelidir (aş.bk.). Peşin bedele "re'sü'l-mâl", bu bedeli ödeyen tarafa "rabbü's-selem" (müslim), karşı bedele "müslemün fîh", bunu borçlanan tarafa "müslemün ileyh" denir. Hadislerde selem terim anlamıyla kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "slm" md.). "Selem akdi" mânasında selef ve türevleri de hadislerde ve erken fıkıh metinlerinde yaygın şekilde yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, "slf" md.; Şâfiî, III, 89). "Slf" maddesinin "selem" anlamında kullanılmasının aslında "esleme fî" terkibinin kısaltılması yoluyla olduğu da söylenmiştir (Mutarrizî, I, 412).

Geniş anlamdaki selem bey'in bir alt türünü oluşturur. Dar anlamdaki bey' ile selem arasında ise iki temel fark vardır. İlk fark, bey' akdine konu edilen mal (mebî') akid yapıldığı sırada ferden muayyen hale getirilmişken seleme konu edilen mal akid sırasında nev'an muayyen hale getirilmiştir. İkinci farka gelince bey'de semen vadeli olabilirken selemde re'sülmâl peşin olmak zorundadır. Selem bey'u'l-gāibden de farklıdır. Bey'u'l-gāibde müşterinin görmeden aldığı mal satıcının tasarruf yetkisi altında bulunan müşahhas bir maldır. Selemde ise akid konusu malın ferden tayin edilmemiş olması şarttır. Öte yandan selemde karşılıklı bedellerden birinin peşin olması ve vadeli olan bedelin para olmaması gerekir. Benzer yönleri bulunması sebebiyle fıkıh literatüründe selem başlığı altında ele alınan istisnâ' bir eserin meydana getirilmesiyle ilgiliyken selem prensip olarak mislî mallar üzerinde yapılır. Günümüzde pek çok mal gelişen teknoloji

sayesinde standart olarak üretilip ürünlerin nitelikleri ayrıntılı biçimde önceden belirlenebildiğinden selem ve istisnâʻ akidleri arasındaki ayırım önem kazanmaktadır. Meselâ otomotiv sektöründe belli bir üretici firmayla özel bir ürün hususunda anlaşma yapılırsa istisnâın, fakat sipariş verilen bu ürünün aynısı piyasaya da verilen türden ise bu durumda selemin söz konusu olduğu söylenebilir. Buna göre standart malları konu edinen akid selem, standart dışı özel nitelikli malları konu edinen akid ise istisnâʻdır (bk. İSTİSNÂʻ).

Selemin meşruiyeti kitap, sünnet ve icmâ ile temellendirilmiştir. "Müdâyene âyeti"nde (el-Bakara 2/282) geçen deyn kelimesi İbn Abbas tarafından selem olarak tefsir edilmiş (Taberî, III, 116) ve müfessirlerce "deyn" selemin de içinde yer alabileceği bir üst kavram olarak yorumlanmıştır (Fahreddin er-Râzî, VII, 94-95). Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğinde Medineli müslümanların tarım ürünlerini peşin bedel karşılığında bir, iki veya üç yıllık vadeyle sattıklarını (selem veya selef yaptıklarını) görmüş ve onlara, "Kim bir şeyde selem yaparsa belirli ölçüde, belirli tartıda ve belirli zamana kadar yapsın" demiştir (Buhârî, "Selem", 1, 2, 7; Müslim, "Müsâḳāt", 128). Selemin icmâ ile de sabit olduğu belirtildiği halde dört mezhep literatüründe, "Selem ihtiyaca binaen kıyasa aykırı biçimde meşrû kılınmıştır" ifadesinin yer alması İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim tarafından eleştirilmiştir. İbn Kayyim, Resûl-i Ekrem'in, "Yanında olmayanı satma" yönündeki emrinin (Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 68) fıkıhta "maʻdûmun satışı" olarak ifade edildiğini ve selemin de genellikle bu kapsamda değerlendirildiğini, ancak bu yasağın satıcının mülkünde bulunmayan veya teslimi mümkün olmayan mala ilişkin olduğunu, seleme konu edilen malın ise nitelikleriyle belirlenmiş olup böyle bir malın akde konu yapılabileceğinin müdâyene âyetinden rahatlıkla anlaşılabileceğini ifade eder (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 19).

Hanefîler'e göre kurucu irade beyanları selem akdinin tek rüknü iken cumhur tarafları ve akdin konusunu da rükün olarak nitelemektedir. Hanefî ve Mâlikîler'le Şâfiîler'in bir kısmına göre selem akdinin kuruluşu için selem lafzı şart değilken Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe ve Züfer'e göre bu akdin selem lafzıyla yapılması şarttır. Züfer'in tercihinde selemi kıyasa aykırı görmesi rol oynarken Şâfiîler'in tercihinde, vadesiz selemi mümkün görmeleri sebebiyle selemle mutlak beyʻi birbirinden ayırmayı

sağlayan bir kritere ihtiyaç duymaları etkili olmuştur.

Fıkıh literatüründe selem için öngörülen geçerlilik şartları şöylece özetlenebilir: 1. Karşılıklı bedeller mütekavvim mal olmalıdır. Bu bağlamda Hanefîler, mütekavvim mal saymadıkları menfaatin selem akdinde bedel olamayacağını öngörerek diğer mezheplerden ayrılmıştır.

2. Karşılıklı bedeller belirlenmiş (mâlûm) olmalıdır. Her iki bedel için gerekli görülse de belirlenmiş olma şartı re'sülmâlden çok müslemün fîhi ilgilendirir; zira re'sülmâl zaten çoğunluğa göre akid meclisinde, Mâlikîler'e göre de fazla geciktirilmeden ödenmek durumundadır (aş.bk.). Bu bakımdan fakihlerin çoğunluğuna göre akid meclisinde re'sülmâlin görülmesi yeterlidir. Ancak akdin feshi halinde doğabilecek ihtilâfları bertaraf etmek amacıyla Ebû Hanîfe mislî maldan oluşan re'sülmâlin miktarının, Hanbelîler ise her hâlükârda re'sülmâlin niteliklerinin ve miktarının akidde belirtilmesini gerekli görür. İbn Hazm, selemi düzenleyen hadisin lafzından hareketle bütün mislî malları değil sadece keylî ve veznî olanları seleme elverişli görmüşse de (el-Muḥallâ, IX, 105) İslâm hukukundaki hâkim kanaate göre nitelikleriyle belirlenip zimmet borcu olabilen her türlü mal selem konusu olabilir. Bu durum mislî malların seleme daha elverişli olmasına zemin hazırlamaktaysa da asıl önemli olan, ister mislî ister kıyemî olsun malın zimmette yer alabilecek şekilde nitelikleriyle tanımlanabilmesidir. Bu bakımdan Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler mislî olmadığı halde yaş, cinsiyet vb. özelliklerinin belirtilmesi şartıyla hayvanın da seleme konu olabileceğini kabul ederken (İbn Kudâme, IV, 308; Şirbînî, II, 110-111; Derdîr, III, 278) Hanefîler, İbn Mes'ûd'un görüşünü esas alarak bu şekilde belirsizliğin giderilmesinin mümkün olmadığını ve hayvanın seleme konu olamayacağını belirtmiştir (Şeybânî, V, 8; Kâsânî, V, 209). Bununla birlikte Hanefîler'e göre klasik dönemde tartıyla değil taneyle satılan, fakat birimleri arasında fiyata yansıyacak düzeyde fark bulunmayan yumurta ve ceviz gibi mallar seleme elverişli sayılırken birimleri arasında önemli fark bulunan nar, ayva, karpuz vb. ürünler selem için uygun bulunmamıştır (Şeybânî, V, 10). Öte yandan fakihlerin çoğunluğu re'sülmâlin para olmaması şartıyla paranın müslemün fîh olabileceğini kabul ederken Hanefîler bunu kabul etmez.

3. Re'sülmâl peşin olmalıdır. Mâlikîler dışındaki çoğunluk re'sülmâlin akid

meclisinde kabzını selemin sıhhat şartı saymıştır. Akdin yapıldığı sırada re'sülmâlin hemen kabzedilmesi şart olmayıp bunun akid meclisi içinde olması yeterlidir. Kabz şartını gerekçelendirme bağlamında selemin meşruiyetini gösteren hadiste geçen "islâm" veya "islâf" kelimelerinde "teslim" anlamının bulunduğu, re'sülmâlin kabzedilmemesi halinde icmâ ile yasaklanan, vadeli ile vadelinin mübadelesine (el-kâli' bi'l-kâli') zemin hazırlanmış olacağı, zaten selemde belli oranda var olan belirsizliğin (gararın) re'sülmâlin kabzedilmesiyle kabul edilebilir hale geleceği ve değişime konu yapılan her iki bedelin de vadeli olması halinde akdin maksadı olan hukukî sonuca ulaşılamayıp akdin işlevsiz kalacağı ifade edilmiştir. Akid meclisinde kabzı şart koşmayan Mâlikî mezhebinde tercih edilen görüşe göre -taraflarca kararlaştırılmış olsun veya olmasın-re'sülmâl en çok üç

günlük gecikmeye konu olabilir; üç günü aşan sürenin şart koşulması halinde akdin geçersiz olacağında ihtilâf bulunmaz; ancak taraflarca şart koşulmadığı halde re'sülmâlin üç günden sonra ve malın teslim edileceği vadeden önce kabzedilmesi durumunda selemin geçerli olacağı yönünde bir görüş vardır. Cumhur ile Mâlikîler arasındaki görüş ayrılığı selemde şart muhayyerliğinin hükmü konusuna da yansımış ve cumhur selemde şart muhayyerliğini câiz görmezken Mâlikîler bunu üç güne kadar câiz görmüştür (Şâfiî, III, 133; Kâsânî', V, 201; Buhûtî, Şerḥu Müntehe'l-irâdât, II, 169; Desûkī, III, 195-196). Re'sülmâlin kısmen kabzedilmesi halinde çoğunluğa göre akid, kabzedilen miktar ve müslemün fîhten bu miktara tekabül eden kısım oranında geçerli olur. Re'sülmâlin kabzedilmeyen kısmı itibariyle bu akdin deynin deynle satışına yol açacağını düşünen Mâlikîler akdin tamamen geçersiz olacağını öngörür. Vadesi gelmiş alacağın selemde re'sülmâl olabileceği İbn Teymiyye ve İbn Kayyim tarafından kabul edilirken deynin deynle satışı olacağı gerekçesiyle fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından bu tasarruf câiz görülmez. Akidden önce selem borçlusunun elinde bulunan selem alacaklısına ait malın (ayn) re'sülmâl yapılabileceği ittifakla kabul edilmiş, ancak bu malın kabzının yenilenmesinin gerekip gerekmeyeceği fakihler arasında tartışılmıştır.

4. Müslemün fîh olarak belirlenen mal piyasada mevcut olmalıdır. Nev'an muayyen bir cins borcu olan müslemün fîh İslâm hukukunda cins borcunun prototipini oluşturur. Buna göre müslemün fîhte ifası gereken edim,

borçlanılan cinsin muayyen bir ferdi olmayıp o cinsin sözleşme sırasında kararlaştırılan özelliklerine sahip herhangi bir ferdidir. İfa olarak sunulan fert akde aykırı çıkarsa o cinsten akde uygun bir fert ifa edilinceye kadar edim borçlunun zimmetinde kalmaya devam eder (İbn Kudâme, V, 475; Karâfî, III, 253-254). İfanın konusunu aşırı derecede daraltıcı nitelikteki şartlar, meselâ belli bir tarlanın ürününden, hatta bazı mezheplere göre belirli bir kasabanın ürününden olmak şartıyla yapılan selem ifa imkânsızlığına yol açar düşüncesiyle selemde muteber sayılmamıştır (Şeybânî, V, 6-7, 48-49; Haraşî, V, 219-221). Hanefîler bu konuda oldukça ihtiyatlı davranarak malın vade süresince piyasada mevcut olmasını gerekli görürken diğerleri malın vade tarihinde normal şartlarda temin edilebilir olmasını yeterli sayar. İbn Kayyim, bu konuda Hanefîler'in garar ihtimalini azaltmak düşüncesiyle hareket etseler de söz konusu şartı koşmakla şâriin müsaade ettiği genişliği daraltıp gereksiz yere sıkıntıya yol açtıklarını ileri sürmüştür (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, II, 20). Hanefî mezhebinde bu şartlarla yapılan bir selem akdinde ifa imkânsızlığının meydana gelmesi oldukça güçleşmektedir. Ancak yine de borç muacceliyet kazandığında edim konusu şeyin ya bir hastalık isabet etmesi veya dolu, sağanak halinde yağış gibi tabii âfetlere mâruz kalması sebebiyle o sene ürün alınamamışsa diğer üç mezhepte olduğu gibi Hanefî mezhebine göre de bu durumda imkânsızlıktan ziyade alacaklının seçimlik yetki hakkı söz konusudur. Alacaklı bu yetkiye dayanarak ya akdi fesheder veya edimini sonraki mevsimin ürününden almak üzere beklemeye katlanır. Züfer'e göre ise bu ifa imkânsızlığı hali olup borçlu, daha önce almış olduğu karşı edimi sebepsiz zenginleşme hükümleri gereğince iade etmek zorundadır (Serahsî, XII, 135-136).

5. Müslemün fîhin ifa zamanı (vade) belirlenmiş olmalıdır. Şâfiî dışındaki çoğunluğa göre malın vadeli olması yapılacak akdin selem akdi olabilmesi için şarttır. Şâfiîler'e göre ise vadeli selemin câiz oluşuna kıyasla vadesiz selem de câiz olmalıdır; önemli olan müslemün fîhin nev'an muayyen borç olmasıdır. Fakihlerin ittifakıyla, tarafların akidde kararlaştırdıkları vade belirli bir tarih vererek veya hasat zamanı gibi tarafların bileceği tarzda tesbit edilebilir. Bu konuda örf belirleyici rol oynamaktadır (İbn Kudâme, IV, 324; İbn Âbidîn, V, 188). Selemde vadeyi şart koşan fakihlerin bir kısmı amaca uygunluk düşüncesiyle bir ay, on beş gün, üç gün, hatta yarım gün gibi alt sınırlar tesbit ederken bir kısmı bunun örfe bağlı olduğunu,

dolayısıyla belli bir sınır koymanın gerekmediğini belirtmiştir. Öte yandan müslemün fîhin takside bağlanması çoğunluk tarafından câiz görülürken bazı fakihler buna cevaz vermemiştir. Selem borçlusu vaktinden önce ifada bulunmak isterse alacaklının bunu kabule mecbur olup olmadığı tartışmalıdır. Fakihlerin bir kısmına göre alacaklı buna zorlanamazken diğer bir kısmına göre ifanın vadeye kadar bırakılmasında alacaklının haklı sebebi olmadığı anlaşılırsa borçlunun menfaati dikkate alınarak ona vaktinden önce ifada bulunma imkânı tanınır. Ancak alacaklı uygun olmayan şartlarda sunulan, meselâ yağmalanma tehlikesinin bulunduğu bir zamanda erken ifayı kabul etmek zorunda değildir. Yine vade hem borçlu hem alacaklı veya sadece alacaklı yararına ise alacaklı vaktinden önce vuku bulan ifayı kabul etmek zorunda değildir. Meselâ hayvan gibi bakım külfeti gerektiren veya çok miktarda buğday gibi depolama masrafı bulunan ya da meyve, et gibi vadesi geldiğinde taze olarak tüketilmek istenilen müslemün fîhin vadesinden önce ifa edilmesi alacaklının zararınadır. Bazı fakihlere göre borçlunun erken ifaya yetkili ve alacaklının kabul etmek zorunda olduğu durumlarda alacaklı ya ifayı kabul veya borçluyu ibra eder. Alacaklı hazır değilse hâkim onun adına ifayı kabul eder (İbn Kudâme, IV, 339; Zerkeşî, I, 102; Şirbînî, II, 116).

6. Müslemün fîhin ifa yeri belirlenmiş olmalıdır. Mal tesliminin belli bir külfeti barındırmasına binaen ve belirlenmemesi halinde doğması muhtemel ihtilâfları önlemek amacıyla ifa yerinin akid sırasında tayin edilmesi Ebû Hanîfe ile selemin vadeli olması halinde Şâfiîler'e göre, selemin geçerlilik şartlarından sayılmakla birlikte taşıma masrafı bulunmadığı takdirde bu şartın gerekli olmadığı bildirilmiştir. İmâmeyn ile Mâlikî ve Hanbelî mezhepleri ve selemin peşin olması halinde Şâfiîler ifa yerinin tesbit edilmesine gerek görmeyip başka yer tesbit edilmemişse ifa yerinin akdin yapıldığı yer olarak belirleneceği görüşündedir (Şeybânî, V, 9-10; Kâsânî, V, 213; İbn Kudâme, IV, 305-334; Nevevî, III, 253-254; Derdîr, III, 286; bu konuda Mecelle Ebû Hanîfe'nin görüşünü kanunlaştırmıştır, md. 386).

7. Akid ribâya yol açmamalıdır. Karşılıklı edimlerin ribevî mallardan oluşması halinde değişime konu yapılan mallar vade ribâsına fırsat vermeyecek şekilde ayarlanmalıdır. Fıkıh mezhepleri selemde ribâ cereyan etmemesi için söz konusu mübadeleyi kendi ribâ kriterlerine uygun şekilde ayarlamışlardır. Farklı ribâ kriterlerine bağlı olarak meşrû mübadele

biçimleri de farklılık arzetmektedir (bk. FAİZ).

Selem akdinin yapılmasıyla birlikte bedellerin mülkiyeti karşılıklı olarak taraflara intikal eder. Re'sülmâli peşin teslim alan alıcının onun üzerinde tasarrufta bulunabileceğine dair tartışma yoktur. Müslemün fîh ise satıcının zimmetinde borç olmasına rağmen teslim anında piyasada bulunmama ihtimali düşüncesiyle fakihlerin çoğunluğuna göre mebî' gibi algılanarak mebîe ait sıkı hükümlere tâbi tutulmuş olup kabzedilmeden önce istibdâli, selem borçlusuna ya da üçüncü kişiye satılması, havale edilmesi vb. tasarruflar câiz görülmemiştir. Mâlikîler'e göre gıda maddesi olmadıkça müslemün fîh üzerinde kabzdan önce tasarrufta bulunulması

câizdir (Sahnûn, IV, 16-17; İbn Kudâme, IV, 335). İbn Teymiyye ve İbn Kayyim ise alacaklının borçludan müslemün fîhin değerinden fazla bir şey almaması şartıyla bu tür tasarruflarda sakınca bulunmadığı görüşündedir. Şâfiîler ve bir kısım Hanbelî fakihi müslemün fîhin istibdâle konu yapılmasını sağlamak için ikāle müessesesini kullanmıştır. Buna göre taraflar öncelikle selem akdini fesheder. Böylece selem alacaklısının verdiği re'sülmâl sebepsiz zenginleşme dolayısıyla, borçlunun zimmetinde yer alır. Bu alacak tıpkı karz ve semen alacağı gibi istibdâle elverişli hale gelir. Semen hükmünde olan bu alacakla da rahatça bir başka şey satın alınabilir. Hanefî ve Mâlikîler'le Hanbelîler'in çoğunluğu ise bunu câiz görmemiştir (Şeybânî, V, 46; İbn Kudâme, IV, 337; Şirbînî, II, 115).

Cins borçlarında hasarın (damân) intikali için teslim prensibinin (kabz) esas alınması hususunda İslâm hukukçularının görüş birliği bulunduğundan kabzdan önce cins borçlarının hasarının borçluya ait olduğunda tartışma yoktur (Kâsânî, V, 244-245; İbn Cüzey, s. 252). Ancak kabz terimine farklı anlamlar yükledikleri için mezheplerin hasarın intikal anına dair görüşleri buna paralel olarak farklılık arzetmektedir (bk. KABZ). Öte yandan selem akdinden doğan müslemün fîh borcu için şahsî veya aynî teminatın cevazı tartışılmıştır. Hanbelî mezhebinde tercih edilen görüşe göre selem borcuna karşılık rehin veya kefalet câiz görülmezken diğer üç mezhepte iki tür teminat da câiz görülmüştür. İbn Hazm ise bu hususta kefaleti câiz görmediği halde rehni câiz görmektedir.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi 1-6 Nisan 1995

tarihlerinde düzenlediği dokuzuncu dönem toplantısında selem akdi ve çağdaş uygulamalarını ele almış, 85 sayılı kararında klasik fıkhî görüşlerin ifadesinden sonra selem akdinin finans kurumlarınca çeşitli tarım ve sanayi faaliyetlerinin finansında kullanılabileceği, yine bu usulden küçük ölçekli işletmelere makine vb. araçların temininde yararlanılabileceği ve elde edilen ürünlerin üreticiden alınıp pazarlanabileceği belirtilmiştir. Ayrıca günümüz finans kurumlarının bir kısmınca selem akdini esas alan "sukûk selem" adı altında kıymetli evrak ihracı yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "slf", "slm" md.leri; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1410/1990, V, 6-10, 46, 48-49; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, III, 89, 133; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 2-74; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 116; İbnü'l-Cellâb, et-Tefrîʿ (nşr. Hüseyin b. Sâlim ed-Dehmânî), Beyrut 1408/ 1987, II, 134-138; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 105; Şîrâzî, el-Mühezẕeb, I, 301; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 135-136, 200; XV, 111; XXIX, 38-39, 54-55, 59, 78, 83; İbn Rüşd, el-Beyân ve't-taḥṣîl (nşr. Saîd A'râb), Beyrut 1404/1984, VII, 67-238; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 148, 201, 209, 213-214, 234, 244-245; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, İstanbul 1985, II, 167-174; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VII, 94-95; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979; I, 412; İbn Kudâme, el-Muġnî (Herrâs), IV, 34, 125-126, 304-346; V, 475; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/ 1992, III, 242-280; Şehâbeddin el-Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 247-254, 289-298; İbn Cüzey, el-Ḳavânînü'l-fıḳhiyye, Libya-Tunus 1982, s. 252; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâti'l-Ezheriyye), II, 3-70; Bâbertî, el-ʿİnâye (İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr [Bulak] içinde), V, 341; Bedreddin ez-Zerkeşî, el-Menşûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, I, 102; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr (Bulak), V, 323-357; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 275-288; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, II, 102-117; Buhûtî,

Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 288-311; a.mlf., Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 169; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), V, 202-229; Derdîr, eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr (nşr. Mustafa Kemâl Vasfî), Kahire 1392, III, 196-197, 258, 278-286; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 195-196; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, V, 255-258; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), V, 188, 209-226; Mecelle, md. 380-387; Nezîh Hammâd, ʿAḳdü's-selem fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1414/1993; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, s. 62-72, 139-146, 151-154, 166-169; Ali es-Sâlûs, "et-Taṭbîḳātü'ş-şerʿiyye li-iḳāmeti's-sûḳi'l-İslâmiyye", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, VIII/2, Cidde 1415/ 1994, s. 487-511; a.e., IX/1 (1417/1996), s. 663-665; "Selem", Mv.F, XXV, 191-229; J. D. Latham, "Salaf", EI^2 (İng.), VIII, 899-900; a.mlf., "Salam", a.e., VIII, 914-915; Ali Bardakoğlu, "Selem", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, IV, 1774-1776.

Bilal Aybakan

SELEME b. ÂSIM

(سلمة بن عاصم)

Ebû Muhammed Seleme b. Âsım en-Nahvî (ö. 270/883’ten sonra)

Dil ve kıraat âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Hoca-talebe ilişkilerine bakıldığında Kûfe’de veya çevresinde doğduğu, aynı çevrede yetiştiği söylenebilir. Kûfe dilcileri ve nahivcilerinden olduğu bilinmekle birlikte Hatîb el-Bağdâdî Târîḫu Bağdâd’ında ona yer verdiğine ve İbnü’l-Cezerî kendisini Bağdâdî nisbesiyle kaydettiğine göre bir müddet Bağdat’ta bulunmuş olmalıdır. Nahvi ve kıraat ilmini Kûfe dil mektebinin önemli isimlerinden Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’dan aldı; kaynaklar onun yanından ayrılmadığına ve onun eserlerinin en güvenilir râvisi olduğuna özellikle dikkat çekmektedir. Kırâat-i seb‘a imamlarından Kisâî’nin râvisi Ebü’l-Hâris’ten istifade edip ondan rivayette bulunduğu gibi kırâat-i aşere imamlarından ve Hamza b. Habîb kıraatinin meşhur iki râvisinden biri olan Halef b. Hişâm’dan kıraat öğrendi. Dil âlimi Halef el-Ahmer’den de faydalandı ve ondan Kitâbü’l-ʿAded’i dinledi. Sa‘leb, Muhammed b. Ferec el-Gassânî ve Muhammed b. Yahyâ el-Kisâî, Seleme’den kıraat öğrenip rivayette bulundu. Oğlu Mufaddal b. Seleme kendisinden Arap grameri, sözlük bilimi ve Kur’an ilimleri alanında faydalandı (DİA, XXX, 365). İbnü’l-Cezerî, Seleme b. Âsım’ın 270’ten (883) sonra vefat ettiğini belirtmektedir. Hediyyetü’l-ʿârifîn’de bu tarih 310 (922) olarak kaydedilirse de hocası Halef el-Ahmer’in 180 (796) yılı civarında, Ferrâ’nın 207’de (822) öldüğü dikkate alındığında bunun doğru olmadığı anlaşılır.

İlmine güvenilen, rivayetleri delil olarak kullanılan, rivayette titizliğiyle tanınan ve kaynaklarda sika, sebt gibi terimlerle değerlendirilen Seleme b. Âsım, Sa‘leb’in ifadesine göre Ferrâ’nın meşhur üç öğrencisinden biridir. Bunlar Arap dilinde derinliği olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tuvâl, nahiv ve kıraatle ilgili kitapları ezbere bilen ve rivayet eden Seleme b. Âsım ve ilel bilgisine sahip olan Ebû Ca‘fer Muhammed b. Abdullah b.

Kādim'dir. Seleme, Ferrâ'nın imlâ ettiği Meʿâni'l-Ḳurʾân adlı eserini kaleme alanlar içinde yer almış olup İbnü'l-Enbârî'ye göre bu eserin onun tarafından rivayet edilen nüshası en değerlisidir. Zira Seleme, Arap diline ve nahve hâkimiyeti yanında imlâ meclislerine katılanlardan yazdıklarını alır, onlar üzerinde gerekli incelemeleri yapar, tesbit ettiği hataları hocası ile tartışırdı (Ebû Bekir ez-Zübeydî, s. 137). Kaynaklarda Seleme b. Âsım'ın Ġarîbü'l-ḥadîs̱, Kitâbü'l-Meslûk (el-Memlûk, el-Ḥulûl) fi'l-ʿArabiyye (fi'n-naḥv) adlı eserleri kaydedilmiş olup bunların günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Ona ayrıca Meʿâni'l-Ḳurʾân adıyla bir eser nisbet edilir, ancak bunun Ferrâ'nın aynı adı taşıyan kitabının Seleme tarafından kaleme alınan nüshası olması kuvvetle muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir ez-Zübeydî, Ṭabaḳātü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim),

Kahire 1984, s. 137; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 305, 307-308; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 134; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 146; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 242-243; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, II, 56-58; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 311; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 395; Sezgin, GAS, IX, 136; Tayyar Altıkulaç, "Halef b. Hişâm", DİA, XV, 237; Süleyman Tülücü, "Mufaddal b. Seleme", a.e., XXX, 365.

İdris Şengül

SELEME b. EKVA‘

(سلمة بن الأكوع)

Ebû Müslim (Ebû Âmir, Ebû İyâs) Seleme b. Amr b. Sinân el-Ekva‘ el-Eslemî (ö. 74/693)

Sahâbî.

Medine yakınlarında yaşayan Eslemoğulları kabilesi içinde doğdu. Ekva‘ diye bilinen dedesi Sinân b. Abdullah'a nisbet edilerek İbnü'l-Ekva‘ olarak anılır. Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarında adının geçmemesinden hareketle bu dönemde henüz İslâm'a girmediği veya yaşının küçük olduğu söylenebilir. İlk defa Hudeybiye Antlaşması'nda bulundu; yolunda ölmeye hazır olduğunu belirterek Hz. Peygamber'e biat etti ve bu biatını Resûlullah'ın isteği üzerine iki veya üç defa tekrarladı (Buhârî, "Cihâd", 110; Mizzî, XI, 301). Kendi ifadesine göre yedi gazveye katılmış, ayrıca Resûlullah'ın gönderdiği dokuz seriyyede yer almış, bunlardan birine Hz. Ebû Bekir'in, diğerine Üsâme b. Zeyd'in kumanda ettiğini söylemiştir (Buhârî, "Meġāzî", 45; Müslim, "Cihâd", 148; İbn Sa‘d, IV, 305). Hudeybiye'den sonra Gābe Gazvesi'ne, Hayber'in ve Mekke'nin fethine, Huneyn ve Tâif seferleriyle Tebük Savaşı'na iştirak etti. Özellikle Gābe Gazvesi'nde büyük kahramanlık göstererek Hz. Peygamber'in takdirini kazandı. Bir grup Gatafanlı ve Fezâreli, Resûlullah'ın Gābe mevkiinde otlatılan develerine saldırıp çobanı öldürmüş, yirmi kadar deve ile çobanın annesini alıp götürmüştü. Bunu haber alan Seleme tek başına harekete geçip bir taraftan gür sesiyle etrafa baskını duyurmaya çalıştı, diğer taraftan develeri kurtarmak için yaya olarak yağmacıların peşine düştü, nihayet Zûkared denilen su kuyusu başında develeri ve çobanın annesini yağmacıların elinden kurtardı. Medine'ye dönerken, yağmacıları yakalamak üzere yola çıkan Hz. Peygamber ve bir grup müslümanla karşılaştı ve bir müfrezeyle yağmacıların peşine düşmeyi teklif etti. Ancak Resûl-i Ekrem yapılması gerekeni kendisinin yaptığını belirterek buna gerek kalmadığını söyledi ve onu terkisine alarak Medine'ye döndü (Buhârî, "Meġāzî", 38; Müslim, "Cihâd", 131, 132). Bu gayreti ve cesaretinden dolayı Hz.

Peygamber Seleme'yi, "Bugün en iyi piyademiz Seleme'dir" sözleriyle övdü (Taberânî, VII, 16, 20), ona biri piyade, diğeri süvari hissesi olmak üzere iki pay verdi (Müslim, "Cihâd", 132).

Resûlullah'ın kendisini defalarca bineğinin arkasına aldığını, birçok defa başını okşadığını, kendisine ve aile fertlerine hayır dua ettiğini belirten Seleme Resûl-i Ekrem'in yakın çevresinde yer aldı, zaman zaman gönüllü olarak korumalığını yaptı ve avladığı hayvan etlerinden ona ikramda bulundu (Taberânî, VII, 6, 24). Seleme b. Ekva', Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemde özellikle Kuzey Afrika taraflarına düzenlenen seferlere katılmakla birlikte daha çok hadis rivayeti ve fetva ile meşgul oldu. İyi bir binici, ok atıcı, aynı zamanda güzel ahlâk sahibi ve cömert bir şahsiyet olarak tavsif edilen Seleme, Hz. Osman'ın vefatından sonra Medine yakınındaki Rebeze'ye yerleşerek hayatını burada sürdürdü. Son zamanlarında gözlerini kaybetti. Ölümünden birkaç gün önce bir vesile ile Medine'ye geldi. Ölüm tarihi hakkında farklı görüşler bulunmakla beraber çoğunluğun tercih ettiği rivayete göre 74 (693) yılında seksen yaşlarında burada vefat etti (vefatı ve yaşıyla ilgili farklı görüşler için bk. Hikmet Beşîr Yâsîn, s. 45-47).

Seleme b. Ekva', Resûl-i Ekrem'den başka Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Talha b. Ubeydullah'tan rivayette bulunmuştur. Bazı kaynaklarda onun Hz. Peygamber'den yetmiş yedi hadis naklettiği belirtilmekteyse de son dönemde yapılan bir araştırmada rivayetlerinin sadece Kütüb-i Sitte ile Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde bir kısmı mükerrer olmak üzere 174'e ulaştığı görülmektedir. Otuz dokuzu sülâsiyyâttan olan bu rivayetlerin on altısı Buhârî ve Müslim tarafından ittifakla rivayet edilmiştir (a.g.e., s. 44-45, 51 vd., 389). Başlıca râvileri oğlu İyâs, hizmetlisi Yezîd b. Ebû Ubeyd, Abdurrahman b. Abdullah b. Kâ'b b. Mâlik, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, Zeyd b. Eslem, Yezîd b. Husayfe ve Mûsâ b. İbrâhim b. Abdurrahman el-Mahzûmî gibi tâbiîlerdir. Hikmet Beşîr Yâsîn, Merviyyâtü'ṣ-ṣaḥâbî Seleme b. el-Ekvaʿ fi'l-Kütübi's-sitte ve Muvaṭṭaʾi Mâlik ve Müsnedi Aḥmed adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1402/ 1982, Ümmülkurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi), daha sonra bunu yayımlamıştır (Cidde 1404/1984).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 45-55; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 305-308; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Riyad 1405/1985, s. 271; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, IV, 69; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 323; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/ 1985, VII, 5-37; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 87-89; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 271-272; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XI, 301-302; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 326-331; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 66-67; Hikmet Beşîr Yâsîn, Merviyyâtü’ṣ-ṣaḥâbî Seleme b. el-Ekvaʿ fi’l-Kütübi’s-sitte ve Muvaṭṭaʾi Mâlik ve Müsnedi Aḥmed, Cidde 1404/1984; Hüseyin Algül, “Gābe Gazvesi”, DİA, XIII, 267-268.

Hasan Cirit

SELEME b. HİŞÂM

(سلمة بن هشام)

Ebû Hâşim Seleme b. Hişâm b. el-Mugīre el-Mahzûmî el-Kureşî (ö. 14/635)

Sahâbî.

Kureyş’in en itibarlı kollarından Benî Mahzûm’a mensuptur. Ebû Cehil’in ve Mekke’nin fethi esnasında müslüman olan Hâris b. Hişâm’ın kardeşi, Hâlid b. Velîd’in amcasının oğludur. Annesi şair sahâbîlerden ve ilk müslümanlardan Dubâa bint Âmir’dir. Mekke döneminde İslâmiyet’i kabul eden Seleme ilk müslümanların pek çoğu gibi müşriklerden işkence gördü ve Habeşistan’a hicret etmek zorunda kaldı. İleri gelen müşriklerden bir kısmının müslüman olduğuna dair yayılan asılsız haberler üzerine bir grup arkadaşıyla birlikte Mekke’ye döndü. Medine’ye hicret etmek istediğinde kendisine izin verilmediği gibi Ebû Cehil tarafından hapsedildi, aç ve susuz bırakıldı (İbn Sa‘d, IV, 130-131). Hz. Peygamber, Medine’ye hicret ettikten sonra Mekke’de kalan Seleme ve onun durumundaki diğer müslümanlar için çok üzüldü ve uzun süre sabah namazlarında rükûdan kalktıktan sonra kunut yaparak, “Allahım! Velîd b. Velîd, Seleme b. Hişâm, Ayyâş b. Ebû Rebîa ve Mekke’deki diğer güçsüzleri kâfirlerin elinden kurtar” diye dua etti (Buhârî, “Ezân”, 128, “Cihâd”, 98, “Daʿavât”, 58; Müslim, “Mesâcid”, 294-295). Bir müddet sonra Velîd b. Velîd hapisten kurtulup Medine’ye gitti. Resûl-i Ekrem, Ayyâş ile Seleme’nin işkence altında olduklarını öğrenince onu tekrar Mekke’ye göndererek birlikte kaçmalarını emretti. Müslümanlar Umretü’l-kazâ’dan dönerken Seleme ve arkadaşları da Mekke’den kaçarak onlara yetişti. Müşrikler, Hâlid b. Velîd

kumandasında bir grup Mekkeli’yi onları yakalamakla görevlendirdiyse de takipten bir netice alınamadı, iade edilmeleri için yapılan çalışmalar da sonuçsuz kaldı (DİA, IV, 296).

Medine’ye geldikten sonra Hz. Peygamber’in yakın çevresinde yer alan

Seleme onun hizmetinde bulundu ve kendisiyle birlikte savaşlara katıldı. Mûte Savaşı’nda mücahidler geri çekilmek zorunda kaldıklarından Medine’ye dönünce bazı kimseler onlar hakkında “fürrâr” (savaştan kaçanlar) ifadesini kullandılar. Bu sözden rahatsız olan Seleme bir müddet insanların arasına ve mescide namaz kılmaya çıkmadı. Bunun üzerine Resûlullah, Seleme ve arkadaşlarının savaştan kaçanlar değil yeni bir saldırı için geri çekilenler (kürrâr) olduklarını belirtti ve Seleme’nin evden çıkmasını istedi (Vâkıdî, II, 764-765; İbnü’l-Esîr, II, 284). Seleme, Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti döneminde Suriye tarafına gerçekleştirilen seferlere katıldı. Hz. Ömer halife olduktan kısa bir süre sonra 14 (635) yılında Bizanslılar’la yapılan Mercisuffer Savaşı’nda şehid düştü (İbn Sa‘d, IV, 131). 13 yılında Ecnâdeyn Savaşı’nda şehid olduğu da zikredilmiştir (İbn Abdülber, II, 643).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 156, 254-255; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 46; II, 764-765; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 343, 350; II, 6; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 130-131; VIII, 153-154; İbn Abdülber, el-İstî῾âb (Bicâvî), II, 643-644; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXII, 134-138; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 283-284; Zehebî, A῾lâmü’n-nübelâ᾽, I, 316; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 68-69; Abdülkerim Özaydın, “Ayyâş b. Ebû Rebîa”, DİA, IV, 296.

Hasan Cirit

SELH

(السلخ)

Bir şairin, başkasına ait bir şiirden yalnız anlamca alıntı yapması şeklindeki intihal türü

(bk. İNTİHAL).

SELİM I

(سليم)

(ö. 926/1520)

Osmanlı padişahı (1512-1520).

Bir rivayete göre 872 (1467-68), daha kuvvetli bir ihtimal olarak 875'te (1470) babası II. Bayezid'in sancak beyi olarak bulunduğu Amasya'da doğdu. Annesi Dulkadıroğlu Alâüddevle Bozkurt Bey'in kızı Ayşe Hatun'dur (bazı kaynaklarda annesi Gülbahar bint Abdüssamed diye gösterilirse de bunun bir yakıştırmadan ibaret olduğu anlaşılır; annesinin Ayşe Hatun olduğu bilgisi XVI. yüzyıl tarihçilerinden Cenâbî tarafından açık şekilde zikredilmiştir. vr. 353a-b). Osmanlı belgelerinde adı Selim Şah diye geçer. Ancak daha kendi döneminde sert mizacı, cesareti ve ataklığı sebebiyle "Yavuz" lakabıyla tanınmıştır. Kaynaklarda daha küçük yaşta iyi bir tahsil gördüğü ve babasının kendisine özel hoca tayin ettiği belirtilir. Muhtemelen on yaşlarında iken dedesi Fâtih Sultan Mehmed tarafından kardeşleri (Ahmed, Korkut, Mahmud, Âlemşah) ve amcası Cem'in oğlu Oğuz Han ile birlikte İstanbul'a çağrıldı. Dönemin tarihçilerinden Kemalpaşazâde'ye göre Fâtih torunlarına büyük ilgi gösterdi ve onları sünnet ettirdi. Bayezid'in büyük oğlu Abdullah'ı daha önce ölen büyük oğlu Şehzade Mustafa'nın kızıyla evlendirdi ve bu vesileyle bir ay süren şenlikler düzenlendi (885/ 1480). Bu muhtemelen Selim'in dedesini ilk ve son görüşü oldu, ancak bu olay onun hâfızasında önemli bir yer kazandı. Daha sonraki bir rivayete göre kendisine Fâtih Sultan Mehmed'in bir resmi gösterildiğinde çocukluğunda onun dizlerinde büyüdüğünü, yüzünün şeklinin hayalinden silinmediğini belirtmiş, nakkaşın resmi dedesine tam olarak benzetemediğini söylemiştir. Sünnet merasiminin ardından babasının yanına dönen Selim bir süre daha Amasya'da kaldı. II. Bayezid'in 1481'de tahta çıkmak üzere İstanbul'a gelişi sırasında onunla birlikte bulunup bulunmadığı hakkında bilgi yoktur. Ancak babasının Cem Sultan ile olan mücadelesi dolayısıyla bir süre Amasya'da beklediği, ardından annesiyle beraber İstanbul'a getirtildiği düşünülebilir. Bilinen ilk görev yeri ise

Trabzon sancağıdır. Buraya tayin tarihi bazı arşiv belgelerine göre 892 (1487) olmalıdır. Annesi yanında olduğu halde geldiği Trabzon'da 916 (1510) yılına kadar yaklaşık yirmi dört yıl sancak beyliği yapmıştır (Şahkulu İsyanı sırasında babasına yolladığı bir mektupta yirmi beş yıldır Trabzon'da bulunduğunu belirtmiştir; Uluçay, VI/9 [1954], s. 74).

Şehzade Selim'in Trabzon'daki idarecilik yılları ona ileride kısa sürecek saltanatı için çok iyi bir tecrübe kazandırdı. Burada iken sınır boylarındaki gelişmeleri, özellikle Gürcü prensliklerinin ve Osmanlı Devleti için büyük bir siyasî-dinî mesele oluşturacak olan Şah İsmâil'in faaliyetlerini dikkatle takip etti. Bu konuda devlet merkezini bilgilendiren raporlar yazdı. 914'te (1508) Gürcü kralına karşı yaptığı bir seferde büyük başarı kazandı ve babası tarafından takdir edildi. Fakat II. Bayezid, Şah İsmâil'in sınır boylarındaki hareketleri karşısında oğluna düşmanları çoğaltmaması için uyarıda bulunmayı da ihmal etmedi. Şehzade Selim aslında bütün dikkatini Şah İsmâil üzerinde yoğunlaştırmıştı. Daha 906 (1501) yılında sınır hattındaki kalelerin tamir edilip sahillerin emniyeti için gemi sağlanmasının gerekliliğini vurgularken Şah İsmâil'in hareketleri ve Şirvan'daki durum hakkında devlet merkezine raporlar gönderdi (II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, hk. nr. 111). Babasından Safevîler'e karşı sert önlemlere başvurması için aldığı emirler üzerine de sancağının güney sınırlarında bir dizi askerî harekâta girişmekten geri durmadı. İspir ve Bayburt'u zaptedip Erzurum'a kadar olan yerlerin emniyetini sağlamaya çalıştı. Bölgedeki Akkoyunlu / Bayındır beylerinden Ferruhşad ile Mansur beyleri kendi yanına çekti. 1507'de Şah İsmâil'in Dulkadıroğulları'na karşı yaptığı seferin ardından adamlarından birini Trabzon sınırlarına yollaması üzerine sancağının askerlerini toplayarak Erzincan'a yürüdü. Şehre girip muhafızları bertaraf ettikten sonra geri çekildi. Buna karşılık Şah İsmâil 10.000 kişilik yeni bir kuvveti Erzincan'a yollayınca Selim bunları Erzincan

civarında karşılayıp tamamen dağıttı. Şah İsmâil'in baskıları sonucu Akkoyunlu topraklarından kaçmak zorunda kalan Sünnî halkı Trabzon bölgesine yerleştirdi. Bunların yanında birtakım önemli idarî faaliyetlerde bulundu. 892-894 (1487-1489) ve 902-906 (1497-1500) tarihli timar tevcihatlarıyla ilgili kayıtları içine alan defterler bu konuda bir fikir verir (BA, MAD, nr. 334, 17893). Ayrıca bu defterlerden yanında bulunan

idareciler hakkında da bilgi edinilir. Buna göre hocası Muslihuddin Efendi'dir. Lalalığını sırasıyla İlyas Bey, Sinan Bey, Nasuh Bey, Mehmed Bey, Çaşnigir Sinan Bey, Mehmed Bey ve Hamza Bey yapmıştır. Onun 1507'de borç para bulmak için Bursa'ya adamlar yolladığı dikkati çekmektedir. Annesi Ayşe Hatun'un 911'de (1505-1506) vefatına kadar onun yanında bulunduğu ve yine Trabzon'da iken oğlu Süleyman'ın dünyaya geldiği bilinmektedir. Yine burada doğan Şehzade Sâlih (ö. 1499) ve Kamerşah Sultan (ö. 1503) adlı çocukları Trabzon'da küçük yaşta vefat etmiştir. Şehzade Selim ayrıca Trabzon ve civarında önemli imar hareketlerinde bulunmuş; Giresun'da bugün ortadan kalkan bir cami yaptırarak vakıflar tahsis ettirmiştir.

Trabzon'da iken babasının hükümdar olarak gücünün giderek zayıfladığını, özellikle Amasya'da bulunan ağabeyi Ahmed'in taht için en başta gelen aday sıfatıyla öne çıktığını farkeden Şehzade Selim bu oldubittiyi kabullenmedi. Böylece bir taraftan kardeşleri, diğer taraftan babasıyla taht için zorlu bir mücadeleyi göze almaktan çekinmedi. Trabzon'da kazandığı başarılar her tarafta duyulmuş, şahsında gazâ bayrağının yeniden açılacağı, devleti zor durumda bırakan Safevî tehdidinin ancak onun sayesinde bertaraf edilebileceği propagandası yapılmaya başlanmıştı. Bilhassa âdeta iktidarın belirleyicisi durumundaki yeniçeriler arasında adı öne çıkmıştı. Şehzade Selim iktidar mücadelesini Trabzon'dan sürdürmek istemiyordu. Bu sebeple çeşitli bahaneler ileri sürerek sancağının değiştirilmesini talep ettiyse de yaptığı teklifler Şehzade Ahmed'in de baskısıyla babası tarafından kabul görmedi. Bu defa oğlu Süleyman için sancak istedi. Merkezden Sultanönü veya Giresun-Kürtün-Şiran yöresinin tahsis edilebileceği cevabını alınca taht için düşünülmediği kanaati iyice pekişti ve babasına sert ifadelerle dolu bir mektup yolladı. Bu mektup, onun alenî olarak taht mücadelesinin taraflarından biri olduğunu ve dikkate alınması gerektiğini gösteriyordu. Kardeşi Ahmed ile anlaşmazlıkları had safhaya ulaşmış, hatta rivayete göre birbirlerine karşı savaş için hazırlık bile yapmışlardı. II. Bayezid, Şehzade Ahmed'in de etkisiyle birkaç defa fikir değiştirdikten sonra torunu Süleyman'a Selim'in isteği doğrultusunda Kefe sancağını vermeyi kabul etti (18 Rebîülevvel 915 / 6 Temmuz 1509). Tahttan ümidini kesmeyen Selim artık iktidarı zorla ele geçirmekten başka bir çare görmüyordu. Bu sırada II. Bayezid'in hastalığının arttığı şâyiaları ve Şehzade Ahmed'in tahta geçmek için hareket ettiği haberleri diğer

kardeşi Korkut gibi Selim'e de ulaşmıştı. Hemen oğlunu görmek isteğiyle babasından izin almadan Kefe'ye gitti (916/1510). Korkut Manisa'ya, Ahmed ise Ankara'ya gelmişti. Selim Kefe'de iken babasını bizzat görmek bahanesiyle İstanbul'a gitmek için izin talebinde bulundu. Sadrazama yazdığı mektupta babasının Şehzade Ahmed'i tahta geçirmeyi düşünüp diğer oğullarını ortadan kaldırma niyetini taşıdığını ve eğer böyle bir amacı varsa hemen gelip ona teslim olacağını bildiriyordu. Ayrıca devlet adamlarını da ağır biçimde suçluyordu (TSMA, nr. E 6185). Gerçekten divanda vezirlerin çoğu onun aleyhinde bulunarak padişahı Ahmed lehine teşvik etmekteydi. Kefe'ye izinsiz gitmesi devlet merkezinde büyük yankı uyandırmıştı. Selim, sancağına dönmesi için nasihat etmek üzere babası tarafından gönderilen ulemâdan Sarıgörez Nureddin Efendi'yi dinlemedi ve ona amacının babasını bizzat görmek olduğunu, bu sebeple İstanbul'a gitmek istediğini söyledi. Bu arada kendisine Rumeli yakasında bir sancak verilmesi talebinde de bulunmuştu. Onun buradan ayrılmayacağını anlayan II. Bayezid vezirlerle görüşerek Menteşe sancağını verdiyse de Selim bunu kabul etmeyip Silistre sancağını istedi. Ardından babasının elini öpmek amacıyla hareket ettiğini bildirip Kefe'den Akkirman'a geldi, fakat şehre alınmadı; burada durmayarak Kili civarına ulaştı (Rebîülevvel 917 / Haziran 1511). Adamları burada toplandıktan sonra yanındaki 3000 kişiyle Edirne'ye doğru yola çıktı. Çukurçayır denilen yerde babasıyla karşı karşıya geldi. Burada babası tarafından yatıştırıldı ve kendisine Semendire sancağı verildi, Macarlar'la savaşması için izin çıktı. Ayrıca II. Bayezid, hayatta bulunduğu müddetçe şehzadelerden herhangi birini saltanat makamına geçirmeyeceğine dair söz verdi. Selim, Edirne'den ayrılıp Semendire'ye hareket ettiğinde Anadolu'da Şahkulu isyanı iyice yayılmış, Şehzade Ahmed de baskılarını arttırmıştı. Eski Zağra'ya gelince ağabeyinin saltanat makamına çağrıldığını haber aldı ve hemen geri dönüp Edirne'ye girdi, ardından babasına yetişerek Çorlu'ya geldi. Uğraşdere mevkiinde II. Bayezid'in kuvvetleri âni bir saldırıyla Selim'i geri çekilmeye zorladı. Güçlükle kurtulabilen Selim, Ahyolu'na ulaştığında etrafında 3000 kişi bulunuyordu. Çaresizlik içinde Kefe'ye dönmek zorunda kaldı (8 Cemâziyelevvel 917 / 3 Ağustos 1511). Bununla birlikte İstanbul'da yeniçeriler Şehzade Ahmed'i istemediklerini ve Selim'i desteklediklerini açıkça ilân ettiler. Üsküdar'a kadar gelmiş olan Ahmed şehre giremedi, Kefe'deki Selim'e destek mektupları yollandı. Hersekzâde Ahmed Paşa'nın kendisine taraftar olduğu, vezirlerden Mustafa Paşa ile Sinan Paşa'nın onu

desteklediği yolunda haberler kendisine iletildi. Sonunda II. Bayezid, Muharrem 918 (Mart 1512) tarihli emirle onu asâkir-i mansûre serdarlığına getirdiğini bildirip İstanbul'a çağırdı (TSMA, nr. E 6185). Bu arada Şehzade Korkut İstanbul'a gelmiş ve yeniçerilere sığınmıştı; yeniçeriler ona ümit vermedilerse de koruma altında tuttular. Selim süratle İstanbul'a geldi, taraftarlarınca sevinçle karşılandı. İstanbul'a girmeden önce kardeşi Korkut ile buluşup bir süre konuştuktan sonra Yenibahçe'de kendisi için hazırlanan çadıra indi. Babası onu memleketi karışıklıktan kurtarmak için serdar tayin ettiğini ileri sürüyordu. Selim ise bunun kendisine hükümdarlık yolunu açtığından artık iyice emindi. II. Bayezid, ağır baskı karşısında tahtından oğlu lehine feragat etmeye mecbur oldu, bir bakıma tahttan indirildi. Böylece I. Selim dokuzuncu Osmanlı hükümdarı olarak tahta çıktı (7 Safer 918 / 24 Nisan 1512).

Yavuz Sultan Selim resmen saltanatını ilân ettikten sonra ilk iş olarak iktidarını sağlamlaştırmaya çalıştı. Tahta ortak olabilecek kardeşleri Ahmed ve Korkut'un bertaraf edilmesi konusuna öncelik verdi. Saltanatını terkeden II. Bayezid'in Dimetoka'ya gitmek üzere İstanbul'dan çıkışının ardından 25 Rebîülevvel 918'de (10 Haziran 1512) Abalar köyünde vefatı da (TSMA, nr. E 6335: Yûnus Paşa'nın mektubu) onu rahatlatmış olmalıdır. Babasını zehirlettiğine dair söylentiler özellikle Batı kaynaklarında yer bulmakla birlikte bu husus başka kaynaklarla doğrulanamamaktadır. Ancak babasının ölümünün kardeşleriyle yapacağı mücadelede durumunu kuvvetlendirdiği kesindir. Bu sırada Korkut Manisa'da iken Şehzade Ahmed Konya'da yerleşerek hükümdar gibi davranmaya

başlamıştı. Etrafa emirler gönderip asker toplamaya çalışıyor ve Selim'e karşı ciddi bir hazırlık içinde bulunuyordu. Oğlu Alâeddin'i Bursa'ya yollayarak buraya hâkim olmaya çalışmış, Bursa halkı 19 Haziran'da yeni padişahtan yardım talep etmişti. Yavuz Sultan Selim, oğlu Süleyman'ı Kefe'den getirtip ona İstanbul'un muhafazasını verdikten sonra 18 Temmuz'da Anadolu'ya geçti, bir kısım yeniçerileri de Bursa'ya yolladı. Afyon'da bulunan Şehzade Ahmed Ankara'ya çekildi. Ancak orada da duramayıp Amasya'ya ve ardından Darende'ye gitti. Yavuz Sultan Selim kışı geçirmek için 23 Kasım'da Bursa'ya geldi. Burada iken ağabeyi ile yazıştığı suçlamasıyla Vezîriâzam Koca Mustafa Paşa'yı idam ettirdiği gibi şehirde bulunan Şehzade Mahmud'un oğulları Mûsâ, Orhan, Emîr ile

Âlemşah'ın oğlu Osman ve Şehinşah'ın oğlu Mehmed beyleri de saltanatının bekası gerekçesiyle ortadan kaldırdı. Ardından Manisa'da bulunan Şehzade Korkut'u yakalatıp öldürttü. Artık karşısında sadece ağabeyi Ahmed ve oğulları kalmıştı. Ahmed bu esnada Amasya'yı yeniden kendi kontrolü altına almıştı. Kendisine gelen mektuplara aldanarak topladığı askerlerle 1512 Ocağı sonunda harekete geçti ve Bursa üzerine yürüdü. Yenişehir ovasında yapılan savaşta Yavuz Sultan Selim kardeşini bozguna uğrattı (8 Safer 919 / 15 Nisan 1513). Şehzade Ahmed savaş meydanından kaçmaya çalışırken yakalanıp öldürüldü. Böylece Yavuz Sultan Selim tam anlamıyla tahtını sağlamlaştırmış oldu. Bundan sonraki hedefi ise Osmanlı Devleti için ciddi bir dinî ve siyasî tehdit unsuru olan Şah İsmâil olacaktır.

Safevîler'in Anadolu'da giderek artan propaganda faaliyetleri yanında taraftarlarınca birbiri ardı sıra çıkarılan büyük isyanlar Yavuz Sultan Selim için halledilmesi gereken en önemli mesele durumundaydı. Öncelikle Safevî taraftarlarının cezalandırılması için emir veren Yavuz Sultan Selim daha sonra doğrudan Şah İsmâil üzerine yürüme kararı aldı. Yapılan teftişler sırasında Anadolu'da Safevî yandaşı oldukları gerekçesiyle 40.000 kişiyi katlettirdiği iddiaları doğru değildir. Son çalışmalar takibata uğrayanların, ağır biçimde cezalandırılanların daha ziyade Safevî propagandası yapan kişiler (halife) ve onları destekleyen tekke mensupları olduğunu, bunların bir bölümünün idam edilmeyip sürgün edildiğini (meselâ Mora'ya ve Rumeli yakasına) ortaya koymaktadır. Ayrıca Safevîler'e meyleden pek çok kimsenin köylerini boşaltıp Şah İsmâil'e katıldığı tahrir kayıtlarından anlaşılmaktadır. Hatta daha sonra bunların geri dönmesi durumunda vergi muafiyetiyle iskânlarının sağlanacağına dair resmî emirler verildiği bilinmektedir (BA, TD, nr. 52, s. 617-760).

Osmanlı aydın kesiminde, dinî çevrelerde Safevîler'in düşüncelerine karşı oluşan büyük tepkiler meselenin artık çok ciddi boyutlara ulaştığını gösteriyordu. Nitekim Yavuz Sultan Selim'e bu yolda birçok rapor geliyordu. Bunlardan birinde Safevîler'in Anadolu'daki faaliyetleri ve Osmanlı karşı düşüncesi hakkında dikkat çekici bilgiler yer alır (TSMA, nr. E 3192; krş. Tansel, Yavuz Sultan Selim, s. 20-28). Safevîler üzerine harekete geçmeyi kararlaştıran Yavuz Sultan Selim, yaptığı divan toplantılarında hem savaş kararını hem de uygulanacak stratejiyi tartışmaya

açtı. Vezirlerin bir kısmı Anadolu'daki karışıklıkların henüz yatışmaması sebebiyle böyle bir seferi erken buluyordu. Rumeli ve Anadolu'daki timarlı sipahilerin isteksizlikleriyle ilgili haberler de ulaşıyordu. Ancak bunlar onu fikrinden vazgeçirecek boyutta değildi. Safevîler'le savaşmanın mutlak bir dinî görev olduğu, İslâm'ı sapmış / Râfizî bir mezhepten kurtarmanın gazâdan daha önce geldiği yolunda alınan fetvalarla sefer kesinleşti. Ayrıca Yavuz Sultan Selim, Safevîler'e karşı ticarî bir ambargo başlattı ve İran ipeğinin Batı'ya girişini yasakladı. Sınırlar tamamen kapatıldı, tüccarın geliş gidişi engellendi, yasağa uymayanlar cezalandırıldı ve mallarına el konuldu. Oğlunu Manisa'dan çağıran ve yerine vekil bırakan Yavuz Sultan Selim, Edirne'den İran seferi için yola çıktı (23 Muharrem 920 / 20 Mart 1514). İstanbul'dan İzmit'e ulaştığında Şah İsmâil'e bir mektup göndererek ona karşı savaş açtığını ilân etti. Burada çok açık biçimde Şah İsmâil'i dinden çıkmış, ortadan kaldırılması gereken biri olarak suçluyor, son bir defa daha "sünnet-i seniyye"yi kabul ve tövbe etmesi halinde savaşa gerek olmayacağını bildiriyordu (Feridun Bey, I, 379-381). İzmit'ten hareket edip Konya'ya, oradan Kayseri üzerinden Sivas'a ulaştı ve burada asker sayımı yaptırdı (9 Cemâziyelevvel / 2 Temmuz), ancak iâşe temini konusu giderek önemli bir mesele teşkil etmeye başladı. 13 Temmuz'da Safevî sınırlarına dayandı; bu sırada Safevîler'in yol güzergâhını tamamıyla tahrip ettikleri, buralarda yiyecek bulunmadığı haberleri geliyordu. 18 Temmuz'da Şah İsmâil'in cevabî mektubu ulaştı. Burada Şah İsmâil yumuşak bir üslûpla aldığı tehdit ve hakaretlerle dolu mektubu kendisine yakıştıramadığını, ancak savaşa da hazır olduğunu bildiriyordu (a.g.e., I, 384-385). Bazı kaynaklarda Şah İsmâil'in mektupla birlikte bir yaşmak ve kadın kıyafeti yolladığı, ayrıca bir hokka dolusu afyon gönderdiği, böylece imalı bir hakarette bulunduğu rivayet edilir. Yavuz Sultan Selim için asıl zorluk, Safevî sınırlarını geçtikten sonra iyice tahrip edilmiş arazide ilerleyiş sırasında baş gösterdi. Uzun süre yol alınmasına rağmen Safevî ordusundan bir iz yoktu, yiyecek sıkıntısı çok artmıştı ve bu sebeple asker, özellikle de yeniçeriler artık iyice sızlanmaya başlamıştı. Yavuz Sultan Selim birbiri ardınca yaptığı divanlarda durumu değerlendiriyor, vezirlerin geri dönme yolundaki telkinlerine karşı direniyordu. Bu durum, çocukluğundan beri tanıdığı Karaman Beylerbeyi Hemdem Paşa'yı idam ettirmesine yol açtı, böylece muhaliflere gözdağı vermiş oldu (24 Temmuz). 14 Ağustos'ta yeniçeriler, bazı beylerin teşvikiyle düşmanın görünmediğini ve bu harap memlekette neden hâlâ yürüdüklerini anlayamadıklarını belirterek isyan

ettiler. Yavuz Sultan Selim etkili sözlerle onları zorlukla yatıştırdı. Bunda, o sırada gelen bir casusun Şah İsmâil'in Hoy'a doğru ilerlemekte olduğu haberini getirmesi etkili olmuştu (a.g.e., I, 401). Sonunda Çaldıran ovasında iki taraf karşı karşıya geldiğinde Yavuz Sultan Selim ordusunun top arabaları, yeniçeri ve azeblerce sıkı şekilde korunan merkezinde Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa ile birlikte yerini aldı. 2 Receb 920 (23 Ağustos 1514) Çarşamba günü yapılan savaşta Osmanlı sağ ve sol kollarındaki süvariler kanatlarda bozulma emareleri gösterirken bizzat Yavuz Sultan Selim tarafından devreye sokulan toplar ve yeniçeri tüfekçi birlikleri Şah İsmâil'in klasik Türkmen taktikleriyle savaşan atlı süvarilerini dağıttı ve Şah İsmâil geri çekilmek mecburiyetinde kaldı (bk. ÇALDIRAN SAVAŞI). Yavuz Sultan Selim böylece en başta gelen rakibine açık bir üstünlük sağladığı gibi harekâtını sürdürerek Tebriz'e girdi (16 Receb / 6 Eylül). Cuma günü adına hutbe okuttu. Bazı imar hareketlerinde bulundu ve sayıları 1000'e ulaşan ilim ve sanat erbabını İstanbul'a sevketti. Tebriz'de dokuz gün kaldıysa da yiyecek sıkıntısı yüzünden kışı burada geçirmek istemedi; askerin de isteksizliği sebebiyle Amasya'ya döndü. Dönüş sırasında Bayburt ve Kiğı kalelerinin teslim alındığı haberleri gelmişti. Yavuz Sultan Selim, yolda bazı askerin etrafı yağmalaması üzerine Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa ile Vezir Dukakinzâde Ahmed Paşa'yı azletti; ancak kısa süre sonra Dukakinzâde'ye makamını iade etti.

Kışı Amasya'da geçiren Yavuz Sultan Selim, Safevîler'e karşı ertesi yıl yeniden sefere çıkmak niyetindeydi. Ancak Amasya'da iken yeniçeriler İstanbul'a dönmek için baskı yapmaya başladılar. 22 Şubat 1515'te yeniçeriler, teamüle aykırı şekilde üçüncü vezirliğe getirilen Pîrî Mehmed Paşa'nın ve padişahın hocası Halîmî Çelebi'nin evlerini yağmalayıp divanda ileri geri konuşmuşlar, çok sinirlenen padişah olaylardan mesul tuttuğu vezîriâzamı Dukakinzâde'yi hançerle yaralamış, ardından cellâtlara teslim etmişti. Bu hadisenin yankıları uzun süre devam edecektir. Yavuz Sultan Selim, Amasya'daki bu olayın gerçek tahrikçilerini bulmak için çok uğraşmış, İstanbul'a döndükten sonra dahi işin peşini bırakmamıştı. Muhtemelen bunu bir güç ve iktidar meselesi olarak görüyordu. Ayrıca Dulkadıroğlu Alâüddevle Bey'in vezîriâzamla haberleştiği yolunda aldığı duyumlar da onu huzursuz etmişti. Kış aylarını Amasya'da geçirdikten sonra 5 Rebîülevvel 921'de (19 Nisan 1515) Safevîler'in elindeki Kemah'a yürüdü. Burasını 19 Mayıs'ta ele geçirip Sivas'a hareket etti. İkinci hedefi

daha önce Şah İsmâil ile iş birliği içinde olduğuna inandığı, Memlükler'le de aralarında önemli bir çekişme konusu olan Alâüddevle Bey idi. Anne tarafından dedesi olan Alâüddevle üzerine Rumeli Beylerbeyi Hadım Sinan Paşa'yı yolladı. Alâüddevle, Sinan Paşa'nın kuvvetleri karşısında bozguna uğradı ve savaşta hayatını kaybetti (29 Rebîülâhir / 12 Haziran). O sırada bulunduğu Göksun'da haberi alan padişah Dulkadır Beyliği'ni Şehsuvaroğlu Ali Bey'e verdi. Ardından İstanbul'a döndü (11 Temmuz).

Bu arada Diyarbekir taraflarında Safevîler'le mücadele sürüyordu. Padişah, tarihçi İdrîs-i Bitlisî'yi bölgeye göndererek civardaki Sünnî / Şâfiî aşiretlerini Safevîler'e karşı örgütlemeye çalıştı, mahallî Kürt beylerini kendi tarafına çekti. Bıyıklı Mehmed Bey de bölgedeki faaliyetleriyle öne çıktı, Âmid / Kara Hamid'i (bugünkü Diyarbakır Kalesi) ele geçirdi (10 Şâban 921 / 19 Eylül 1515). Fakat Safevîler'in bölgedeki emîri Karahan kuvvetlerini toplayarak Osmanlılar'a karşı yıpratıcı bir mücadeleye girişti. Yavuz Sultan Selim, İstanbul'da ve daha sonra gittiği Edirne'de doğudan gelen haberleri dikkatle izlerken bir taraftan da yeni bir doğu seferi için ciddi hazırlıklar yapıyor, ayrıca İstanbul'daki tersaneyi genişleterek deniz harekâtı için uygun hale getirmeye çalışıyor, donanmayı yeni baştan düzenletiyordu.

Onun Mısır seferi için hareket etmesine kadar İstanbul ve Edirne'deki faaliyetleri hakkında en ayrıntılı kaynak Haydar Çelebi tarafından kaleme alınan Rûznâme'dir. Buradan âdeta gündelik olarak Yavuz Sultan Selim'in yaptığı işleri, gezileri, av partilerini, siyasî toplantıları, elçi geliş gidişlerini, tayinleri vb. hususları takip etmek mümkündür. Buna göre Yavuz Sultan Selim 11 Temmuz 1515'ten 10 Eylül 1515'e kadar İstanbul'da, 17 Eylül 1515'ten Şark seferi niyetiyle hareket ettiği 10 Nisan 1516'ya kadar Edirne'de kaldı. İstanbul'a geldikten sonra on bir gün sarayda dinlenen, daha sonra kayığa ve ata binerek dolaşan Yavuz Sultan Selim gelişinin on üçüncü günü Eyüp Sultan Türbesi'ni, oradan Fâtih Sultan Mehmed Türbesi'ni ve son olarak babasının türbesini ziyaret etti, oğlu Süleyman'ı İstanbul'a getirtti. Ardından Amasya'da meydana gelen yeniçeri ayaklanması konusunu ele aldı. Topladığı divanlarda paşaları ve yeniçeri ileri gelenlerini baskı altında tutarak olayın tahrikçilerinin bulunmasını istedi, bu isimler kendisine verilmezse saltanatı bırakacağını dahi söyledi. Bu durum, Yavuz Sultan Selim'in içinde bulunduğu ruh halini göstermesi

bakımından dikkat çekicidir. Yaptığı şiddetli baskılardan bir sonuç alamayınca divanı toplamadı, hatta protesto eder şekilde divan toplantılarına bir süre katılmadı. Daha sonra Pîrî Mehmed Paşa ile İskender Paşa'yı divanda ellerini bağlatarak yanına getirtti; Kazasker Tâcîzâde Câfer Çelebi ile Sekbanbaşı Balyemez Osman Ağa'yı da yine ayrı ayrı huzuruna celbetti. Bizzat yaptığı anlaşılan sorgulamaların ardından Pîrî Mehmed Paşa'yı serbest bıraktırdıysa da İskender Paşa ile Tâcîzâde Câfer Çelebi ve Sekbanbaşı Balyemez'in boyunlarını vurdurdu (8 Receb / 18 Ağustos). Bundan sonra Yeniçeri Ocağı'nı yeniden zapturabt altına aldı. Edirne'ye gitmeden önceki bir divan toplantısında ertesi yıl çıkılacak Şark seferini gündeme getirdi, bu taraftan gelen haberler değerlendirildi. Altı ay kadar kaldığı Edirne'de doğuya yapacağı yeni seferin hazırlıklarıyla uğraştı. Burada gelen çeşitli elçileri kabul etti, Macar elçisiyle yapılacak barış görüşmelerine özel bir önem verdi, Şah İsmâil'in gelen elçisini kabul ederek onu gözetim altına aldırdı. Bu arada Alâüddevle Bey'in kesik başını kendisine yolladığı Memlük sultanının mektubunu okuttu ve onun niyetlerini tahkik ettirdi. Sık sık topladığı divanların tek konusu Safevîler'e karşı çıkılacak seferde Memlük Sultanlığı'nın nasıl hareket edeceği olmuştur. Çoğu defa divanda gerekli tedbirleri almadıkları gerekçesiyle paşalara kızdı, Safevî elçisi dolayısıyla çıkan tartışmalarda divanı terketti, bazan da toplantılara hiç katılmadı. Sonunda 14 Safer 922 (19 Mart 1516) tarihinde yapılan divanda Şark seferi resmen duyurularak gerekli hazırlıkların yapılması kararı alındı.

Yavuz Sultan Selim'in çıkacağı bu yeni seferde asıl hedefinin Memlük Sultanlığı olduğu yolundaki yerleşmiş bilgiler muhtemelen tam olarak doğru değildir. Diyarbekir bölgesindeki gelişmeler, Şah İsmâil'in sınırlara inişi ve bu arada Memlükler'in Halep valisinden gelen mektuplar başlangıçta bu seferin Safevîler'i hedeflediğini gösterir. Ancak Selim'in harekete geçmesi üzerine sınırlarında ortaya çıkan çatışmalardan endişe duyan Memlük Sultanı Kansu Gavri'nin ordusunu toplayarak Suriye'ye doğru hareket etmesi ve Osmanlı birliklerine sınırlarından geçiş izni vermemesi bu durumu değiştirecektir. Nitekim Yavuz Sultan Selim, Doğu seferi için Edirne'den İstanbul'a geldiğinde topladığı divanda Memlükler'i değil Diyarbekir bölgesinde Karahan'ın faaliyetlerini gündeme almış bulunuyordu. Hatta Diyarbekir yöresinden gelen kötü haberler ve

gönderilen bir Osmanlı birliğinin Karahan tarafından bozguna uğratıldığı yolunda ulaşan bilgiler üzerine gerekli tedbirleri almadığı

gerekçesiyle Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa'yı divanda yumruklamış, sonra da onu görevden almış (18 Nisan), yerine Hadım Sinan Paşa'yı getirmişti. Sinan Paşa'yı önden Diyarbekir'e gönderirken kendisi de Memlük sultanından aldığı mektuptaki endişeleri gidermek için iki elçiyi (Molla Zeyrekzâde Rükneddin ile Karaca Paşa) yollayarak amacının sadece dinden çıkmış olanları cezalandırmak olduğunu bildirip dostluktan söz ediyor ve tüccarlara koyduğu yasağın sebeplerini açıklıyor, bunun Memlük tâcirlerini hedef almadığından söz ediyordu. Ardından Sinan Paşa'nın hareketinden beş hafta sonra Memlük sultanının Kahire'den ayrıldığı haberini alarak 5 Haziran 1516'da İstanbul'dan hareket etti.

26 Haziran'da Akşehir'e vardığında Diyarbekir bölgesindeki faaliyetleriyle seferin ana sebebini oluşturan ve Mardin civarında Koçhisar mevkiinde Osmanlı birlikleri karşısında yenilip öldürülen Karahan'ın kesik başı ordugâha ulaştı. 1 Temmuz'da Konya ovasında iken Memlük sultanına Karahan'ın başı ile zaferi bildiren bir mektup yolladı. 23 Temmuz'da Sinan Paşa ile buluştu. Bu arada gelen bir casustan Memlük sultanının Halep'e geldiği, Osmanlı askerlerini topraklarından geçirmemek niyetinde olduğu haberleri öğrenilmişti. Memlük sultanı, her iki hükümdar arasında aracılık yaparak barış için bu tedbiri aldığını ileri sürerken Yavuz Sultan Selim bunu düşmanlık olarak niteledi ve Şah İsmâil ile birlikte hareket ettiği, dolayısıyla peygamberin şeriatını kaldırmak isteyenlere yardımcı olduğundan onlara benzediği suçlamasında bulundu; bu yolda fetva dahi aldı. Bu arada kendisine karşı bir suikast tertiplendiği yolunda oluşan kanaat uyarınca Memlük sultanından gelen elçilik heyetindeki bazı kişileri katlettirdi, elçiyi de ağır hakaretlerle geri gönderdi. Böylece taraflar pek de beklemedikleri bir anda savaşın eşiğine geldiler. 30 Temmuz'da Yavuz Sultan Selim hedefini Memlük sultanı ve Halep olarak resmen ilân etti. 6 Ağustos'ta Malatya ovasından ayrılarak Halep'e yöneldi. İki gün sonra orduyu savaş düzenine soktu, Kansu Gavri'ye sert üslûplu yeni bir mektup gönderip savaşa davet etti. 20 Ağustos'ta Antep dışında konakladı ve burada kaldığı üç gün zarfında Memlük sultanının hareketlerini izletti. Nihayet 24 Ağustos'ta Mercidâbık ovasında yapılan savaşta ateşli silâhların da rolüyle Memlük ordusu dağıldı (bk. MERCİDÂBIK MUHAREBESİ).

Savaş sırasında Yavuz Sultan Selim askeri bizzat etkili sözlerle cesaretlendirmiş, dönemin kaynaklarına göre şehitlik müyesser olursa âhirette saadetin, eğer galip gelirlerse dünyada devletin kendilerine ait olacağını söylemiştir (Haydar Çelebi, s. 479). Savaş kazanıldıktan sonra Yavuz Sultan Selim rakibi Kansu Gavri'nin durumunu araştırttı; onun cesedini buldurup bir arabaya koydurarak Halep'te defnettirdiği gibi ruhu için dualar okuttu, çeşitli ihsanlarda bulundu. Ancak gözdağı vermek amacıyla alınan esirlerden çoğunun kendi huzurunda boyunlarını vurdurmaktan da geri kalmadı (Feridun Bey, "Mısır Seferi Menzilnâmesi", s. 451). Oradan Halep'e geldi (28 Ağustos) ve burada on yedi gün kaldı. Bu arada Memlük sultanının yanında olan Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah ile üç mezhep kadısı Osmanlılar'ın eline esir düşmüştü. Yavuz Sultan Selim halifeye büyük saygı gösterdi, onunla Halep'te Gökmeydan'da görüştü. Kendi adına hutbe okutan, bölgenin idarî planlamasını yapan Yavuz Sultan Selim, topladığı meşveret meclisinde bundan sonra nasıl hareket edilmesi gerektiği konusunu tartışmaya açtı. Dağılmış Memlük emîrlerinin Şam'da toplandıkları ve Kansu Gavri'nin oğlu Muhammed'i sultan olarak kabul ettikleri bilgisi gelince bazı tereddütlere rağmen Şam'a yürüme kararı aldı. Aslında Mercidâbık'tan sonra Memlükler'in toparlanacağını düşünmüyordu, fakat Halep'te de bazı stratejik meseleler yüzünden kalamazdı, önce Şam'a gidip orada beklemek, durumu gözden geçirmek istiyordu. Böylece donanmayla buluşup takviye almak kolay olacaktı. Bu arada timarlı süvarilerin çoğunu Şah İsmâil'den gelebilecek bir tehlike karşısında Diyarbekir bölgesinde muhafazada bırakmıştı. Osmanlı ordusunun bütün mevcudu 20.000 dolayında kalmıştı. Bizzat Halep'ten hareket ettiğinde yanında 12.000 kişilik bir kapıkulu gücü vardı. 27 Eylül'de Şam'a ulaştı, fakat şehre girmedi ve dışarıda Mastaba mevkiinde otağını kurdu. Asayiş sağlandıktan sonra gelişinin on ikinci günü şehre büyük bir merasimle girdi. Burada iken yaptığı divan toplantılarında bundan sonraki harekât planlamalarını belirlemeye çalıştı. Bir taraftan doğu sınırlarındaki durumu vezirleriyle tartışıyor, diğer taraftan Mısır'da Memlükler'in vaziyeti hakkında bilgi toplatıyordu. Özellikle ilk meselede İdrîs-i Bitlisî ve Vezîriâzam Sinan Paşa ile çeşitli görüşmeler yaptığı kaynaklarda belirtilir. Memlükler'in Tomanbay'ı sultan seçtiklerini ve yeniden toparlandıklarını haber alınca önce diplomatik teşebbüslere girişmeyi uygun buldu. Nitekim bazı vezirlerle devlet adamları, Şam'dan

Kahire'ye yürünmesine ve yeni bir sefere kalkışılmasına şiddetle muhalefet ediyordu. Bilhassa yol şartları bu hususta en önemli engel olarak ileri sürülüyordu. Bu sıkıntılı tartışmalarda padişah çoğu zaman vezirlere kızıyor, hatta onları divandan kovuyordu. Aslında kendisi de Kahire'ye yürüme konusunda tam bir karara varamamıştı, ancak giderek bu fikre temayül etti. Kazaskerlerin ve bazı paşaların karşı çıkması üzerine Tomanbay'a bir elçi gönderip ondan gelecek cevaba göre hareket etme kararı alır gibi göründü. Divan toplantısında huzurunda sert bir tartışma yapan Anadolu beylerbeyi Zeynel Paşa ile Anadolu defterdarı Zehrimar Kasım Efendi'yi azletti. Tomanbay'a yolladığı mektupta ona nasihatta bulunuyor, eğer adamlarıyla birlikte itaat ederse iyi muamele yapılacağını ve Mısır'ın idaresini bırakacağını yazıyordu. Memlük tarihçisi İbn İyâs da benzer şeyleri belirterek padişah adına hutbe okutmak, para bastırmak ve haraç ödemek şartıyla Tomanbay'a Mısır'dan Şam'a kadar olan yerlerin idaresinin bırakıldığını ifade eden mektuptan söz eder (Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 127-128). İstişare toplantısında bulunan İdrîs-i Bitlisî ise mukaddes yerlerin korunmasını üstlenen padişahın İslâmî işleri düzenlemek için Halep ve Şam'a gelmesinden dolayı şer'an Tomanbay'ın hemen ona itaat etmesinin istendiğini belirtir (Selimşahnâme, s. 328). Bu arada Memlükler'in eski Halep valisi Hayır Bey ve Şehsuvaroğlu Ali Bey'in getirdikleri haberlerle Yavuz Sultan Selim'i etkiledikleri, İdrîs-i Bitlisî'nin de Mısır seferi için çeşitli tarihî olayları anlatarak onu teşvik ettiği bilinmektedir.

Yavuz Sultan Selim, yanında az sayıda asker olmasına rağmen gelen haberlerin de etkisiyle Şam'da askerî hazırlıkları başlattı. Sinan Paşa'yı önden 4000 kişilik kuvvetle Gazze'ye gönderdi. Zira bu sırada Canbirdi Gazâlî liderliğindeki 5000 kişilik bir Memlük birliğinin Kahire'den Gazze'ye gitmek üzere yola çıktığı haberi gelmişti. Şam'a ulaşan bir casusun getirdiği haberler üzerine Sinan Paşa'nın Şam'dan ayrılmasından iki gün sonra düzenlenen divanda Mısır'a yürüneceği resmen ilân edildi. Bu sırada gerekli top tüfek ve harp malzemeleriyle çeşitli yiyecek maddeleri taşıyan donanmanın İstanbul'dan harekete hazır olduğu, Macarlar'la olan barışın yenilendiği, Şah İsmâil'in de Tebriz'de bulunduğu haberlerini alan Yavuz Sultan Selim iklim şartlarının uygun oluşunu

değerlendirerek 15 Aralık'ta Şam'dan hareket etti. 26 Aralık'ta Celcûliye Konağı'na geldiğinde Sinan Paşa'nın Hanyunus mevkiinde Gazâlî'nin

kuvvetlerini dağıttığı haberi ulaştı. Bunun üzerine yakında bulunan Kudüs'ü ziyaret etmek istedi. Bazı paşalar tehlikeli olacağı gerekçesiyle buna karşı çıktılarsa da İdrîs-i Bitlisî'nin teşvikiyle yanında yakın adamları ve 1500 kişilik bir silâhlı birlik olduğu halde Kudüs'e gitti. 30 Aralık'ta şehre girerek tarihî âbideleri (Rummân-ı Dâvûd Nebî, Nahl-i Hamza, Hacer-i Sahre / Kubbetü's-sahre) ziyaret etti; Mescidi Aksâ'da akşam, Kubbetü's-sahre'de yatsı namazını kıldı; her tarafı dolaştı ve gece ordugâha döndü. Onun burada iken her üç dinin ileri gelenlerince karşılandığı, onlara çeşitli ihsanlarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sırada yağan yağmurlar çöl yolunun sıkıntılarını önemli ölçüde giderdi. Padişah 8 Zilhicce 922'de (2 Ocak 1517) Gazze'ye girdi ve Sinan Paşa ile buluştu. Burada üç gün kaldı, kurban bayramını geçirdi, Hz. İbrâhim'in mezarını ve diğer mukaddes yerleri ziyaret için Halîlürrahman'a gitti. Gazze'ye döndükten sonra son hazırlıkları tamamlattı, bu sırada yeniden bir müzakere yaptırdı. Bunun sebebi muhtemelen, Kahire'ye uzanan çöl yolunun çok zorlu olduğunu ve askerin azlığını ileri süren muhalif devlet adamlarıydı. Bunların çıkardığı haberler asker arasında tereddüde yol açıyordu. Bu yüzden Yavuz Sultan Selim onları ikna etmeye çalıştı, fakat topladığı divandan kızgınlıkla çıktı. Muhalefetin başını çektiği anlaşılan Vezir Hüseyin (Hüsam) Paşa'yı çadırını başına yıktırarak idam ettirdi.

Yola çıkmadan önce çöl geçilirken nerelerde konaklanacağı önceden planlanmış, kılavuzlar gönderilerek bu konakların durumu tesbit edilmişti. 9 Ocak'ta Gazze'den ayrılan Yavuz Sultan Selim 11 Ocak'ta Arîş mevkiine ulaştı, burada su sıkıntısı çekildi, ancak 16 Ocak'ta Sâlihiye'ye gelindiğinde susuzluk korkusu kalmadı. Bu arada Selim'in Kahire'deki emîrler arasında karışıklık çıkarmak için birtakım uydurma haberler yaydırdığı, emîrlerin ağzından çeşitli mektuplar yazdırarak bir nevi psikolojik savaş taktiklerine başvurduğu bilinmektedir. Kahire'ye doğru ilerlerken Tomanbay'ın Kahire surları önündeki Mukattam dağından itibaren Nil'e kadar bir hendek kazdırıp müdafaa hattı oluşturduğunu, buraya toplar yerleştirdiğini öğrenen Yavuz Sultan Selim, adamları vasıtasıyla Kahire'den sürekli haber alan Hayır Bey ve Şehsuvaroğlu ile konuşarak onların bu husustaki görüş ve tavsiyelerini değerlendiriyordu. Yapılan görüşmeler sonunda bu savunma hattına doğrudan saldırılmayıp Mukattam dağının yanından dolaşılması ve Memlük toplarının işlevsiz hale getirilmesi planlandı. Bu plan ustalıkla tatbik edildi ve bizzat padişahın başında bulunduğu birlikler bu askerî

harekâtı gerçekleştirdi. Zorlu bir savaş sonucu Memlük birlikleri dağıldı, bu arada padişahın kendisi de tehlike atlattı (22 Ocak). Ridâniye mevkiinde yapılan bu ilginç savaş Kahire'nin kapılarını Yavuz Sultan Selim'e açmış oldu (bk. RİDÂNİYE SAVAŞI). Savaş sırasında Sinan Paşa'nın ölümüne çok üzülen padişah ertesi gün matem elbisesi giyerek cenaze merasimine katıldı ve kızgınlıkla, alınan esirlerin derhal boyunlarının vurdurulmasını emretti. 24 Ocak'ta Osmanlı birlikleri Kahire'ye girerken kendisi emniyet gerekçesiyle dışarıda ordugâhında bekledi. 26 Ocak'ta otağını Bulak mevkiinde Vastaniye'ye naklettirdi. Bu sırada bazı çağdaş kaynaklardaki rivayete göre Kahire'nin görülecek yerlerini dolaşmış, Kal'atülcebel'e de çıkmıştı. Ancak Kahire'de Osmanlı birlikleri büyük direnişle karşılaştı. 27-28 Ocak gecesi şehre giren Tomanbay, Osmanlı birliklerini zor durumda bıraktı, Kahire halkı da kendisine katılınca şehirde büyük bir çatışma meydana geldi. Yavuz Sultan Selim durumu kontrol altına almak için çok çaba sarfetti, Yûnus Paşa'yı görevlendirdiyse de ilk gün şehrin kontrolü sağlanamadı. Bunun üzerine direnişin ikinci günü bizzat harekâtı yönetmek için ikindi vakti şehre girdi, kalenin önlerine kadar geldi. Üçüncü gün de bunu sürdürdü, sonunda direnişi kırdı, fakat Tomanbay yakalanamadı. Ardından onun takibi ve ele geçirilmesi için emirler verdi, savaş sırasında tahribata uğrayan şehrin temizletilmesini istedi. 15 Şubat'ta çok parlak bir törenle Kahire'ye girdi ve Kasr-ı Yûsuf'ta Mısır tahtına oturdu. Adına hutbe okutup çeşitli eğlenceler düzenletti, halkın gönlünü almaya çalıştı ve hâkimiyetini kesin şekilde etrafa duyurdu. Ancak Tomanbay'ın durumu onu endişelendiriyordu. Tomanbay'dan itaat edeceğine dair gelen haberler üzerine elçiler yollayarak kendisine bağlılık bildirmesi durumunda Mısır'ın idaresini ona bırakacağını bildirmişti. Fakat Tomanbay bu vaadlere inanmadı ve Osmanlı elçilerini katletti. 15 Mart'ta Yavuz Sultan Selim bizzat Tomanbay'a karşı yürüdü. Nil'den geçip Cîze tarafına ilerledi. Yanında Kansu Gavri'nin oğlu Muhammed olduğu halde geceleyin Tomanbay'ın peşine düştü. Ertesi gün öğleye kadar onu takip etti, sonunda Tomanbay ele geçirildi (30 Mart). Yavuz Sultan Selim onu otağına getirtti ve iyi karşıladı. Bazı kaynaklarda görüşme sırasında Tomanbay'ın, Hayır Bey ile Ridâniye Savaşı'ndan sonra Osmanlılar'a itaat eden Canbirdi Gazâlî'yi hainlikle suçladığı belirtilir. Bu görüşmeyle ilgili diyalogların doğruluğu şüpheli olmakla birlikte Yavuz Sultan Selim'in Tomanbay'ı hemen katlettirmemiş olması onun kahramanca direnişinden etkilendiğini düşündürmektedir. Ayrıca Kahire halkından gelecek tepkiyi de hesaba

katmış olmalıdır. Fakat bir süre sonra Tomanbay'ın hayatta kalmasının Kahire'deki mutlak hâkimiyetini sarsacağını anladığından etrafındakilerin ve bilhassa Hayır Bey'in telkinleriyle onu Bâbüzzüveyle'de halkın gözü önünde idam ettirdi (13 Nisan). Böylece Kahire'de tam anlamıyla sükûnet sağlanmış oldu. Mısır valiliğini önce Yûnus Paşa'ya havale ettiyse de 29 Ağustos'ta bu göreve Hayır Bey'i getirdi.

Kahire'de 10 Eylül'e kadar kalan Yavuz Sultan Selim bu süre zarfında etrafı gezme fırsatı buldu, Cîze'deki ehramları dolaştı ve bunları kimin yaptırdığı hakkında bilgi almaya çalıştı (Lutfî Paşa, s. 238). Daha çok Nil'in ortasındaki Ravza adasında ikamet etti, burada bir köşk yaptırdı, pencerelerindeki Arapça şiirleri bizzat kaleme aldı. Burada iken kendisine karşı bir suikast girişiminde bulunuldu. Yine bir gün sandaldan sahile çıkarken Nil nehrine düştü ve güçlükle kurtarıldı. Bu arada gelişi geciken ve zorlukla İskenderiye'ye ulaşabilen donanmayı görmek için İskenderiye'ye kadar gitti (28 Mayıs), şehri dolaşıp avlandıktan sonra Reşîd'i de görüp 12 Haziran'da Ravza adasına döndü. Burada iken Mekke şerifinin oğlu Ebû Nümeyy'i kabul etti ve Haremeyn'in himayesini resmen üstlendi (6 Temmuz). Mekke, Memlük Sultanlığı zamanındaki statüsünü sürdürecekti. Mısır'da idarî birtakım tasarruflarda bulunan, içlerinde Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah ve yakınlarıyla Kansu Gavri'nin oğlu Muhammed'in bulunduğu bazı önde gelen kimseleri, ulemâyı, sanatkârları, bir kısım tâcirleri, mukaddes emanetleri ve ele geçirilen malzemeleri donanmayla İstanbul'a sevkeden Yavuz Sultan Selim geldiği yolu takip ederek geri döndü. Yolda Vezîriâzam Yûnus Paşa'yı Mısır'ın idaresiyle ilgili bir tartışma sonucu idam ettirdi. Gazze'den Şam'a geldiğinde (7 Ekim) bir süre burada kaldı. Şam'da iken üçüncü vezir Pîrî Mehmed Paşa'yı İstanbul'dan çağırtıp vezîriâzamlığa getirdi. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin mezarını buldurarak buraya bir türbe, yanına da bir cami

ve tekke yaptırdı. Beyrut ve Sayda taraflarındaki İbn Haneş isyanıyla ilgilendi ve Şam bölgesinin beylerbeyiliğini Canbirdi Gazâlî'ye verdi. 11 Safer 924'te (22 Şubat 1518) Halep'e geldiğinde bazı rivayetlere göre Şah İsmâil meselesini halletmek için hazırlıklar yapmaya başlamış ve iki ay kadar burada kalmışsa da yeniçerilerin baskısı yüzünden İstanbul'a dönme kararı almıştır. Haydar Çelebi'ye göre padişah Şah İsmâil üzerine yürümek istemiş, ancak birden bundan vazgeçip 6 Mayıs'ta Halep'ten İstanbul'a

doğru yola çıkarken Pîrî Mehmed Paşa'yı bir miktar askerle İran sınır boylarına yollamıştı. Ayrıca Halep'te iken ibrişim yasağı ilân etmiş, buradaki İran tüccarını İstanbul'a sürdürmüştü.

25 Temmuz'da İstanbul'a dönerek yatsı vakti herhangi bir tören yapılmaksızın Topkapı Sarayı'na giren Yavuz Sultan Selim iki sene bir ay kadar süren bu uzun seferden yorgun düşmüştü. Buna rağmen İstanbul'da fazla kalmadı, gelişinin dokuzuncu günü Edirne'ye gitti. Bunun sebebi kendisini yeni bir Şark seferinden alıkoyan Batı'daki Haçlı ittifakıyla ilgili siyasî gelişmeler olmalıdır. Edirne'de kaldığı sürede çeşitli ülkelerden gelen elçileri kabul etti. Uzun müddet av partileri düzenletti. Yanına getirttiği oğlu Süleyman ile görüştükten sonra onu Manisa'ya yolladı. İkameti için Edirne'de Mamuk Sarayı ve Bahçesi'ni tanzim ettirdi; Tekirdağ yaylalarına çıktı; Malkara, İpsala, Dimetoka, Yenice-Karacasu gibi bölgelerde dolaştı. Batılı devletlerle olan ilişkileri gözden geçirdi, özellikle Avrupa'da papanın önderliğinde gelişen yeni bir Haçlı seferiyle ilgili hazırlıkları dikkatle izledi. Daha Mısır seferi sırasında papa Lateran'daki konsilde (16 Mart 1517) Türkler'e karşı savaş ilân etmiş, bazı büyük Batılı devletler bu kararı destekleyip birtakım planlamalar yapmıştı. Bilhassa Macarlar böyle bir harekâtın öncüsü olacaktı. Mısır seferi sırasında Macarlar'ın Osmanlı sınırlarına yönelik niyetleri konusunda sınır boylarındaki beylerden çeşitli haberler alınmıştı. Ancak Haçlı seferi kararının fiiliyata geçirilmesi çeşitli problemler yüzünden mümkün olmadı. 11 Ocak 1519'da İmparator Maximilian'ın ölümü ve başlayan imparatorluk mücadelesi Avrupa'daki şartları tamamen değiştirmişti. Fakat Yavuz Sultan Selim yeni bir sefer için hazırlık yapmaktan da geri durmadı. Bu maksatla 1519 Nisanında İstanbul'a döndü. Burada donanmanın hazırlıklarını tamamlaması için uğraştı. Hedefinin Rodos veya İran olması ihtimali yüksektir. Zira bu sırada Anadolu'da çıkan Safevî yanlısı isyan (Şeyh Celâl isyanı, 1519 ilkbaharı) ve yeğeni Şehzade Murad'ın faaliyetleri sebebiyle doğu sınırlarında karışıklık hüküm sürüyordu. Haydar Çelebi onun Rodos seferine çıkmak için hazırlık yaptığını, gemiler tedarik edip toplar döktürdüğünü, kürekçi toplattığını açık şekilde belirtir (Rûznâme, s. 499). Bunun ardından toplanan meşveret meclisinde ulemâ Rodos üzerine sefere çıkma isteğini uygun bulmadı, Anadolu'daki karışıklıkların da rolüyle Şah İsmâil'e karşı yürümenin daha öncelikli olduğu yolunda fetva çıktı. Yavuz Sultan Selim'in bu duruma öfkelendiğini ve seferden vazgeçtiğini belirten Haydar Çelebi,

Edirne’ye gitmek için 2 Şâban 926’da (18 Temmuz 1520) İstanbul’dan ayrıldığını yazar. Onun Edirne’ye hareketi Batı’ya karşı çıkacağı bir seferin habercisi olarak kaynaklarda yer almışsa da sağlığının iyi olmaması ve İstanbul’da çıkan veba salgını dolayısıyla buraya hareket etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Sırtında çıkan bir büyük ur (muhtemelen veba yumrusu) yüzünden Çorlu’dan ileri gidemedi; hekimlerin müdahalesine rağmen hastalığı giderek ağırlaştı ve iki ay kadar burada ümitsiz bir tedavi gördükten sonra 8-9 Şevval 926 (21-22 Eylül 1520) gecesi sabaha karşı yakın adamı olan Hasan Can yanında iken vefat etti. Hasan Can’ın, oğlu Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi’ye naklettiğine göre ölüm halindeyken onun tilâvet ettiği Yâsîn sûresini tekrarlarken “selâm” âyetine geldiklerinde ruhunu teslim etmiştir. Ölümü oğlu Süleyman’ın Manisa’dan İstanbul’a gelişine kadar gizli tutuldu. 1 Ekim’de İstanbul’a getirilen naaşı oğlu ve devlet adamları tarafından şehir girişinde karşılandı ve Fâtih Camii’ne indirildi. Burada kılınan namazdan sonra bugünkü türbesinin bulunduğu Mirza Sarayı denilen yerde (Sultanselim) defnedildi. Üzerine geçici olarak bir çadır kuruldu, daha sonra oğlu Süleyman tarafından buraya bir türbe ve cami yaptırıldı (bk. SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ).

Onun sekiz yıldan biraz fazla süren saltanatı dönemi Osmanlı tarihi için bir dönüm noktası teşkil eder. Özellikle Doğu meselelerini ele alışı ve bunlara kesin çözüm bulma çabalarıyla dikkati çekmiştir. Safevî tehdidini önlemesi ve onlara karşı ileride Osmanlı dinî düşüncesinin sınırlarını tayin edecek ölçüde katı Sünnî anlayışı öne çıkarması aynı zamanda siyasal ve sosyal hayatta da mühim bir dönüşümün habercisi olmuştur. Memlûk Sultanlığı’na son verişi ise İslâm dünyasının tek bir bayrak altında toplanması projesinin ilk adımını teşkil etmiştir. Böylece Osmanlılar önemli bir dinî misyonun temsilcisi sıfatıyla şöhret kazanmıştır. Bununla birlikte bizzat kendisinin hilâfeti devralarak bu

görevi ahfadına miras bıraktığı yolundaki bilgilerin doğruluğu şüphelidir. İstanbul’da iken Ayasofya’da düzenlenen bir törenle hilâfeti halifeden devraldığı rivayetinin tarihî bir değeri yoktur. Yavuz Sultan Selim’in İslâm dünyası üzerinde bütünleştirici bir lider sıfatını haiz olması dönemin bazı kaynaklarınca “hilâfet tahtının sultanı” şeklinde anılmasına yol açmıştır. Resmî belgelerde ise Mekke ve Medine’nin koruyucusu (hâdimü’l-Haremeyn) unvanıyla zikredilmiştir.

Osmanlı kaynaklarında orta boylu, çatık kaşlı ve sert bakışlı, sakalsız, ancak gür ve uzun bıyıklı, yuvarlak yüzlü ve koç burunlu olarak tavsif edilir. Her türlü silâhı çok iyi kullandığı, iyi bir avcı olduğu, debdebeden hoşlanmadığı, sade giyinmeyi tercih ettiği, “mücevveze” denilen başlık yerine kendi adıyla anılan “selîmî” kavuk giydiği zikredilir. Devlet işlerini sıkı şekilde takip ettiği, tasarladığı işlerin bir an önce yerine getirilmesini istediği, son derece disiplinli ve kararlı, kan dökmekten çekinmeyen sert bir mizaca sahip, ancak sözüne sadık, nazik tabiatlı ve zarif sözlü olduğu belirtilir. Hizmetinde bulunan Celâlzâde Mustafa Çelebi onun ölüm döşeğinde iken Pîrî Mehmed Paşa’ya çok zulüm yaptığını, fakat devletin ve halkın iyiliği için böyle davrandığını söylediğini yazar (Selimnâme, s. 220). Batı kaynaklarında daha çok merhametsizliği, kan dökücülüğü ile tavsif edilmişse de bazı elçilik raporlarında özellikle adaleti ön plana çıkarılmıştır. Âlimlerle sohbet etmeyi ve siyasî meselelerde bunların ve diğer devlet adamlarının görüşlerini almayı prensip edindiği anlaşılan Yavuz Sultan Selim’in çok okuduğu ve tarihe büyük merakı olduğu (Mısır’da iken İbn Tağrîberdî’nin en-Nücûmü’z-zâhire adlı tarihini Kemalpaşazâde’ye çevirtmesi, özellikle sık sık Vassâf’ın Târîḫ’ini okuması), Farsça’yı çok iyi bildiği, Arapça’ya ve Tatar lehçesine de âşina olduğu ifade edilir. Farsça şiirlerini ihtiva eden divanı basılmıştır (İstanbul 1306; Berlin 1904). Türkçe şiirlerine de bazı tezkirelerde rastlanır (TSMA, nr. E 736’da bazı Türkçe şiirleri kayıtlıdır). Yine tasavvufa ilgi duyduğu, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin görüşlerini benimsediği, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye de büyük saygısı olduğu belirtilir. Sohbet meclislerinde takdir ettiği âlimler arasında Zenbilli Ali Efendi, Kemalpaşazâde, İdrîs-i Bitlisî, hocası Halîmî Çelebi’nin başta geldiği, Tâcîzâde Câfer Çelebi, Âhî Benli Hasan ve Revânî gibi şairlere değer verdiği bilinmektedir. Halk arasında ismi, gözü pekliği ve sertliğine telmihen “Yavuz” şeklinde anılan bir padişah olarak adı türlü menkıbelere ve hikâyelere konu olmuştur. Hakkındaki menkıbelerin bazıları bir kısım yazarlarca tarihî bir gerçek şeklinde algılanıp nakledilmiştir. Bunların çoğu, onun diğer padişahlarla mukayese edilemeyecek ölçüde farklı tavırlarından kaynaklanmış olmalıdır. Yakınında bulunan Hasan Can’ın naklettiği rivayetler ve menkıbeler oğlu Hoca Sâdeddin Efendi’nin Tâcü’t-tevârîh’inin son kısmını oluşturur. Kemalpaşazâde, İdrîs-i Bitlisî, Celâlzâde Mustafa Çelebi, Âlî Mustafa Efendi gibi tarihçiler de onun hakkında bu tür menkıbevî olaylara temas ederler. Ayrıca şöhreti doğrudan onun adına

kaleme alınan yeni bir tarihî ekolü başlatmıştır (bk. SELİMNÂME).

Vefatı sırasında hayatta kalan tek oğlu Süleyman'dır. Âlî Mustafa Efendi şehzadelik yıllarında câriyeden doğan bir oğlunu gizlediği, bunun Üveys Paşa olduğu, oğlu Süleyman'ın da bundan haberdar bulunduğu rivayetini aktarır. Adı bilinen tek hanımı Hafsa Sultan'dır. Ayrıca Ayşe Hatun isimli birinden daha söz edilir. Kızları Beyhan Sultan (Ferhad Paşa'nın zevcesi), Fatma Sultan (Kara Ahmed Paşa ve sonra Hadım İbrâhim Paşa'nın zevcesi), Hafsa Sultan (İskender Paşa'nın zevcesi), Hatice Sultan (Makbul İbrâhim Paşa'nın zevcesi), Şah Sultan (Lutfi Paşa'nın zevcesi), Hanım Hatun'dur (Çoban Mustafa Paşa'nın zevcesi). Bazı kaynaklarda Trabzon, Edirne, Şam ve Kahire'deki imar hareketleri dışında İstanbul'da kendi adını taşıyan caminin temellerini attırdığı, ancak tamamlatamadığı, Tersane'yi genişlettiği, Sirkeci ile Sarayburnu arasında sahilde bir köşk yaptırdığı (Yalı Köşkü veya Mermerköşk) zikredilir.

BİBLİYOGRAFYA

II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (haz. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, hk. nr. 111, 281; İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri: Defteri Müsevvedât-ı İn'am ve Tasaddukat (nşr. Ömer Lutfi Barkan, TTK Belgeler, IX/13 [1979] içinde), s. 307, 313, 316; İdrîs-i Bitlisî, Selimşahnâme (trc. Hicabi Kırlangıç), Ankara 2001; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, tür.yer.; Şükrî-i Bitlisî, Selimnâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 521, 523; VIII-IX. Defter (nşr. Ahmet Uğur, The Reign of Sultan Selīm I in the Light of the Selīm-Nāme Literature içinde), Berlin 1985, s. 65-145; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 358, 363-421; Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât, I içinde), s. 458-500; Keşfî Mehmed Çelebi, Selimnâme (haz. Abdurrahman Sağırlı, yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şemseddin İbn Tolun, İʿlâmü'l-verâ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1984, s. 227-240 vd.; İbn Zünbül, Vâḳıʿatü's-Sulṭân el-Ġavrî maʿa Selîm el-ʿOs̱mânî (nşr. Abdülmün'im Âmir), [baskı yeri yok] 1997

(Edebü'l-harb); Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990; Adāʾī-yi Şīrāzī ve Selimnāmesi (nşr. Abdüsselam Bilgen), Ankara 2007; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Kayhan Atik), Ankara 2001, s. 197-243; Feridun Bey, Münşeât, I, 368-500 ("Çaldıran Seferi Menzilnâmesi", s. 396-409; "Mısır Seferi Menzilnâmesi", s. 450-458); Anonim Tevârîh-i Âl-i Osman (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 133-140; Cenâbî Mustafa Efendi, el-ʿAylemü'z-zâḫir, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3100, II, vr. 353a-b; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 221-401, 602-616; Âlî Mustafa Efendi, Kitâbü't-Târîh-i Künhü'l-Ahbâr (haz. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, I/2, s. 1049-1266; Hammer (Atâ Bey), IV, 95-256; Marino Sanudo, I Diarii, Venice 1880-87, XV-XXX, tür.yer.; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 233-306; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969; a.mlf., "Silahşörün Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri", TV, I/2 [17] (1958), s. 295-311; I/3 [18], s. 430-454; M. Mazzaoui, "Global Policies of Sultan Selim", Essays on Islamic Civilization, Leiden 1976, s. 224-243; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 29-34; a.mlf., "Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu", TD, VI/9 (1954), s. 53-90; VII/10 (1954), s. 117-142; VIII/11-12 (1956), s. 185-200; Ahmet Uğur, Yavuz Sultan Selim, Kayseri 1992; Halil Edhem, Trabzon'da Osmanlı Kitâbeleri (haz. İsmail Hacıfettahoğlu), Ankara 2001, s. 75-83; Hanefi Bostan, XV-XVI. Asırlarda Trabzon Sancağında Sosyal ve İktisadi Hayat, Ankara 2002, s. 52-59; V. V. Barthold, Halife ve Sultan (trc. İlyas Kamalov), İstanbul 2006, s. 91-111; Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", TD, XVII/22 (1968), s. 49-76; J. L. Bacque-Grammont, "1513 Yılında Rum Eyaletinde Şüpheli Timar Sahiplerine Ait Bir Liste" (trc. Lütfi Güçer - Halil Sahillioğlu), İFM, XLI/1-4 (1982-83), s. 145-162; J. Aubin, "La politique orientale de Selim Ier", Res orientales, VI, Paris 1994, s. 197-216; Şinasi Altundağ, "Selim I", İA, X, 423-434; Halil İnalcık, "Selīm I", EI² (İng.), IX, 127-131.

Feridun Emecen

SELİM II

(سليم)

(ö. 982/1574)

Osmanlı padişahı (1566-1574).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Hürrem Sultan'dan doğan oğludur. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın düğün şenlikleri sırasında 26 Receb 930'da (30 Mayıs 1524) Topkapı Sarayı'nda dünyaya geldi. Bu bakımdan İstanbul'da doğup saltanat makamına geçen ilk padişahtır. Çocukluğu, idarî tecrübe kazanmak üzere sancağa gönderilmesine kadar sarayda iki ağabeyi ile (Mustafa ve aynı anneden Mehmed) geçti ve iyi bir eğitim aldı. Altı yaşına geldiğinde iki ağabeyi ile birlikte sünnet edildi; bu vesileyle yirmi gün kadar süren

muhteşem merasimler, eğlenceler yapıldı (Zilkade 936 / Temmuz 1530). Özellikle Atmeydanı bu eğlencelerin ana mekânı oldu. Bundan sonra on sekiz yaşına kadar kaldığı saraydaki hayatı ve eğitimi hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Ancak babası tarafından 1538'deki Kara Boğdan ve 1541'deki Macaristan seferine götürüldüğü bilinmektedir. 1533'te büyük ağabeyi Mustafa'nın Manisa'ya sancak beyi olarak yollanmasının ardından diğer ağabeyi Mehmed ile 1542'ye kadar İstanbul'da kalan Şehzade Selim bu tarihte sancak beyi sıfatıyla Konya'ya gönderildi. Yine aynı tarihte ağabeyi Mehmed, Amasya'ya sevkedilen Mustafa'nın yerine Manisa'ya yollanmıştı. Bu tayinlerde o sırada Kanûnî Sultan Süleyman üzerinde büyük nüfuzu bulunan annesi Hürrem Sultan'ın önemli rolü olmuştu. Şehzade Mehmed'in 950'de (1543) Estergon zaferi dolayısıyla yapılan şenlikler sırasında hastalanıp ölmesiyle Hürrem Sultan'ın hayattaki en büyük oğlu olarak anne ve babası nezdinde öne çıktı ve o esnada, giderek tahta aday şehzadelere tahsis edilmeye başlanan Saruhan sancak beyliğiyle Manisa'ya nakledildi. Konya'dan Uşak'a geldiğinde Manisa'da salgın hastalığın ortaya çıktığını duydu ve bir süre Uşak'ta kaldı, burada iken kızı İsmihan Sultan doğdu (Vüsûlî, s. 33). Bursa'ya gelen babası, annesi ve diğer devlet erkânı

ile görüşmek için bu şehre gitti. Bir müddet Kaplıca mevkiinde kaldı, bu sırada diğer kızı Gevherhan Sultan dünyaya geldi. 17 Cemâziyelevvel 951'de (6 Ağustos 1544) Manisa'ya ulaştı ve ardından üçüncü kızı Şah Sultan doğdu.

Onun Manisa'daki idarecilik yılları, buradaki faaliyetleri taht için kuvvetli bir aday olduğu izlenimini giderek zayıflatıyordu. Doğu sınırlarında bir nevi askerî harekât üssü olan Amasya'da bulunan Şehzade Mustafa pek çok devlet adamı tarafından Kanûnî'nin halefi diye görülüyor, hatta 1546'da Konya'ya tayin edilen kardeşi Şehzade Bayezid bile kendisinden daha fazla ilgi topluyordu (askerin Şehzade Mustafa'yı, annesiyle babasının Şehzade Bayezid'i tercih ettiklerine dair rivayet için bk. Âlî, II, 3-4). Dönemin yabancı kaynakları bunun sebebini zevk ve eğlenceye dalmasına ve kendisini sevdirecek bir faaliyetin içinde bulunmamasına bağlar. Bir süre şehzadenin yanında kalmış olan Âlî Mustafa Efendi de musâhibi Celâl Bey başta olmak üzere Durak Çelebi / Nihânî, Kara Fazlî, Bâlî Çelebi / Fîruz, Ulvî, Hâtemî gibi yirmi yediden fazla şairin, nedimin ve sohbet ehlinin onun yanında bulunduğunu, günlerini şiirle, müzikle, yeme içmeyle ve sohbetle geçirdiğini açık şekilde yazar (a.g.e., II, 1-2). Ancak başlangıçta Hürrem Sultan'ın ondan çok şeyler beklediği anlaşılmaktadır. Nitekim Safer 953'te (Nisan 1546) Hürrem Sultan, yanında hastalıklı şehzade Cihangir olduğu halde Manisa'ya gelerek onu ziyaret etti ve yaklaşık bir ay burada kaldı. Aynı yıl içinde Nurbânû Sultan'dan oğlu Murad doğdu. İki sene sonra babasının ikinci İran seferi sırasında onu Seyyidgazi'de karşıladı, kendisine Rumeli kesiminin muhafazası görevi verilerek Edirne'ye gönderildi. Edirne'de iken annesi de yanına geldi, burada vaktini daha çok avlanmakla geçirdi. Seferin ardından Çorlu'da babasıyla buluşup Manisa'ya döndü. 1550'de kendisine eski Avlonya beyi Hüseyin Bey lala tayin edildi. Arkasından Nahcıvan seferi için çağrıldı ve babasının ordugâhına Bolvadin'de 21 Eylül 1553'te ulaştı. Onunla birlikte lalası Hüseyin Bey'e ve hocası Şemseddin (Şemsî) Efendi'ye hediyeler verildi. Bu sırada hakkında pek çok dedikodu çıkarılan ve Kanûnî'nin gözünden iyice düşürülmüş olan ağabeyi Mustafa'nın katledildiğini öğrendi. Böylece Kanûnî'nin hayatta kalan en büyük oğlu olarak babasının yanında Nahcıvan seferine katıldı, uysal hali, mütevazi tavırlarıyla onun takdirini kazandı. Dulkadır bölgesinin muhafazasıyla görevlendirildi. Buradan ordu ile Revan ve Nahcıvan'a gitti. 15 Zilhicce 961'de (11 Kasım 1554) Manisa'ya

döndüğünde muhtemelen kendisine taht yolunun artık iyice açıldığına emindi. Sefer sırasında babası tarafından çok sevilen küçük kardeşi Cihangir de vefat etmişti. Ancak Kütahya'da bulunan, Mustafa'nın idamından sonra birçok kişinin teveccüh ettiği kardeşi Bayezid etrafındakilerin de teşvikiyle saltanata kuvvetli bir aday diye ortaya çıktı ve ağabeyinin aleyhine çalışmaya başladı. İki oğlu arasında bir tercih yapamayan Hürrem Sultan onları yatıştırmaya çalıştı. Kendisinin Selim'den ziyade Bayezid'i tuttuğu yolunda dönemin kaynaklarında bazı bilgiler mevcuttur. O sırada İstanbul'da bulunan Busbeke'ye göre Selim büyük olduğu için babası tarafından veliaht tayin edilmiş, Hürrem Sultan ise Bayezid'e temayül etmişti, Bayezid taht için çarpışmayı göze almış, kardeşi aleyhine birtakım tertiplere girişmiş, hatta ona suikastçılar göndermiştir (Türk Mektupları, s. 104). Bu bilgilerin ne derece doğru olduğu kestirilememekle birlikte Hürrem Sultan'ın 965'te (1558) vefatının iki kardeş arasındaki mücadeleyi daha da şiddetlendirdiği kesindir. Kanûnî bunun üzerine sancakları sınırdaş olan iki oğlunu birbirinden uzaklaştırdı, Selim'i Konya'ya, Bayezid'i Amasya'ya naklettirdi (6 Eylül 1558).

Şehzade Selim'in Manisa'da on dört yılı bulan idareciliği zamanında bölgenin asayişiyle ilgilendiği, bazı imar faaliyetlerinde bulunduğu bu dönemden kalan iki divan defterinden anlaşılmaktadır (BA, A. DVN, nr. 792; BA, D. BŞM, nr. 23). 5 Şâban 964'te (3 Haziran 1557) kendisine Safed sancak beyi Mustafa Bey'in (Lala Mustafa Paşa) lala tayin edildiği (BA, A. RSK, nr. 1457, s. 21) ve Şehzade Bayezid vak'asında önemli rol oynadığı bilinmektedir. Onun ikinci defa gönderildiği Konya'daki faaliyetlerini ise daha çok kardeşiyle olan mücadelesi teşkil etmiştir. Konya'ya gitmek için Bursa'ya geldiğinden babasının yolladığı üçüncü vezir Sokullu Mehmed Paşa'yı bekleyen Şehzade Selim, yeni sancağına gitmemekte direnen kardeşinin Ankara'dan Amasya'ya doğru hareket ettiği haberini alınca buradan ayrılıp 1559 yılı başlarında görev yerine ulaştı. Bayezid'in muhtemel bir harekâtına karşı babasının desteği altında askerî hazırlıklara girişmeyi de ihmal etmedi. Çevreden "yevmlü" denilen paralı asker topladı; Mart 1559 tarihli bir rapora göre Venedik Senatosu'ndan 500 arkebüz / tüfek talebinde bulunduysa da bu istek reddedildi. Babasından gelen yardımlarla gücünü arttırdı. Bu sırada Bayezid'in harekete geçtiğini öğrendi ve onu Konya dışında karşıladı. 21 Şâban 966 (29 Mayıs 1559)

tarihinde iki kardeş arasında iki gün süren kanlı bir çatışma meydana geldi. Özellikle Lala Mustafa Paşa'nın gayretleriyle ikinci gün Bayezid bozguna uğrayıp geri çekilmek zorunda kaldı. Selim, yanında Sokullu Mehmed Paşa olduğu halde onu takibe girişti, Sivas yoluyla Hınıs'a kadar gitti. Oradan kapıkullarını alıp Diyarbekir'e, ardından Halep'e indi. Fakat Bayezid ve oğullarının İran'a iltica haberi gelince 4 Aralık 1559'da Konya'ya döndü. Böylece artık tahtın tek vârisi durumundaydı. Bu arada lalası Mustafa Paşa'nın 1560'ta Tımışvar beylerbeyi olması üzerine yeniden Hüseyin Bey (Tütünsüz) lalalığa getirilmişti. Bunun ardından İstanbul'a yakın olması için 1562 başlarında Kütahya'ya nakledilerek burada saltanata geçeceği zamanı beklemeye başladı. Bu taht mücadelesi onun fiilen katılarak idare ettiği ilk ve son askerî harekât oldu. Bu hadiselere dair haber toplayan Busbeke bu vesileyle şehzade hakkında bazı bilgiler verir. Buna göre Selim tıpkı annesine benzemektedir; şişmanca, tombul yanaklı, kırmızı yüzlüdür, asker onunla, "Arpa lapası tıkınmış" diye alay eder. İşrete, zevk ve safaya düşkündür, hiç nazik değildir, tembel bir şekilde hayat sürer, hiç kimse onu sevmez, o da hiç kimseye güleryüz göstermez, bunun sebebi babasının fazla dikkatini çekmek istememesindendir (Türk Mektupları, s. 190-191). 1553'te Navagero da onu cimri, sefih, ikiyüzlü biri diye anar. Bir başka çağdaş kaynak olarak S. Gerlach ise Kütahya'da iken Yasef Nassi'nin onunla irtibata geçtiğini, sürekli şekilde borç para verip kıymetli mücevherler getirdiğini, Selim'in bu borçları sultan olur olmaz kendisine ödeyeceğine dair söz verdiğini bildirir (Türkiye Günlüğü, II, 705-706). Ayrıca İran'a iltica etmiş olan kardeşi için Safevî Şahı Tahmasb'a mektuplar yazdığı, elçiler yollayarak yapılan teslim müzakerelerine katıldığı, babası gibi şaha 100.000 altın gönderdiği belirtilir (Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzade Bayezid Vak'ası, s. 148-156).

Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar Kalesi önlerinde vefatı haberini Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'dan alan Şehzade Selim, yanında hocası Birgivî Atâullah Efendi, lalası Hüseyin Bey (Paşa) ve musâhibi Celâl Bey olduğu halde süratle İstanbul'a ulaştı. Selânikî, İstanbul'a geliş tarihini 15 Rebîülevvel 974 (30 Eylül 1566) olarak belirtir (Târih, I, 43). Feridun Bey 8 Rebîülevvel (23 Eylül), Vüsûlî 6 Rebîülevvel (21 Eylül) Pazartesi tarihini verir. Ancak pazartesi günü 9 Rebîülevvel'e tesadüf eder. Lokman, Cenâbî ve Mehmed b. Mehmed gibi çağdaş tarihçiler 9 Rebîülevvel (24 Eylül) Pazartesi tarihinde mutabıktır. II. Selim İstanbul'a geldiğinde ilk olarak

Topkapı Sarayı'nın temizletilmesini emretti ve sarayda kardeşi Mihrimah Sultan tarafından karşılandı. Tahta oturan Selim'e başta Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, İstanbul muhafızı İskender Paşa olmak üzere diğer devlet ileri gelenleri ve ulemâ biat etti. İstanbul'da üç gün kaldı ve âdet olduğu üzere Eyüp Sultan'ı, atalarının türbelerini ziyaret ettikten sonra orduya katılmak için yola çıktı. Bu arada hazineyi açtırmadığı, kardeşi Mihrimah Sultan'dan 50.000 altın borç aldığı belirtilir. Muhtemelen Edirne'den Belgrad'a doğru giderken Sokullu Mehmed Paşa'dan bir mektup aldı. Burada bir karışıklık çıkmaması için Kanûnî'nin vefatını saklamaya çalıştıkları, halbuki İstanbul'da cülûs ettiği haberinin askere ulaştığı, bu durumun asker arasında yayıldığı bildiriliyor, hemen gelip orduya erişmesi isteniyordu. O sırada orduda bulunan Selânikî'ye göre yeni padişah ordunun yanına gitmek için Vukovar'a kadar gelmişken Sokullu'dan aldığı yeni bir mektupla Belgrad'a dönmek zorunda kaldı. Zira Sokullu orduya gelmesi halinde askerin cülûs bahşişi isteyeceğini, ayrıca sefer vaktinin geçtiğini, gelip hemen dönmenin uygun olmayacağını bildirmişti. 21 Ekim'de ordu Sigetvar'dan Belgrad'a hareket etti, 24-25 Ekim'de Kanûnî'nin vefatı haberi resmen ilân edildi. Askeri yatıştırmak için cülûs bahşişi ve terakki vaadinde bulunuldu. Bunun ardından Sokullu padişaha bir tezkire yollayarak oraya varıldığında otağın kurulup padişahın otak önüne gelip cülûs etmesi, herkesin onun eteğine yüz sürmesi, bu arada askere bahşiş ve terakki vereceğini bizzat söylemesi gerektiğini bildirmişti. Bu yazıyı yanındaki lalasına, hocasına ve musâhibine okutarak onların görüşünü alan II. Selim daha önce İstanbul'da cülûs ettiği için yeniden merasim düzenlenmesini istemedi, dolayısıyla bahşiş konusu belirsizlik içinde kaldığından kapıkulunu karşısına aldı.

Belgrad'a gelen yeni padişah babasının cenazesini siyahlar giymiş olduğu halde karşıladı ve Sokullu'nun yönlendirmesiyle kapıkulu askerine cülûs bahşişi dağıtmak zorunda kaldı. Fakat daha fazla bahşiş ve terakki isteyen yeniçeriler bundan memnun olmadılar, bunun hesabını İstanbul'da soracakları tehdidinde bulundular. Ayrıca yeniçeriler, padişahın yanında gelmiş olan yevmlü Anadolu askerine sert tepki göstererek onlara saldırmaktan geri durmadılar. Böylece daha cülûsu sırasında ciddi bir krizle karşılaşan ve Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa tarafından bu olay vesilesiyle bir bakıma denenmiş olan II. Selim sonunda kapıkulunun isteklerine boyun eğdi. Nitekim 5 Aralık'ta İstanbul'a gelindiğinde

yeniçeriler alamadıkları terakki ve bahşişi bahane edip yolları kapattılar. Kendilerine nasihat etmek isteyen ikinci vezir Pertev Paşa ile Kaptanıderyâ Piyâle Paşa'yı mızrak darbeleriyle attan düşürüp üçüncü vezir Ferhad Paşa'ya da tüfek kundağıyla vurdular. Böylece Sokullu Mehmed Paşa'nın aracılığıyla padişaha ek bahşiş ve terakki taleplerini kabul ettirdiler. Olay bu şekilde yatıştıktan sonra padişah saraya girebildi. Kapıkulunun gücünü yakından gören II. Selim de bütün işleri vezîriâzamına bıraktı. Ancak ilk icraatı olarak damadları Piyâle Paşa'yı ve Anadolu Beylerbeyi Zal Mahmud Paşa'yı vezâret makamına, lalası Hüseyin Paşa'yı Anadolu beylerbeyiliğine tayin etti.

Sekiz yıl süren saltanatı döneminde hiçbir sefere çıkmayan ilk Osmanlı hükümdarı olan II. Selim vaktini İstanbul'da sarayda ve kışın Edirne'de geçirdi; daha çok yanına topladığı şairler, mûsikişinaslar ve çeşitli zevk ehliyle birlikte oldu, şehzadelik yıllarındaki eğlence hayatına geri döndü. Bu arada işleri Sokullu Mehmed Paşa'ya bırakmış olmasına rağmen zaman zaman yapılacak askerî harekâtların

planlanmasında etkili oldu. Saltanatının başında patlayan ilk dış kriz Basra'da Ulyanoğlu isyanı ile Yemen'de İmam Mutahhar isyanı idi (975/1567). İsyanın bastırılması için paşalar arasındaki rekabette nisbî bir etkisi görüldü, eski lalası Mustafa Paşa'yı Yemen serdarlığına tayin etti (Cemâziyelâhir 975 / Aralık 1567). Altı buçuk ay kadar İstanbul'da kaldıktan sonra kış mevsimini geçirmek üzere Edirne'ye gitti. Burada iken çeşitli elçileri kabul etti. Bunlar arasında Habsburg elçisi ile Safevî elçisi Şahkulu Han da vardı. Ayrıca Leh, Fransa, Venedik elçileri Edirne'de bulunuyordu. Safevîler'le mevcut barış halinin devamına karar verildi. Habsburglar'la aradaki savaş durumuna son veren antlaşma imzalandı (17 Şubat 1568). Ardından Yemen'den gelen haberleri değerlendirdi, Lala Mustafa Paşa'nın yerine Koca Sinan Paşa'yı Yemen serdarlığına getirdi. Bütün bu işlerde Sokullu'nun etkisi büyüktü. San'a ve Aden'in geri alınışı haberleri memnuniyetle karşılandı. Bu arada Sokullu'nun merkezden idare ettiği Astarhan seferini dikkatle takip etti (Ağustos 1569). 7 Rebîülâhir 977'de (19 Eylül 1569) İstanbul'da çıkan ve bir hafta süren büyük yangınla yakından ilgilendi. Ertesi yıl II. Selim döneminin en önemli harekâtı olan Kıbrıs seferi vuku buldu. Padişah şehzadeliği zamanından beri Kıbrıs'ın alınması işine önem verdiğini, bunu saltanatına lâyık bir askerî harekât

şeklinde gördüğünü belirterek bu seferi başından beri destekledi; Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın kesin muhalefetine rağmen ısrarcı oldu ve seferin icrasını eski lalası Mustafa Paşa'ya verdi. Bu arada paşalar arasındaki iktidar rekabeti karşısında çok defa geri planda kalmayı tercih etti. Adanın fethinin tamamlanmasını (1571) sevinçle karşıladı. Yardım talep etmek üzere İstanbul'a gelen Endülüs-İspanya müslümanlarının elçisine Kıbrıs seferi dolayısıyla ancak sefer sonunda istedikleri yardımı yapacağını bildirdi. Mehmed b. Mehmed, Tunus'un fethinin ardından onun İspanya seferine niyet ettiğini, ancak ecelinin buna fırsat vermediğini yazar (Mehmed b. Mehmed er-Rûmî [Edirneli]'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı, s. 359).

II. Selim, Kıbrıs'ın fethinin hemen ardından donanmanın İnebahtı'da uğradığı yenilgi haberini kışı geçirmek için gittiği Edirne'de iken aldı. Derhal yeni bir donanmanın yapılması için emir verdi. Selânikî onun bu hezimete çok üzüldüğünü, teselli için musâhibi Celâl Bey'den bir âlim kişi istediğini, bunun üzerine nakîbüleşraf Taşkentli Seyyid Muhterem Efendi'nin görevlendirildiğini belirtir. Padişahı teselli eden ve nasihatlerde bulunan Seyyid Efendi, bu felâketin Allah tarafından müslümanları terbiye etmek ve uyarmak için verildiğini, bunun telâfisinin ancak muktedir bir vezir sayesinde mümkün olabileceğini söyledi. Bu sözler, başarısızlık sebebiyle gözden düşmüş olan Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'ya işaret etmekteydi. Görüşmeden çok etkilenen ve bundan şifa bulduğunu belirten padişah başarısızlığın bir an önce telâfisi işini vezîriâzamına bırakacaktı.

Kısa süre içinde inşa edilen donanma işini sıkı şekilde takip eden II. Selim donanma denize indirildiğinde hemen Akdeniz'e açılması için emir verildi. Ardından Venedikliler'le barış yapıldı (1573). Ertesi yıl donanmanın Tunus'a yönelip burayı ele geçirmesi padişah tarafından sevinçle karşılandı. 5 Şâban 982'de (20 Kasım 1574) İstanbul'a dönen donanmanın kaptanı Kılıç Ali Paşa'yı huzuruna kabul edip ona kıymetli hediyeler verdi. Bu arada aynı yılın safer ayında (Mayıs 1574) Topkapı Sarayı'ndaki mutfak tamamen yanmış, o sırada Beykoz bahçesinde eğlenmekte olan padişah saraya gelerek buranın yeniden tamirini emrederken hastalığı sebebiyle, dedesi Yavuz Sultan Selim'in son demlerinde Edirne Sarayı'ndaki mutfak yangınına atıfla hayatının sonuna geldiğini söylemişti. Selânikî'ye göre receb ayında (Ekim 1574) "îş ü nûş"tan ve eğlenceden el etek çekerek tövbe

etmiş, Gedizli Şeyh Süleyman Efendi'yi isteterek onunla görüşüp vasiyette bulunmuş, birkaç gün sonra da sağlığı bozulunca başhekim Mustafa Efendi'yi getirtmiş ve ona artık hayatının sonuna geldiğini ifade etmişti. Biraz iyileşir gibi olunca Tersane'ye giderek çalışmalara nezaret etmiş, ancak tekrar rahatsızlanıp saraya dönmüştü. Rahatsızlığına sebep olarak sarayda yeni yaptırdığı hamamda gezerken ayağının kayıp düşmesi, vücudunun bir yanının düşmeden mütevellit kararması, hemen ardından şiddetli bir hummaya tutulması ve mide rahatsızlığı geçirmesi gösterilir. Bir başka rivayete göre içkiye tövbe edip birden bıraktığı için baş dönmesi geçirerek rahatsızlanmıştır. O sırada İstanbul'da bulunan S. Gerlach, ölüm sebebini çok fazla koyun sucuğu yedikten sonra üzerine aşırı ölçüde su içmesi, bu yüzden iki defa kalp krizi geçirmesi, tabiplerin ısrarına rağmen kan aldırmaması ve kanın içeride kalıp akciğerine hava gitmemesi olarak açıklar.

Ölüm tarihi konusunda Osmanlı kaynaklarında değişik rivayetler bulunur. O sırada sarayda görevli bulunan Selânikî bu tarihi 1 Ramazan (15 Aralık 1574) şeklinde verir. S. Gerlach ise ölüm haberinin 22 Aralık'ta duyurulduğunu, ancak padişahın 13 Aralık'ta öldüğünü ifade eder. Mehmed b. Mehmed düştükten sonra iki ay kadar divana çıkamadığını, sonunda 28 Şâban 982 (13 Aralık 1574) Pazartesi akşamı vefat ettiğini ve on iki gün sarayda bekletildiğini (çağdaş müelliflerden Cenâbî Mustafa Efendi de aynı tarihi verir: Târih, vr. 99a) ve Murad'ın İstanbul'a gelişiyle ölüm haberinin duyurulduğunu yazarak Gerlach'ın verdiği tarihleri teyit eder. Lokmân b. Hüseyin ise bir aydır hasta olduğu halde 7 ve 8 Şâban (22-23 Kasım) günü yapılan iki divana da katıldığını, Fas hâkiminin kardeşini kabul ettiği divan toplantısı sonunda rahatsızlığının arttığını ve "selh-i Şa'bân" (29 Şâban / 14 Aralık) Pazartesi (28 Şâban'a denk düşer) günü vefatının vuku bulduğunu belirtir (Zübdetü't-tevârîh, vr. 88b). Bu dört kaynak II. Selim'in vefat tarihi konusundaki belirsizliği giderir. III. Murad'ın İstanbul'a gelişine kadar on iki gün saraydaki buzlukta bekletilen cenazesi saray avlusunda servi ağaçları altına yerleştirildi ve öğle namazını müteakip yeni padişahın, vezirlerle diğer devlet erkânının hazır bulunduğu kalabalık bir topluluğun katılımıyla şeyhülislâm tarafından cenaze namazı kıldırıldı. Ardından Ayasofya Camii avlusunda kendi emriyle yapımına başlanan türbesinin bulunduğu mevkide hazırlanan yere katledilen beş şehzadesiyle birlikte (Osman, Mustafa, Süleyman, Cihangir, Abdullah) defnedildi. Diğer oğlu

Mehmed küçük yaşta iken kendisinden iki yıl önce ölmüştü (a.g.e., vr. 84b). Dört kızından İsmihan Sultan Sokullu Mehmed Paşa, Şah Sultan önce Hasan Paşa,

ardından Zal Mahmud Paşa, Gevherhan Sultan Piyâle Paşa ve 968'de (1560) Konya'da doğan Fatma Sultan III. Murad döneminde Kanijeli Siyavuş Paşa ile evlendirilmiştir. Adı bilinen tek hanımı Nurbânû Sultan'dır.

Dönemin kaynaklarında zevk ve eğlenceye düşkün, içki meclislerine müdavim, çevresinde âlim ve şairlerin bulunmasından hoşlanan, bunun yanı sıra müzisyen, güreşçi, cambaz gibi gösteri erbabını yanından eksik etmeyen, cömert, kimsenin kalbini kırmak istemeyen âlicenap bir hükümdar olarak tanıtılır. Bununla beraber halk içinde fazla görünmediği, babasının sık sık cuma selâmlığına gitmesine ve bu vesileyle halk içine çıkmasına karşılık onun bunu ihmal ettiği ve sarayda vakit geçirdiği belirtilir. 1573'te Fransız elçilik heyetinden Fresne-Canaye üç ayda iki defa cuma için saraydan çıktığına şahit olduğunu ifade eder (Voyage du Levant, s. 120-121). Onun cuma selâmlığı münasebetiyle halk içine çıkmaması, ayrıca ordunun başında sefere gitmemesi padişahlık anlayışında keskin bir farklılaşmayı başlatmıştır. Tıpkı dedesi Yavuz Sultan Selim gibi Edirne'yi çok sevdiği ve fırsat buldukça buraya gittiği bilinmektedir. Bu durum, muhtemelen şehzadelik döneminde burada muhafız olarak bulunmasından kaynaklanmaktadır.

S. Gerlach, Selim'in zehirlenmeyi önleyen porselen tabaklarda yemek yediğini, yalnız başına sarayda yemekten hoşlanmadığını, genellikle yanındaki dilsiz hizmetkârlarla birlikte bahçede oturduğunu belirtir. Benzer bir gözlemi Fresne-Canaye da yapar; kayıkla Sarayburnu önünden geçerken padişahı bahçede oturur ve etrafındaki cambaz, dilsiz ve cüceleriyle eğlenirken gördüğünü yazar. Ona göre II. Selim'in yanakları içki yüzünden şişmiş haldedir. Kısaya yakın orta boylu, seyrek sakallı ve uzun sarı bıyıklıdır. Âlî Mustafa Efendi ise onu orta boylu, kumrala mâil sarışın, mavi-elâ gözlü, kumral sakallı, heybetli duruşuyla dikkat çektiğini, konuşmasının peltek olduğunu belirtir. Bu tarifler, Selim'in daha çok anne tarafına benzediği yolundaki yabancı kaynakların verdiği bilgileri doğrular. Ataları gibi ava düşkün olup en zorlu yayları bile çektiği, ok atmada mahir

olduğu kaydedilir. Başlangıçta idarî işleri etrafındaki yakın adamlarının tesiriyle kendi eline almak istemişse de daha saltanatının ilk günlerindeki yeniçeri isyanı onun bu niyetini engellemiş ve bütün işleri Sokullu Mehmed Paşa'ya teslim etmiştir. Sokullu da kendi iktidarını perçinlemek için onun etrafındaki yakın adamlarını türlü bahanelerle uzaklaştırmayı başarmıştır. Fakat II. Selim aklına takılan işleri sıkı sıkıya takip etmekten ve bunlar için müdahalede bulunmaktan geri durmamıştır. Âlî Mustafa Efendi Mihr ü Mâh adlı manzumesini Kütahya'da iken ona sunmuş, ayrıca Celâl Bey ve Durak Çelebi'nin yanı sıra Kara Fazlî, münşî Bâlî Çelebi, Konevî Meşâmî, Ulvî, Hâtemî, Kāsımî, Fırâkī, Makālî, Merdümî, Nigârî gibi şair ve âlimlerle sancak beylerinden Gülâbî Çelebi, hânende Mîrek Çelebi, Adanalı Tanbûrî Şeyhzâde Mustafa, Şeyhzâde Mehmed Çelebi, Memi ve Kasapzâde Na'lî gibi mûsiki üstatlarına şehzadelik yıllarından beri itibar etmiş, özellikle Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye büyük hürmet göstermiştir. İyi bir şair olup "Selîmî" ve "Tâlibî" mahlasıyla şiirler kaleme almıştır. Divanı olmamakla birlikte şiirleri divan edebiyatının güzel örnekleri arasında zikredilir. Kız kardeşi Mihrimah Sultan, zevcelerinden Nurbânû Sultan ve musâhibi, aynı zamanda dadısı şair Hubbî (Ayşe) Hatun'un tesirinde kaldığı da ifade edilmiştir. Yabancı gözlemcilere göre (1573) Selim, hocası Akşemseddinzâde Şemseddin Çelebi'nin hanımı olan bu yaşlı kadınla satranç oynayarak ve anlattığı fıkraları dinleyerek vakit geçirmekteydi (Peirce, s. 176; krş. Âlî, II, 165).

II. Selim birçok hayratı ile tanınır. Özellikle Edirne'deki Mimar Sinan eseri Selimiye Camii bunun en güzel örneğidir. Konya'da inşasına valiliği zamanında başlanıp hükümdarlığı döneminde tamamlanan külliye de Osmanlı mimarisinin güzel bir örneğidir (bk. SULTAN SELİM CAMİİ ve KÜLLİYESİ). Mekke'de Mescidi Harâm etrafındaki ahşap malzemeden yapılmış eski çatıları yıktırıp yerine kubbeli revakları yaptırmış, daha önce başlanmış olan Aynizübeyde su yolu onun saltanatı zamanında bitirilmiş, günümüze ulaşan bu su kemeri Mihrimah Sultan tarafından 500.000 altın sarfedilerek tamamlanmıştır. Lokmân ise II. Selim'in bu su yollarının ikmali için Mısır hazinesinden 300.000 altın tahsis ettirdiğini belirtir. Ayasofya'nın etrafını tamamen temizletmiş, buradaki evleri yıktırmış, payandalarla Ayasofya Camii'ni kuvvetlendirmiştir. Bu tamiratı Mimar Sinan'a yaptırmıştır. Ayrıca buraya iki minare ve iki medrese ekletmiştir. Babasının zamanında yapımına başlanan Büyükçekmece Köprüsü'nü

tamamlatmış, Navarin Limanı ağzında bir kale inşa ettirmiştir. Bunun dışında yeni fethedilen Lefkoşe'de Saint Sophia Katedrali'ni kendi adına camiye çevirtmiş ve burada Aziz Efendi Tekkesi'ni yaptırmıştır. Yine Payas'ta cami, han ve hamamlar inşa ettirmiş, böylece buranın kasaba haline gelişini sağlamış, benzeri şekilde Sultâniye (günümüzde Konya'ya bağlı Karapınar) kasabasını da kurdurmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 212, s. 78; nr. 224, s. 169; nr. 1766, s. 6-7; BA, MD, nr. IV, s. 44/465, 159/1623; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 117a, 194a, 386b, 432a, 436a; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 332; Feridun Bey, Nüzhetü'l-esrâr, TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 70b-71b, 107a-109b; Vüsûlî, Selimnâme (nşr. Necdet Öztürk, TDA, sy. 50 [1987] içinde), s. 16-108; Cenâbî Mustafa Efendi, Târih, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3097, vr. 97a-100a; O. G. de Busbecg, Türk Mektupları (trc. H. Cahit Yalçın), İstanbul 1939, s. 103-105, 182-194, 215, 230, 277; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1573-1576 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, I, 159, 160, 169, 249, 402, 427, 437; II, 620, 682, 705-706; Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, II, 1-91, 165; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 40-99; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, TİEM Ktp., nr. 1973, vr. 78a-88b; a.mlf., Selîm Hânnâme, TSMK, III. Ahmed, nr. 3595; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 272-362; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 384-409, 438-504; C. Garzoni, "Relazione dell' Impero ottomano del senatore Costantino Garzoni" (E. Albèri, Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato, seri IIIa, cilt I içinde) Firenze 1840, s. 369-436; Hammer (Atâ Bey), VI, 180-288; Philippe du Fresne-Canaye, Voyage du Levant (nşr. H. Hauser), Paris 1897, s. 64-72, 120-121, 237-240; Şerafettin Turan, Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası, Ankara 1961, tür.yer.; a.mlf., "Selim II", İA, X, 434-441; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 33-34; L. P. Peirce, Harem-i

Hümayun: Osmanlı İmparatorluğunda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 122-123, 176, 254-255; Zeynep Tarım Ertuğ, XVI. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde Cülûs ve Cenaze Törenleri, Ankara 1999, s. 56-70; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, III, 145-150; Zeki Arıkan, "Manisa'nın I Numaralı Şer'iyye Sicilinde Osmanlı Tarihi", Osm.Ar., sy. 10 (1990), s. 123-130; Christine Woodhead, "Selīm II", EI² (İng.), IX, 131-132.

Feridun Emecen

SELİM II TÜRBESİ

İstanbul Ayasofya Camii hazîresinde türbe.

Peçuylu İbrâhim Efendi'nin verdiği bilgiye göre inşasına 981 (1573-74) yılında Sultan II. Selim'in emriyle Ayasofya Camii'ne ilâveler yapılırken başlanmıştır. Türbe tamamlanmadan vefat eden padişah önce

aynı alanda kurulan otağ içine gömülmüş, yapı 984'te (1576-77) bitirildiğinde buraya nakledilmiştir. Türbenin Osmanlı dönemindeki onarımları hakkında fazla bilgi yoktur. Fossati'nin Ayasofya'yı tamir ederken burada da bazı çalışmalar yaptığı düşünülmektedir. Önce 1950'lerde, daha sonra 1982-1987 arasında ve kısmen 1996 yılında onarım görmüş olan yapı 2006'da restorasyona alınmıştır.

Mimar Sinan'ın inşa ettiği yapı dışta köşeleri genişçe pahlı kare bir plana sahiptir ve içte sekizgen bir galeriden meydana gelmektedir. Çift kubbe ile örtülü olan yapıda dış kubbe yüksek kasnaklı olup duvarlara oturmakta, iç kubbe sütunlar üzerindeki sivri kemerlerle taşınmaktadır. Dıştan etrafı silmelerle çevrelenmiş mermer kaplı yapının cephelerindeki, sırtı yaprak motifleriyle bezenmiş kaval silme iki katlı bir görünüm oluşturmakta ve üstte profilli bir kornişle sonlanmaktadır. Giriş cephesinde altlı üstlü ikişer, diğer cephelerde dörder pencere açılmıştır. Dikdörtgen söveli olan alt sıra pencereleri iki renkli taşla örülmüş sivri hafifletme kemerine sahiptir. Bu kemerlerin köşe dolgularına birer rozet işlenmiştir. Silmelerle dikdörtgen çerçeveler içine alınan üst sıra pencereleri sivri kemerlidir. İki renkli taşla örülmüş olan bu kemerlerin köşe dolgularında da birer rozet vardır. Türbenin kasnağına açılan sivri kemerli pencerelerin köşe dolgularına birer damla taşı yerleştirilmiştir. Ayrıca iki kubbe arasına ışık sağlamak için çeyrek kubbelerle (eksedra) kubbede yuvarlak kemerli pencereler açılmıştır. Yapının köşelerinde altta ve üstte kum saati başlıklı burmalı sütunçeler kullanılmış ve üste birer rozet işlenmiştir.

Türbenin doğu cephesindeki oldukça yüksek ve cepheden taşkın sivri kemerli kapı profilli bir korniş yardımıyla yapının kasnağı ile

bütünleşmektedir. Girişin önünde üç gözlü bir revak, ortada mukarnaslı bingilere oturan sekiz dilimli bir kubbe ve yanlarda aynalı tonozla örtülü geniş bir saçak vardır. Bu üst örtü önde bağımsız, arkada duvara gömülü dörder sütun tarafından taşınmaktadır. Önde bulunan ve birbirlerine iki renkli taşla örülmüş sivri kemerlerle bağlanan sütunlardan ortadakiler mukarnaslı başlıklı breş, yanlardakiler ise baklava başlıklı olup mermerdir. Orta kemer diğerlerinden daha geniş ve yüksek tutularak giriş aksını belirlemiştir. Üç basamakla çıkılan, iki yanında sekilerin bulunduğu revakın etrafı geometrik kompozisyonlu korkulukla çevrilidir. Türbenin iki renkli taşla örülmüş basık kemerli girişi breş sütunçeler tarafından taşınan sivri kemerli bir niş içine alınmıştır. Yapının girişi üzerindeki kitâbesi de XVI. yüzyıl sır altı çinilerindendir. Girişin iki yanındaki çini panolar, köşe dolgularında kırmızı zemin üzerine beyaz Çin bulutları ile bezeli bir niş ve ortada bir madalyon içinde bulunan bahar dallarından oluşmaktadır. Panoların üzerindeki sivri kemerli çini alınlıklar on kollu yıldızdan gelişen geometrik kompozisyona sahiptir. Bu panolardan soldaki, Dorigny adlı bir Fransız tarafından eksiklerinin tamamlanması bahanesiyle sökülerek taklidiyle değiştirilmiş ve aslı Louvre Müzesi'ne götürülmüştür.

Yapının içindeki sekizgeni oluşturan mukarnaslı başlıklara sahip sütunlar birbirine sivri kemerlerle, bunların duvarlarla olan bağlantısı ise yuvarlak kemerlerle sağlanmış, üzeri dört yönde düz tavanla kapatılmıştır. Köşelerde mukarnaslı bingiler üzerine oturan ve ikinci bir kemerle duvarlara dayandırılmış olan çeyrek kubbeler kullanılmıştır. Giriş dışında diğer duvarlarda dikdörtgen söveli alt sıra pencerelerinin arasına ikişer dolap yerleştirilmiştir. Güney duvarında mukarnaslı sade bir mihrap nişi vardır. Üzerinde iki sıra konsola dayanan bir mahfilin yer aldığı girişin iki yanındaki kapılardan biri mahfile ve iki kubbe arasındaki boşluğa çıkışı sağlamakta, diğeri ise ufak bir hücreye açılmaktadır.

Kalem işi ve ahşap süslemelerin kullanıldığı yapıda duvarlar ikinci sıra pencerelere kadar çini kaplanmıştır. Beyaz zemin üzerine kırmızı, lâcivert, mavi, fîrûze, yeşil ve siyah renkli sır altı tekniğindeki çinilerde hatâyî, yaprak ve çiçek motiflerinin yanı sıra vazodan çıkan çiçeklerden oluşan düzenlemeler ve süpürgelikte mermer taklidi bezemeler vardır. Üzerine kalem işi bezemelerin yerleştirildiği lâcivert zemine beyaz sülüs hatla yazılmış çini bir kuşak yapıyı dolanmaktadır. Pencere aralarıyla kemerler

mermer taklidi bezemelerle, çeyrek kubbeler madalyon ve düz tavanlar ise şemselerle süslenmiştir. Göbekte dairevî bir madalyon içinde Ra'd sûresinin 16. âyetinin dörtlü düzende yazılı olduğu kubbe kırmızı zemin üzerinde rûmî ve palmetlerle tezyin edilmiştir. Pandantiflerde ise Allah, Muhammed, dört halife, Hasan ve Hüseyin isimlerinin yazılı olduğu, etrafı rûmî motifleriyle doldurulmuş çini madalyonlar vardır. Sedef kakma ve kündekâri kapı geometrik geçmelerden oluşan bir kompozisyona sahiptir. Türbede II. Selim'den başka hasekisi Nurbânû Sultan, kızları Gevherhan, İsmihan, Fatma sultanlar, şehzadeleri Süleyman, Osman, Cihangir, Mustafa ve Abdullah ile III. Murad'ın oğulları ve kızları medfundur.

BİBLİYOGRAFYA

Peçuylu İbrâhim, Peçevi Tarihi (haz. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1981, I, 354; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 45; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 101-102; Oktay Aslanapa, Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988, s. 47, 179; Aptullah Kuran, "Mimar Sinan'ın Türbeleri", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 232; Şerare Yetkin, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Çini Süsleme Düzeni", a.e., I, 488; Hüsrev Tayla, "Mimar Sinan'ın Türbeleri",

Mimar Sinan Dönemi Türk Mimarlığı ve Sanatı (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1988, s. 301; Tahsin Ömer Tahaoğlu, İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 144-152; Gülsün Tanyeli, "Kanuni ve II. Selim Türbeleri Teknik Çözümleme", Taç Vakfı Yıllığı, I, İstanbul 1991, s. 97-113; Uğur Tanyeli, "Kanuni ve II. Selim Türbeleri Üzerine Bir Değerlendirme", a.e., I (1991), s. 83-96; a.mlf., "Selim II Türbesi", DBİst.A, VI, 504-505; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 164-170; İsmail Orman, İstanbul'daki XVI. Yüzyıl Türbelerinin Çini Süsleme Programları (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 211-241; Ahmed Akgündüz v.dğr., Üç Devirde Bir Mabed: Ayasofya, İstanbul 2005, s. 361-

368; Azade Akar, “Ayasofya’da Bulunan Türk Eserleri ve Süslemelerine Dair Bir Araştırma”, VD, sy. 9 (1971), s. 288; Emin Oktay - İbrahim Artuk, “Ayasofyadaki II. Selim’in Türbesi ve İçindekiler”, Ayasofya Müzesi Yıllığı, sy. 6, İstanbul 1965, s. 47-59.

Zeynep Hatice Kurtbil

SELİM III

(سليم)

(ö. 1223/1808)

Osmanlı padişahı (1789-1807).

27 Cemâziyelevvel 1175'te (24 Aralık 1761) doğdu (Vâsıf, I, 206-207). Babası III. Mustafa, annesi Mihrişah Sultan'dır. Aslen Gürcü (Hammer, IV, 528) veya Çerkez olduğu belirtilen annesinin Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi tarafından babasına hediye edildiği söylenmektedir (Zinkeisen, VII, 323). III. Ahmed'den (1730) sonra tahta geçen I. Mahmud ve III. Osman'ın çocukları olmamış, aradan geçen kırk yıl zarfında hânedanda erkek şehzade doğmamış olduğundan Selim'in dünyaya gelişi bir hafta süren şenliklerle kutlanmıştır. Eğitimine beş yaşını doldurduğunda törenle başlandı (20 Cemâziyelevvel 1180 / 24 Ekim 1766) ve özellikle babası zamanında itinalı bir tahsil gördü. Anne baba sevgisiyle büyüdü. Küçük yaşta devlet teşrifatındaki yerini aldı, resmî işlerde ve merasimlerde bulunmaya başladı. Babasının Tophane ve Tersane'ye yaptığı denetim gezilerine henüz çocuk yaşlarındayken katıldı. Dedesi III. Ahmed'in elçi kabullerinde yanına çocuklarını da alması örneğini takip eden III. Mustafa, bu gibi törenlerde Selim'i de yanına alarak elçilerle tanışmasını ve devlet muamelesini öğrenmesini sağladı; bilinçli şekilde oğlunu devlet işlerine alıştırdı. Selim'in ıslahatçı zihniyetini bir baba mirası olarak (Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları [Nizam-ı Cedit], s. 12) küçük yaşlarda edindiği doğrudur ve bunun âdeta kaderini belirleyecek şekilde bilinç altına yerleştiğini söylemek yanlış olmaz. Bununla beraber maddî ve mânevî alanlarda köklü bir değişiklik geçirmekte olan Avrupa'daki gelişmelerin dönemin genel havasında yarattığı etkilerden de uzak kalmamıştır.

Babasının ölümü üzerine (8 Zilkade 1187/ 21 Ocak 1774) tahta amcası I. Abdülhamid çıktı (Vâsıf, II, 278). I. Abdülhamid on üç yaşındaki yeğenine iyi davrandı. Ekberiyet usulü sebebiyle yeğenlerin amcaların eline kalması amcaların da yeğenlerine iyi davranması sonucunu vermiş, Selim de

padişah olduğunda amcazadeleri olan Mustafa ve Mahmud'a iyilikle muamele etmiştir. Bunda kendisinin evlâdı olmaması kadar hânedan arasındaki erkek evlât azlığının da etken olduğunu söylemek mümkündür. Ancak halefi olacak olan Mustafa'nın hem kendisini hem de yegâne erkek kardeşi olan Mahmud'u öldürmeye teşebbüs etmesi, hatta Mahmud'un hânedanın tek erkek üyesi kalmak için Mustafa'yı öldürtmek zorunda kalması olağan üstü durumlarda bunun pek etkili olmadığını gösterir.

Râgıb Paşa'dan sonra işe yarar bir devlet adamı bulamadığına dair babasının sızlanması, zamanın kötüye gidişi ve düzelme imkânının pek bulunmadığına dair serzenişleri Selim devrinin de değerlendirilmesinin önemli verileri arasındadır. Babası zamanında başlayan Rus savaşı (1768) amcasının tahta çıkmasından kısa bir zaman sonra yenilgiyle sonuçlandı. Yapılan Küçük Kaynarca Antlaşması'nda (1774) bağımsız hale getirilen Kırım nihayet Rusya tarafından ilhak edilip bu durum bir senedle onaylandığında (8 Ocak 1783) bu belgede tahtın vârisi sıfatıyla Şehzade Selim'in de imzasının bulunmasının talep edildiğine dair söylentiler (Câbî Ömer Efendi, I, 7), saltanat vârisi kavramının henüz kurumsallaşmadığı bir dönemde genç şehzadenin halk arasındaki konumuna işaret etmekteydi. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın uygulanmasından doğan sıkıntılar ve Rus tehdidine boyun eğilmesi, müslüman ahalisiyle bütün Kırım'ın terki kamuoyunda amcası aleyhinde bir havanın oluşmasına yol açtığında kendisinin tahta geçirilmesiyle ilgili bir eylemin hazırlığı rivayetleri ihtimalden öte ciddiyeti olan bir söylem haline geldi. Kendisinin taraftarı olduğu belirtilen Sadrazam Halil Hamîd Paşa ve yakın adamlarından Vezir Râif İsmâil Paşa'nın bundan ötürü azli ve idamı (1785) böyle bir girişimin mevcudiyetine geçerlilik verdi. Bu idamlarda özellikle Tersane Emini Selim Ağa ve oğlu Ahmed Nazif Efendi'nin rolünü unutmayan Selim tahta çıktığında ilk idam hükmünü, daha sonraki yıllarda uygulamamasının kendisi için hayatî bir önem arzedeceği siyaseten katlin nâdir örneklerinden biri olarak bunlar için verdi. Tahta çıkarılmasıyla ilgili harekete geçilemeden önlenen girişimin sonucunda gözetiminin sıkılaştırıldığı ve hayatının biraz zora sokulduğu anlaşılmaktadır. Nitekim on beş yılını geçirdiği Şimşirlik Dairesi'nin penceresinden çocukluğundan beri dostluğu devam eden birkaç yaş büyük akranı Çuhadar Hüseyin ile sohbet ederken Selim Ağa'nın bunu görerek ihbar etmesi ve tek eğlencesinin bu pencere olduğunu söylemesine rağmen burasının kapatılması (Cevdet, IV, 270-271)

bu döneminin pek de rahat geçmediğine işaret etmektedir. Tahta çıktığında başçuhadar ve daha sonra (1792) kaptan-ı deryâ yapacağı, icraatının en önemli destekçisi olan ve aynı sütanneden emmiş olduğu söylenen Küçük Hüseyin Paşa ile kadim dostluğu bu dönemlere dayanır. Bu sıralarda kendisinin zehirlenerek ortadan kaldırılmak istendiği, bununla görevlendirilen câriyenin şehzadeye gönül meyliyle kıyamadığı gibi söylentiler (Câbî Ömer Efendi, I, 9) isminin halk arasında masalımsı hikâyelerle sevgi bulduğunun işaretidir. Bu sıkıntılı dönemde “İlhâmî” mahlasını kullanarak düşmanla savaşma azmini dile getiren şiirler yazmış, kötü gidişin tahta çıkmasıyla

sona ereceğine dair inancını nazma dökmüş, amcasının imamlarından Kırımî Ahmed Kâmil Efendi’den aldığı mûsiki dersleri üstün yeteneğinin mahsulü olarak bu dönemde en güzel bestelerini yapmasına vesile olmuştur. Buna rağmen bir müddet sonra durumunda tekrar bir rahatlama meydana geldiği dışarıyla irtibat kurması, hatta Fransa Kralı XVI. Louis ile yazışmaya girişmesinden (1786) anlaşılmaktadır. Kendisine bu konularda Fransız elçisi Choisseul Gouffier yardımcı olmuş, mektuplar müsvedde halinde Ebûbekir Râtib tarafından yazılmış, bizzat Selim tarafından temize çekilmiş ve İshak Bey vasıtasıyla Fransa’ya gönderilmiştir (Uzunçarşılı, II [1938], s. 199-200). Selim bu mektuplarını “saltanat vârisi” ve “saltanat veliahdı” sıfatları ile imzalamıştır. Böyle bir unvan kendisine mahsus bir imtiyaz olmak üzere resmen ilk defa kullanılmıştır (Sarıcaoğlu, s. 3). Müstakbel hükümdar olarak kralın yazdıklarından, özellikle devletin içinde bulunduğu pek parlak sayılmayan durumuna değinen satırlar dolayısıyla pek memnun kalmadığı, cinas ve imalarla dolu cevabî bir mektup kaleme alarak mukabele ettiği bilinmektedir. Bu yazışmaların, kendisini Avrupa’daki siyasî havanın ve devlete ne gözle bakıldığının çıplak gerçekleriyle yüzleştirdiği ve bir an önce tahta çıkmak arzusunu daha da güçlendirdiği açıktır. Bu sıralarda yazdığı, tahtı halka hizmet etmenin bir aracı olarak gördüğünü dile getiren şiirlerinin (“mahz-ı safâdır bana nâsa hizmet”) çağdaşı Prusya Kralı Büyük Friedrich’in, “Seni mutlu kılmak benim görevimdir” diyen aynı anlamdaki dizeleriyle (Porträt des Genius, s. 26) tamamen örtüşmesi, Şark’ta ve Garp’taki bu iki büyük hükümdarı aynı hissiyatta birleştiren Avrupa’daki Aydınlanma zihniyetinin Osmanlı sarayında da temsil edilmekte olduğunun işareti sayılabilir.

1787-1788 tarihinde iki cepheli olmak üzere devam eden Rus ve Avusturya savaşı özellikle Rusya cephesi itibariyle kötü bir seyir takip etmekteydi. I. Abdülhamid yenilgilerin acısı altında nüzul isabetiyle vefat etti. Selim 11 Receb 1203'te (7 Nisan 1789) tahta çıktığında (Cevdet, IV, 234-235) yirmi sekiz yaşındaydı. İlk işi on beş senedir ayrı kaldığı, belki padişahın müsaadesiyle nâdiren görüşebildiği annesini düzenlenen büyük bir törenle Eski Saray'dan yanına getirtmek oldu. İki gün sonra kılıç alayı yapıldı (17 Nisan). Daha sonraları sıkça misafirliğe gideceği kız kardeşleri Şah, Hatice ve Beyhan sultanları müteakip ilk üç cuma selâmlığının ardından ayrı ayrı ziyaret ederek aile hasretini giderdi.

Selim doğumundan itibaren devleti kurtaracak ve yenileyecek, düşmanlara karşı muzaffer olacak bir "sâhipkırân" olduğu inancı içinde yetiştirilmişti. İlm-i nücûma olan düşkünlüğü ile bilinen ve eşref saat belirlenmeden hiçbir işe kalkışmayan babasının (Şem'dânîzâde, II-B, s. 116), oğlunun doğumunu da buna göre ayarlamış ve dünyaya "kırân" vaktinde gelmesini sağlamış olduğu anlatılır. Müneccimin bunun için saatin ibresine biraz müdahale ettiğine dair olan hikâyedeki (Cevdet, VIII, 148-149) doğruluk payı Selim'in bu havayla büyütülmüş olduğu gerçeğine gölge düşürmez. Buna rağmen kendisi uğurlu gün ve eşref saate itibar etmez, bunlara teşrifat gereği uyardı.

Tahta çıktığında devam etmekte olan Rus ve Avusturya savaşının kötü gidişatına engel olmaya çalıştı, hatta bizzat sefere çıkmaya teşebbüs etti (Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, s. 23). Savaşın seyrini değiştirecek ehliyetli kumandanlar bulup bunları sadrazam tayin etmekte zorlandı. İstihâre ve kura ile yaptığı seçimler bizzat bu şekilde seçilenleri de şaşkınlığa sevketti. Savaş zamanında işi şansa bırakmış olması aydınlanmış hükümdar portresi veren hayat hikâyesinde olumsuz iz bıraktı. Camilerde okutulan dualara rağmen düşman karşısında başarılı olunamaması üzerine, "Para ile yapılan duadan hayır gelmez" diyecek kadar açık görüşlü ve gerçekçidir. Bütün gücüyle ordunun teçhizine çalıştı. Prusya ile ittifaka gidilmesinde bir an bile tereddüt etmedi ve gerçekleşmesi için çok uğraştı. İçinde bulunulan şartlarda bir an önce barış yapılmasını gerçekçi bir yaklaşımla daha hayırlı gören ordu ricâlinin hıristiyan bir devletle yapılacak böyle bir ittifakın dinen câiz olmadığı bahanesine sarılmasına, aldığı karşı fetvalarla mukabele etti ve bu konudaki muhalefeti ortadan kaldırdı (1790).

Kırım'ı geri almadan ve zafer kazanmadan savaşa son vermeyi, saltanatına parlak bir şekilde başlamak istemesi kadar yetişme döneminin şartlanmasının da etkisiyle kabule yanaşmadı. Prusya'nın müdahalesiyle Avusturya'nın barışa meyletmesinden (1791) ümide kapılarak Rusya ile savaşın zaferle bitirilmesi için herkesi teşvik etti. Ancak savaşın gerçekleriyle yüzyüze olan ordu ricâli başta Sadrazam Koca Yûsuf Paşa olduğu halde tamamen başka yönde bir karar aldı. Bu Osmanlı tarihinde emsali görülmemiş bir boykot hadisesidir. Bozuk düzeni içindeki eğitimsiz ordu zaferden tamamen ümidini kesmişti, düşmanla mücadeleyi sürdürecek durumda değildi ve bir an önce barış yapılmasını talep etmekteydı. Bu karar bütün ordu ve devlet ricâlinin imzaladığı ortak bir dilekçeyle resmen kendisine bildirildi. Bu gelişme karşısında III. Selim barışa rıza göstermekten başka bir çaresi olmadığını anladı (Mehmed Emin Edib Efendi'nin Hayatı ve Târihi, s. 242-247; Cevdet, V, 161-165; Beydilli, sy. 12 [2005], s. 221-224).

III. Selim'e toptan bir yenilenmeye ve yeniden yapılanmaya gidilmesi zaruretini kavratan ve bu konudaki fikirlerine kesinlik kazandıran da bu gelişme oldu. Daha ordu dönüş yolundayken yapılması gerekenlere dair lâyihalar hazırlanması için emirler verdi. Rus savaşının bitimi, aynı zamanda Selim dönemini simgeleyen Nizâm-ı Cedîd yenilenmesinin başlangıç tarihi oldu (1792). Avrupa kurumlarının üstünlüğü ve örnek alınmasındaki zaruret, daha önceki devirlerde de dile getirilmekle beraber Selim şimdi bunu ilk defa açıkça ifade etmekte ve geniş çapta uygulamaya sokmaktaydı. Reformları düşmanla savaşmaktan kaçmış olan ordu ve devlet adamlarıyla yürütmeyi mümkün görmediğinden alışılmışın dışında bir uygulamaya giderek kendisine yakın ve işin gerekliliğini kavramış, bu yolda hayatını feda etmeye hazır bir ekiple yola çıkmayı daha uygun buldu. Savaşa katılan ordu kumandanlarının hemen hepsini değiştirdi, kumanda zincirini bozdu ve ocak dışından tayinler yaptı. Askerî reformların en önemli ayağı olmak üzere timarları denetimden geçirdi ve yararsız olanları tasfiye etti, boşalmış olanlara el koydu. Ancak yeniliklere cephe alan ilk muhalifler de böylece ortaya çıktı. Avrupa tarzında eğitilmiş bir ordu (Nizâm-ı Cedîd Ordusu) kurulması ve yeni bir donanma yapılması işini başarıyla sürdürdü. Ordu ve donanmanın ağır masraflarını karşılamak üzere müstakil bir defterdarlık ve fon (Nizâm-ı Cedîd hazinesi) oluşturdu, yeni vergiler koydu ve kayıpları önledi. Tasarruf edilmesine, lüks ithal malı

kullanımına son verilmesine, devlet gelirlerinin arttırılmasına ve ticaretin gelişmesine önem verdi; bu amaçla devlet adamlarını ve imkânı olanları gemiler edinerek deniz ticareti ve taşımacılığına teşvik etti. Gayri müslim Osmanlı tebaasından isteyenlere Avrupa tüccarı adıyla berat verilerek Avrupalı tüccar statüsünde ticaret imkânı tanıdı. D'Ohsson bu şekilde seksen iki gemilik bir ticaret filosu oluştuğunu bildirmektedir (Öner, s. 152). Şartlar, özellikle

askerî sahada Selim'i eski ve yeniyi beraberce yaşatmak zorunda bıraktı. Eski ordu teşkilâtının muhafaza edilmesi onu ortadan kaldıracak bir kuvvetin henüz oluşmaması sebebine dayanmaktaydı.

Mevcut Mühendishâne-i Bahrî'nin elden geçirilerek geliştirilmesi ve nihayet Hasköy'de Humbaracı ve Lağımcı ocakları kurularak bunların efradına Kara Harp Okulu gibi eğitim veren askerî bir mühendishâne tesisi (1795), burada bir matbaa açılması (1797), Levent ve Üsküdar'da büyük kışlalar inşası, yeni askerî teşkilât için benzerlerinin Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yapımı yenileşme hareketinin askerî ağırlıklı olduğu imajına kuvvet vermekteydi. Aslında bu kaçınılmazdı ve Avrupa teknolojisinin aktarılmasının en önemli sahasını teşkil ederek ilerideki dönemlerde devlet idaresinin askerî ağırlıklı olmasının da temellerini atmaktaydı. Ancak ıslahat mülkî idarenin bütün dallarını kucaklamak zorundaydı. Bozuk bir mülkî idareyle gerekli yeniliklerin yapılmasında başarı kazanılamazdı. Selim'in reform programının bu anlamda çok daha kapsamlı olduğunu kabul etmek için yeterli veriler mevcuttur.

Matbaa, III. Selim'in ağır masraflarını sineye çektiği aydın şahsiyetinin önemli bir meşgalesi oldu. Burayı denetler, basılacak kitapları belirler, inceler, usta ve zanaatkârları taltif ederdi. Askerî kurumları da babası gibi sıkça denetimden geçirmekteydi. İzlenimlerini yazarak ilgililere bildirmekte ve gerekli uyarılarda bulunmaktaydı. Yazılarını çok defa eğitici ve öğretici bilgilerle donatırdı. Bu notları bazan ince nüktelerle, alaycı ima ve istihzalarla dolu olabilirdi. Kırk defa yazdığı şeyin hâlâ anlaşılmamış olmasına kızdığı bir sırada sadrazama, "Uyarı notlarımı toplayacak olsam koca bir kitap olurdu" demesi mizacının bu yanını aksettiren bir örnektir. Bu tür ihmal ve gevşekliklere siyasetle karşılık vermenin gerektiği hususu, yıllar sonra tahttan ayrılmak zorunda kaldığında pişmanlık içinde itiraf

ettiği, “Bütün bunlara benim hilmim sebeptir” beyanıyla sabittir. Yumuşak huylu, hoşgörülü, çok bağışlayıcı ve merhametli olma hali yüksek insanî meziyetlerine işaret eder. Ancak bu, köklü reformlara girişmekte olan bir devlet adamı için kendisiyle yola çıkanların da hayatını tehlikeye sokan ciddi bir zafiyete delâlet eder. Saltanatı boyunca sağlam ve istikrarlı bir karakter çizgisi göstermemiştir; “su gibi meyyal” olmakla nitelendirilir, çifte mizaç ve şahsiyet içinde görünür. Nihayet bir hükümdar için en kötü şeylerden biri olmak üzere giderek kendisinden hiç korkulmamaya başlanır ve haşmetini tamamen kaybeder. Bütün bunlar müceddid olma iddiası için büyük bir yetersizlik halidir. Fakat küçüklüğünden beri kulağına doldurulanlardan sıyrılması son ana kadar mümkün olmamış ve tam bir teslimiyet içinde elinin altındaki binlerce eğitilmiş askeri kullanmadan onları da karşı harekâtın insafına terketmiş, her şeyi vuruşmadan bırakıp nezaket içinde köşesine çekilmiştir (Cevdet, VIII, 171). Bunu yapmadan önce ilk ekipten kalan birkaç kişi hariç kendisiyle yola çıkanları ve daha sonra katılanları cellâda teslim etmesi, hatta kendi eliyle reform dönemine son vermesi, zamanında yapılan karakter tahlillerine hak verdirmektedir. 1789 Mayısında Prusya elçisi Diez, “Bu hükümdar evsaf ve meziyetleri itibariyle milletinin fevkindedir ve milletinin müceddidi olması mukadder görünmektedir; ancak 100 yıldan fazla bir zamandır gerilemekte olan bir devletin yenilenmesi için uzun seneler gereklidir” demekteydi (Zinkeisen, VI, 722). Zaman III. Selim’in, bütün iyi niyetine rağmen böyle muazzam bir işi uzun yıllar enerjiyle sürdürecek ve başarıya erdirecek karakter sağlamlığından, sebattan ve basiretten mahrum olduğunu göstermiştir (a.g.e., VII, 319). Genel kanaat onun giriştiği işin üstesinden gelebilecek bir kişiliğe sahip olmadığıdır.

Sadrazamı ikinci plana atmasıyla divanı reform işlerinde birinci derecede söz sahibi olmaktan çıkarması ve kendine yakın bazı isimlerden oluşan bir “iç kabine” veya Prusya elçisi Knobelsdorf’un 25 Eylül 1792 tarihli raporunda sayısını kırk olarak verdiği (a.g.e., VII, 322) bir reform ekibiyle işleri yürütmeye kalkışması beklenen sonucu vermedi. İcraat içinde ikilik yarattığı ve sadrazamların bu kişilerle (atabek-i saltanat) zıtlaşmasına, otoritenin bölünmesine ve nihayet divanın reform işlerine samimi olarak destek vermemesine yol açtığı, ayrıca bu ekip içinde de hiziplerin oluşmasının başarı şansını azalttığı ileri sürülmüştür (Olivier, Türkiye Seyahatnâmesi, s. 155). Bu gelişmenin son ordu boykotuna karışmış bütün

ricâlin tasfiyesi anlamındaki infialle ilgisi olduğu açıktır. III. Selim reformlara inanmış bir ekiple işe girişmişti. Hatta aralarında işlerin ters gitmesi halinde padişahın kendilerini feda etmeyeceğine dair bir anlaşmanın dahi mevcut olduğu ifade edilmiştir (Cevdet, VIII, 164). III. Selim'in reformların yürütülmesini sorumlu ve güçlü bir sadrazamın eline tevdi etmesinin daha iyi sonuçlar vereceğine dair yapılan değerlendirmelerin (Zinkeisen, VII, 322) reform girişimlerinin kötü bir şekilde sona ermesinin etkisi altında kalarak yapılmış olduğu açıktır ve geçerliliği yoktur. Bu kadar büyük bir işin başarılı olması -XVI. yüzyıldan beri yerleşik yargıların ışığı altında ve Kâtib Çelebi'nin ifadesiyle değerlendirilecek olursa-ancak padişahlar eliyle yürütülmesiyle mümkündür ve ileride askerî ve mülkî bütün eski kurumların amansız bir şekilde ortadan kaldırılabilmiş olmasının sebebi, II. Mahmud'un işi büyük bir sertlikle yürütmesi ve mutlak gücü bizzat elinde tutması olmuştur.

Dış ve iç siyasette devri pek çok önemli hadiselerle dolu geçti. İçte merkezî idarenin güçlendirilmesi için verdiği uğraştan istenilen sonuç elde edilemedi. Pazvandoğlu, Tirsiniklioğlu, Tepedelenli, İşkodralı, Canikli, Cezzar, Kavalalı gibi güçlü âyanlara tahammül etmek zorunda kaldı. Bunların arasında yabancı bir devletle savaşır gibi seferber olduğu, ancak bertaraf edemediği Pazvandoğlu'nun isyanını bastırmaya çalışması yanında (1798) özellikle Selim'in, "Bizi dünyaya rezil ettiler" dediği, Dağlılar olarak bilinen ve 1792 barışından sonra yıllardır Balkanlar'ı kasıp kavuran eşkıya çetelerinin (Kırcalılar) ortadan kaldırılması için uğraştı (1796). Sırp isyanları ilk defa bu dönemde ulusal bir eylem olarak ortaya çıktı (1804). Vehhâbîler'in Mekke ve Medine gibi kutsal şehirleri ele geçirmeleri, katliam ve talanları, hac ziyaretine engel olmaları saltanatını sarsacak ve meşruiyetini zedeleyecek boyutlara ulaştı (1806).

Dış siyasetteki gelişmeler daha vahim neticeler verdi. Fransız İhtilâli 1792'den itibaren genel bir Avrupa savaşı dönemi başlatmış bulunuyordu. Avrupa devletlerinin Fransa ile meşgul olmalarından ötürü bu gelişmeler ilk zamanlar girişilen reformlar için uygun şartlar oluşturdu. Dağılan kraliyet, piyasaya bol miktarda işsiz kalmış subay ve teknik becerisi olan eğitilmiş insan sunmaktaydı. III. Selim bu insanların ordu, donanma ve mühendishânelerde istihdam edilmesinde tereddüt etmedi. Bunlar gemi inşa mimar ve mühendislerinden Tersane'de havuz yapımcıları, tâlimli

askerlerin eğitmenleri, top döküm ustaları, kalafatçı ve burguculardan marangozlara kadar uzanan bir liste teşkil etmekteydi. III. Selim bu elemanların temini ve cazip bir ödemede bulunulması işleriyle yakından ilgilendi. Londra (1792), Paris, Berlin ve Viyana’da (1797) açılan dâimî elçiliklerden bu tür işler için istifade etmeye çalıştı. Ancak bir müddet sonra Avrupa’da ihtilâl Fransa’sına karşı verilen

mücadele Osmanlı dünyasına da sıçradı. Napolyon Bonapart’ın İtalya’yı zaptı, kadîm Venedik cumhurunun yıkılması ve taksimi (Ekim 1797), Adriyatik’te Fransa ile komşu haline geliş ve nihayet İngiliz-Fransız mücadelesinin bir uzantısı olarak Mısır’a saldırı (Temmuz 1798), buranın kısa zaman içinde ele geçirilişi, Osmanlı Devleti’ni Rusya’nın da içinde bulunduğu bir ittifaka dahil olarak Fransa ile karşı karşıya getirdi (Ocak 1799). İngiliz ve Rus ittifaklarının yardımıyla Fransa nihayet 1802’de barış yapmak ve Mısır’ı terketmek zorunda kaldığında az sayıda dahi olsa savaş mahallerine sevkedilen nizamlı askerin başarıları gözler önüne serilmiş bulunuyordu.

III. Selim, Mart 1805’te genel askerlik uygulamasına geçilmesine teşebbüs etti ve Prusya’daki uygulamadan esinlenmiş olarak yirmi-yirmi beş yaş arası için mecburi askerlik hizmeti getirilmesini öngördü; ancak genel bir hoşnutsuzluğa yol açtığından bundan vazgeçmek zorunda kaldı (Zinkeisen, VII, 342-343). Ertesi yıl aynı uygulamada ısrar etmesi ve bunun Rumeli’de de tatbikine karar vermesi hükümdarlığının dönüm noktası oldu. Anadolu’daki askerî yenilenme işlerinde başarı kazanmış olan Kadı Abdurrahman Paşa bu işle görevlendirilerek idaresindeki Nizâm-ı Cedîd kuvvetleri ile yola çıktı; Silivri, Tekirdağ ve Çorlu’da sert bir muhalefetle karşılaştı. Teşebbüs buradaki âyanların tepkisini çekti ve taraflar arasında silâhlı çatışmalar cereyan etti. Bu gelişmede bizzat Sadrazam Hâfız İsmâil Paşa’nın ihaneti, el altından bunlara destek vermesi önemli bir etken oldu. Neticede girişim Edirne Vak‘ası ile sonuçlandı ve uygulama iptal edildi. Yumuşaklığı sebebiyle sadrazamı sadece azletmek ve sürgüne göndermekle yetinen Selim, yenilik taraftarı diye bilinen Şeyhülislâm Sâlihzâde Esad Efendi’yi de görevden almak zorunda kaldı ve muhalefeti teskin etmek amacıyla yeniçeri ağası İbrâhim Hilmi Ağa’yı sadârete, yeniliklerin amansız düşmanlarından Topal Atâullah Efendi’yi meşihata getirdi (14 Eylül 1806). Sonun başlangıcı olan bu gelişme saltanatına ağır bir darbe

vurdu, bütün haşmetini tamamen kaybetmesine yol açtı ve bundan böyle otorite kurması bir daha mümkün olmadı.

Napolyon'un imparator kabul edilmesi Avrupa'da önemli bir mesele haline gelmişti. Karşı çıkan devletlerin askerî hezimetleri neticesinde (1806) bu önce Prusya tarafından tanındığında Osmanlı Devleti için de başka bir seçenek kalmamış oluyordu. Fransa ağırlıklı bir siyasete dönüş İngiltere ve Rusya ile mevcut ittifaktan çıkma anlamına geldiğinden 1806'da bu iki devletle savaş durumu ortaya çıktı. İngiliz filosunun Çanakkale'den rahatça geçip İstanbul önlerine kadar gelmesi yine III. Selim'in iktidarına büyük bir darbe vurdu (Şubat 1807). İngiliz filosunun blokaj sebebiyle şehirde kıtlık ve pahalılığa yol açması halkın reformlar dolayısıyla biriken kızgınlığını su üstüne çıkardı ve patlama noktasına getirdi. Filonun Yeniçeri Ocağı'nın imhası için bizzat devlet ricâlinin davetiyle geldiğine dair çıkarılan asılsız söylentiler ortalığı daha da karıştırdı.

Şubat sonunda İngiliz filosunun çekilmesi üzerine 12 Nisan 1807'de ordu Rus seferine çıktı ve Nizâm-ı Cedîd aleyhtarı olup el altından Şehzade Mustafa ile anlaştığı ileri sürülen Köse Mûsâ Paşa sadâret kaymakamı oldu. Ordu Edirne'ye vardığında İstanbul'da III. Selim'e karşı düzenlenen ayaklanmanın hazırlıkları tamamlanmış bulunuyordu. Sadrazam İbrâhim Hilmi Paşa ve devlet ricâli ocak halkıyla beraber seferde olduklarından bu her şeyi ile ikinci elden icra edilen bir darbe oldu. Köse Mûsâ Paşa ve Şeyhülislâm Topal Atâullah Efendi tarafından tezgâhlanan Nizâm-ı Cedîd karşıtı isyan Boğaz yamakları tarafından başlatıldı (Kabakçı Mustafa İsyanı) ve İngilizler kadar özellikle reformlara karşı olan muhalif hizipleri destekleyen (a.g.e., VII, 343, 390) Rus parmağından da şüphe duyulması gereken bir gelişme göstererek dört gün içinde fazla kan dökülmeden Selim'in tahttan indirilmesiyle sonuçlandı (17-21 Rebîülevvel 1222 / 25-29 Mayıs 1807). İsyancılar, sadrazam ve şeyhülislâm ikilisinin tanzim ettiği on bir kişilik listedeki Nizâm-ı Cedîd erkânının idamıyla yetindi. Ayaklanmanın ilk günü yalnızca yamakların yanında bulunan Mahmud Râif Efendi ve Halil Ağa öldürüldü. Selim tahtta kalabileceği ümidiyle eserini feda etmekten çekinmedi, reform harcamaları için kurulan ve olağan dışı vergilendirmelerin kaynağı olarak nefret edilen defterdarlığı (İrâd-ı Cedîd Hazinesi) kaldırdı. Vaktiyle ahitleşmiş olduklarına (İbrâhim Nesim, Gizli Sıtma lakaplı Hacı İbrâhim, Sır Kâtibi Ahmed) kaçma fırsatını vermiş

olmakla beraber listede yer alan diğer ricâli cellâda teslim etti; kaçanlar da yakalanıp hakaret ve eziyetlerle meydanlarda idam edildi. Her türlü meslekten, sınıftan ve tabakadan İstanbul halkının neredeyse yarısının yeniçeri defterlerinde kayıtlı olması ve askerî bir hizmet görmeden maaş alması (Krauter, s. 19) isyancıların geniş kitlelerce sessizce desteklenmesini sağlamaktaydı. III. Selim fedakârlıklarına rağmen tahtını kurtaramadı; yenilikçiliği, Batıcılığı, dinden çıktığı ve zürriyeti olmaması bahane olarak kullanıldı. Bundan böyle padişahlık yapamayacağı ileri sürüldü ve nihayet tezgâhlandığı gibi Şehzade Mustafa'nın ismi zikredilmeye başlandı. Selim'in tahta çıktıktan sonra Ahmed adını verdiği bir oğlu dünyaya gelmişse de bu doğumdan sonra fazla yaşamamıştı (Karal, Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları, s. 162-163) ve çocuğu olmamasından kaynaklanan bir merhamet ve sevgiyle yeğenlerine karşı gayet yumuşak davranmaktaydı. Hatta Mustafa'nın, adamları vasıtasıyla dışarı ile irtibat içinde aleyhte çalışmalar yürütmesine bile göz yummakta ve bu gibi faaliyetlerine amcasının vaktiyle kendisine davrandığı gibi görmezlikten gelerek bazı yumuşak uyarılarda bulunmakla yetinmekteydi. Yeğenlerinin hayatından kuşku duyulması onu çok yaralamıştır. Fazla direnmeden, belki yılmış, biraz küsmüş ve bıkmış, fakat muhakkak ki incinmiş bir ruh halinin teslimiyeti içinde kendi hukukunu savunma girişiminde bulunmadan tahttan çekildi, yeğenini kendi eliyle tahta oturttu ve on sekiz yıl önce terkettiği Şimşirliğe tekrar geri döndü. IV. Mustafa tahtta on dört ay kadar kalabildi. Bu arada amcasını doktor Lorenzo vasıtasıyla zehirletip ortadan kaldırmaya çalıştıysa da Lorenzo bunu şiddetle reddederek kaçıp saklandı (Krauter, s. 23).

Alemdar Mustafa Paşa etrafında toplanan Selim taraftarlarının darbe girişimi hüsranla neticelendi. Darbe 4 Cemâziyelâhir 1223'te (28 Temmuz 1808) saraya hücumla başladı ve öğleden sonra ölüm kalım noktasına ulaştı. Alemdar sarayın kapılarını kırıp içeri girdiğinde Arz Odası'nın Bâbüssaâde'ye bakan kapısı önündeki sofaya bir şilte üzerine konmuş Selim'in cesediyle karşılaştı. Saat 4 sularında Sarayburnu'ndan top sesleri duyulmaya başlandı, bu saltanat değişikliğinin işaretiydi, ancak İstanbul'un diğer halkı gibi Pera'daki elçilikler de kimin tahta çıktığını henüz bilmemekteydi. Genelde Selim'in tekrar tahtına kavuştuğu zannediliyordu (a.g.e., s. 24). Bir saat kadar sonra münâdiler yeni sultanın II. Mahmud olduğunu ilân ettiler. Selim öldürülmüş, Mahmud zorlukla kaçarak

kurtarılmıştı (28 Temmuz 1808). III. Selim, kafesteki günlerini yeğeni Mahmud ile belirli bir yakınlık içinde ve ona zengin tecrübelerinden faydalı nasihatlerde bulunarak geçirmişti. Kendini savunmaya teşebbüs etmiş, başlarında Başçuhadar Abdülfettah, Kethüdâ Ebe Selim, hazine vekili Nezir ağaların bulunduğu, daha sonra hepsinin yakalanarak idam edileceği yirmi kadar kātille boğuşmak zorunda kalmıştı. Ebe Selim hayalarını sıktığında cellâdın kaytanı atıp onu boğduğu nakledilmiş (a.g.e., s. 25-26), ancak naaşı üzerindeki darp izleri, kanlı bereli hali, sağ şakağının derisi sakalıyla birlikte çenesine kadar sıyrılmış olduğunun tasviri (Cevdet, VIII, 308) kendisinin kanlı bir şekilde şehid edildiğine işaret etmektedir. Ertesi gün geniş bir halk kitlesinin katılımı ve esef nidâları arasında büyük bir merasimle babasının Lâleli'de yaptırdığı caminin türbesine ve yanına gömüldü. Hak etmediği bir muamele görmüş olarak kendisinin meziyetleri ve icraatları İstanbul kahvelerinde uzun zaman efsane gibi anlatılmaya devam etti. Alemdar'ın kātillerin peşine düşmesi ve onların hepsini bir bir yakalayarak ölümle cezalandırması da alkışla karşılandı (Saint-Denys, II, 192; Zinkeisen, VII, 562).

Yenilikleri sebebiyle oluşan muhalefetin ağır sözlerle saldırdığı III. Selim'in haklılığı on beş yıl geçmeden teslim edilmeye başlandı. Özellikle 1821'den beri devam eden ve uzun yıllar süren nâfile uğraşlara rağmen bir türlü bastırılamayan Rum ayaklanmasını Mora'ya sevkedilen çağdaş eğitimli Mısır kuvvetlerinin beş altı ay içinde sona erdirmesi, İstanbul'da Batı tarzında eğitilmiş ordunun kıymetini bütün çıplaklığıyla gözler önüne serdi ve halk arasında Sultan Selim'in itibarı iade edildi. II. Mahmud'a Yeniçeri Ocağı'na son darbeyi vurmanın zamanı geldiğini anlatan bu psikolojik hava olmuştur (Rosen, I, 8). Kaynaklarda halim selim kişiliğine rağmen eski tip silâhları çok iyi kullandığı, iyi bir ok atıcısı olduğu, ayrıca tüfek atışları yaptığı belirtilir. Devrinin kroniklerinde Okmeydanı'n-daki atışlarının 900 gezi (594 m.) aşması üzerine usta okçular arasına girdiğine ve Okmeydanı'nın etrafını yeniden düzenletip buradaki tekke ve köşkleri tamir ettirdiğine dair bilgiler vardır. Şiirde "İlhâmî" mahlasıyla hacimli bir divanı bulunan III. Selim'in Mevlevî olduğu ve devrin ünlü şairi Şeyh Galib'i himaye ettiği bilinmektedir. Şiirleri içe kapalı bir ruh halini yansıtır. Ancak savaşlar vesilesiyle yazdığı şiirlerinde hamâsî bir üslûp sezilir. Çeşitli kütüphanelerde tezhipli ve güzel hatla yazılmış nüshalarına rastlanır (İÜ Ktp., TY, nr. 5514). Ayrıca sanat değeri yüksek besteleri vardır. Kendisi de

mûsikişinaslığını şairliğinden üstün görür. Aynı zamanda sûzidilârâ makamını bulup düzenlemiştir (aş.bk.).

Elçi izlenimlerine göre orta boylu, yakışıklı, biraz kilolu, koyu gür sakallı, hafiften çiçek bozuğu yüzlü, sakin tavırlı, sevimli hatlı, yumuşak karakterli hayır sever bir zattır (Krauter, s. 13). Büyük bir ciddiyet ve istekle devletin eski güç ve şevketine kavuşması için çalışan bir padişahtır. Aydınlanmış, kendini milletine adamış ve onun selâmeti için gönderildiğine inanmış, bu yöndeki hizmetleriyle ismini ölümsüzleştirmek isteyen bir hükümdardır. Çağın çılgın yenileşme furyası karşısında belirli bir hayranlık duymuş, bunu temsil etmekte olan Fransızlar'a muhabbetle bakmıştır, öyle ki İstanbul'da aşırılık gösteren Jakobinler'e dahi müsamaha etmiştir (Zinkeisen, VII, 318-319).

III. Selim aynı zamanda savaş bilimiyle ilgili olarak geniş bir bilgiye sahipti. Fransız askerî uzmanlarından Vauban'ın eserlerini bu amaçla tercüme ettirmiş ve bastırmıştı. Bunları okur ve okunmasını tavsiye ederdi. Selim çağdaş savaş tekniklerine, usul ve silâhlarına olan ilgisini bu konularda bizzat bir risâle yazacak derecelere götürmüştür. Padişahın bu risâlesinin ikinci kısmının fişekler ve üçüncü kısmının toplarla ilgili olduğu, risâleyi inceleyen kaptanpaşanın burada sözü edilen fişek ve toplardan donanmadaki gemilerde bulunmadığını söyleyerek bunların teminini istemesi vesilesiyle haberdar olunmaktadır (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 181).

III. Selim geride askerî işlevde pek çok eser bırakmıştır. Kasımpaşa, Beşiktaş ve Galata mevlevîhânelerini onartmıştır. Çeşitli yerlerde çeşmeler yaptırmış, Eyüp Sultan Camii ve Türbesi'ni ihya etmiş, türbenin şebekelerini som gümüşten döktürmüş ve altın avizeler taktırmıştır. Üsküdar Harem İskelesi arkasında Selimiye olarak anılacak yeni bir semt kurmuş, burasını büyük bir kışla, adıyla anılan cami, tekke, hamam ve diğer binalar, zâbit evleri, iş yerleri inşasıyla mâmur hale getirmiş (bk. SELİMİYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ), büyük ve müstakil bir bina yaptırarak Mühendishâne Matbaası'nı buraya taşımıştır (1802).

BİBLİYOGRAFYA

Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), II-B, s. 45-46, 74, 77, 80, 90-92, 108, 116; Vâsıf, Târih, I, 206-207; II, 278; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 7, 9; Ubeydullah Kuşmânî - Ebubekir Efendi, Asiler ve Gaziler: Kabakcı Mustafa Risalesi (haz. Aysel Danacı Yıldız), İstanbul 2007, tür.yer.; Mehmed Emin Edib Efendi’nin Hayatı ve Târihi (haz. Ali Osman Çınar, doktora tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 242-247; Hammer, GOR, IV, 528; Mütercim Âsım Efendi, Târih, İstanbul [1867], I-II, tür.yer.; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, III, 42-45 vd.; III. Selim’in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme (nşr. V. Sema Arıkan), Ankara 1993, tür.yer.; Kethüda Said Efendi Tarihi (haz. Ahmet Özcan, yüksek lisans tezi, 1999), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; J. de Saint-Denys, Révolutions de Constantinople en 1807 et 1808, Paris 1819, II, tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, VI, 664-665, 722, 776; VII, 318-319, 322, 323, 342-343, 390, 562; G. Rosen, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856, Leipzig 1866, I, 8; Cevdet, Târih, IV, 234-235, 270-271; V, 161-165; VIII, 148-149, 164, 171, 215, 308, 316-320; Olivier, Türkiye Seyahatnâmesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul (trc. Oğuz Gökmen), Ankara 1977, s. 155; J. Krauter, Franz Frieherr von Ottenfels: Beiträge zur Politik Metternichs im griechischen Freiheitskampfe 1822-1832, Salzburg 1913, s. 13, 19, 23-26; Enver Ziya Karal, Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları, Ankara 1942; a.mlf., Selim III’ün Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedit 1789-1807, Ankara 1946; Necati Elgin, Üçüncü Sultan Selim (İlhâmî), Konya 1959; Ahmet Cevat Eren, Selim III’ün Biyografisi, İstanbul 1964; a.mlf., “Selim III”, İA, X, 441-457; Porträt des Genius VI. Friedrich der Grosse, Hamburg 1967, s. 26; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1971, V, tür.yer.; Stanford J. Shaw, Between Old and New The Ottoman Empire under Sultan Selim III. 1789-1807, Cambridge 1971 (Eserin tercümesi için bk. Eski ve Yeni Arasında: Sultan III. Selim Yönetiminde Osmanlı İmaparatorluğu, 1789-1807 [trc. Hür Güldü], İstanbul 2008); Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., “Sekbanbaşı Risalesi Müellifi

Hakkında”, Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 12, İstanbul 2005, s. 221-224; E. Saadet Öner, İsveç Devlet Arşivi’nde Mahfûz İ. M. D’Ohsson Evrakı Tasnîfi ve Tahlîli (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 152; M. Fatih Salgar, III. Selim: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 2001; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 3; Kâşif Yılmaz, III. Selim (İlhamî): Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanının Tenkitli Metni, Edirne 2001; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Selim III’ün Veliaht İken Fransa Kralı Lui XVI ile Muhabereleri”, TTK Belleten, II (1938), s. 191-246; Aysel Danacı-Yıldız, “III. Selim’in Katilleri”, Osm.Ar., XXXI (2008), s. 55-92; “İlhâmî III. Selim”, TDEA, IV, 362-363.

Kemal Beydilli

MÛSİKİ.

Osmanlı padişahlarının büyük bir kısmının çeşitli sanat dallarına ilgi duyduğu, ilim ve sanat çalışmalarını teşvik ettiği ve desteklediği bilinmektedir. Bunların arasında şairliğinin yanı sıra saz icracılığı, mûsiki nazariyatına vukufu ve özellikle bestekârlığı ile III. Selim, Türk mûsikisi tarihinin önde gelen simaları içinde yer almış ve dönemi kendi ismiyle anılan bir mûsiki ekolü çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu ekol, sadece hükümdarın saltanat yıllarından ibaret kalmayıp onun vefatından sonra şekillenecek birtakım değişikliklerin alt yapısını hazırlaması yönünden de önem taşımaktadır. III. Selim’in mûsikişinaslara karşı yakınlık gösterip onları himaye etmesi bu sanatın ilerlemesi ve yükselmesinde önemli rol oynamıştır. Osmanlı padişahlarından hiçbirinin mûsiki sevgisi, ilgisi ve bestekârlığı III. Selim düzeyine ulaşmamıştır.

III. Selim’in, küçük yaşlarda amcası I. Abdülhamid’in müezzinbaşısı Kırımlı Ahmed Kâmil (Kâmilî) Efendi’den usul ve eser meşkiyle başlayan mûsiki hayatı, Hacı Sâdullah Ağa’dan ve özellikle geleneksel tambur üslûbunun üstadı Tanbûrî İzak’tan aldığı tambur dersleriyle devam etmiştir. Mûsikiyle en fazla meşgul olduğu dönem şehzadelik yılları olmuş ve en güzel eserlerini bu dönemde bestelemiştir. Ahmed Kâmil Efendi, III. Selim tahta geçince imâm-ı sânî tayin edilmiştir. Padişahın Tanbûrî İzak’a karşıda büyük saygısı vardı. III. Selim’in şehzadeliği döneminde saray içinde ve

dışında pek çok mûsikişinas onun çevresinde toplanmıştır. Padişah olduktan sonra da Enderun Mektebi'ne önem verilerek meşkhâne yeniden düzenlenmiş, o zamana kadar yevmiye ile ders veren hocalara düzenli aylık bağlanmış, Harem Dairesi'nde hanımlara mahsus bir mûsiki meşkhânesi açılarak başına Hacı Sâdullah Ağa getirilmiştir. III. Selim'den sonra şöhret bulan pek çok mûsikişinas onun döneminde yetişmiştir. Saltanatı süresince mûsikiyle ilgisini sürdürmüş, şehzadeliği dönemindeki kadar olmasa da yeni eserler bestelemeye devam etmiştir.

Saray dışındaki meşhur mûsikişinasların da saraya davet edilmek suretiyle padişahın huzurunda yapılan küme fasılları mûsiki tarihinin önemli icraları olarak anılmıştır. Bu fasıllar çoğunlukla Topkapı Sarayı'nda Serdâb Kasrı ile Kâğıthane'deki Çağlayan Kasrı'nda icra edilirdi. Burada yer alan mûsikişinaslar arasında Hacı Sâdullah Ağa, Tanbûrî İzak, Tanbûrî Emin Ağa, Abdülhalim Ağa, Vardakosta Ahmed Ağa, Küçük Mehmed Ağa, Kemânî Mustafa Ağa, Şâkir Ağa, Genç İsmâil (Dede Efendi) özellikle zikredilmelidir. III. Selim'in, Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin yetişmesinde büyük emeği geçmiştir. Dede Efendi'nin Yenikapı Mevlevîhânesi'ndeki çilesinin ikinci yılında bestelediği, "Zülfündedir benim baht-ı siyâhım" mısraıyla başlayan bûselik şarkısının mûsiki çevrelerinde büyük yankı uyandırması üzerine III. Selim İsmâil Efendi'yi saraya davet ederek şarkıyı kendisinden dinledikten sonra takdirlerini bildirmiştir. Onun bir süre sonra bestelediği, "Ey çeşm-i âhû hicr ile tenhâlara saldın beni" mısraıyla başlayan hicaz nakış bestesinin de yine hünkâr tarafından çok beğenilmesiyle Dede Efendi, padişahın isteği üzerine sarayda haftada iki defa düzenlenen küme fasıllarına hânende olarak katılmaya başlamıştır.

III. Selim döneminin Türk mûsiki yazısı tarihinde de önemli bir yeri vardır. III. Selim'in teşvikiyle Abdülbâki Nâsır Dede ve Hamparsum Limonciyan birer mûsiki yazısı sistemi geliştirerek hükümdara sunmuşlardır. Abdülbâki Nâsır Dede, ebced notasını yeniden uyarlayıp kendi adıyla anılan bir nota alfabesi tertip ederek bunun kullanılış şeklini padişaha takdim ettiği Tahrîriyye adlı eserinde izah etmiş, aynı eserde hükümdarın bestelediği sûzidilârâ makamındaki Mevlevî âyiniyle üç adet saz eserini bu nota ile kaleme almıştır. Abdülbâki Nâsır Dede'nin nota alfabesinin beklenen rağbeti görmemesine rağmen Hamparsum'un kendi adıyla anılan mûsiki

yazısı sistemi büyük ölçüde benimsenmiş ve Batı notası yerleşinceye kadar XIX. yüzyıl boyunca kullanılmıştır.

XIX. yüzyılda Mevlevî mûsikisinin diğer asırlara göre ilerleme kaydetmesinde III. Selim'in ve II. Mahmud'un büyük tesirleri olmuştur. Mevleviyye tarikatı müntesibi olan III. Selim zaman zaman İstanbul mevlevîhânelerine gider, buralardaki mûsiki faaliyetlerini takip ederdi. Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhleri Ali Nutkî Dede ile Abdülbâki Nâsır Dede'ye teveccüh gösterir, Galata Mevlevîhânesi'ne sık sık giderek cuma namazlarından sonra âyini dinler, âyinin sonunda Şeyh Galib'le şiir ve mûsiki sohbetleri yapardı. Postnişinliğinin ilk yıllarında mevlevîhânenin tamiri gündeme geldiğinde Şeyh Galib konuyu arzettiği dilekçesine bir kasidesini ekleyerek III. Selim'e takdim etmiş, kasideyi çok beğenen padişah hemen dergâhın tamirini mimarbaşıya emretmiş ve tamirat kısa zamanda tamamlanmıştır. Dergâhın bir cuma günü yapılan açılışında III. Selim de hazır bulunmuş ve mukabelede hükümdarın bestelediği sûzidilârâ âyini icra edilmiştir.

Kültür ve sanatta birtakım yeni arayışların ortaya çıkmaya başladığı bir dönem olan III. Selim devrinde mûsikide de klasiğin yanında yeni anlayışların yansımaları görülür. Bu çerçevede yeni terkipler, yeni üslûbun hissedildiği besteler ortaya çıkmıştır. Dönemin en önemli mûsiki kaynaklarından Abdülbâki Nâsır Dede'nin Tedkîk u Tahkīk adlı eserinde III. Selim'in arazbâr-bûselik, dilârâ, evc-ârâ, hicâzeyn, hüzzâm-ı cedîd, ısfahânek-i cedîd, muhayyer-sünbüle, nevâ-kürdî, nevâ-bûselik ve sûzidilârâ makamlarını terkip ettiği belirtilir. Suphi Ezgi Nazarî Amelî Türk Musikisi adlı eserinde acem-bûselik, pesendîde ve şevkefzâ makamlarının onun tarafından terkip edilmiş olabileceğini söyler. Bazı eserlerde de dilnüvâz, gerdâniye-kürdî, hüseynî-zemzeme, nevâ-kürdî, rast-ı cedîd ve şevkutarab makamlarının III. Selim'in terkibi olduğu belirtilmiştir.

III. Selim âyin, durak, na't, tevşîh, ilâhi, peşrev, saz semâisi, kâr, beste, ağır semâi, yürük semâi ve şarkı formlarında 100'ün üzerinde eser bestelemiştir (Koç, s. 117, Öztuna 108 eserinin listesini verir, bk. bibl.). Tesbit edilen eserlerinin yarısından fazlası peşrev ve saz semâisidir. Rauf Yektâ Bey onun Tab'î Mustafa Efendi, Hacı Sâdullah Ağa ve Dellâlzâde İsmâil Efendi düzeyinde bir bestekâr olduğunu ifade eder. Sûzidilârâ makamındaki

Mevlevî âyininin yanı sıra aynı makamdan peşrev, iki beste, ağır ve yürük semâilerle saz semâisinden oluşan takımı klasik Türk mûsikisinin en güzel eserlerindendir. Türk mûsikisi repertuvarındaki "Selim Dede" mahlaslı bestelerin de ona ait olduğu söylenir. Bazı eserlerinin güftesi de kendisine aittir. "Çîn-i giysûsuna zencîr-i teselsül dediler" mısraıyla başlayan sûzidilârâ, "Bezm-i âlemde meserret bana cânân iledir" mısraıyla başlayan zâvil besteleri; "Âb ü tâb ile bu şeb hâneme cânan geliyor" mısraıyla başlayan sûzidilârâ yürük semâisi; "Bir pür-cefâ hoş dilberdir" mısraıyla başlayan bûselik, "Gönül verdim bir civâne" mısraıyla başlayan hüzzam, "Ey gonca-i nâzik-tenim" mısraıyla başlayan muhayyer-sünbüle, "Bir nevcivâna dil müptelâdır" mısraıyla başlayan şehnaz, "Ey serv-i gülzâr-ı vefâ" mısraıyla başlayan şevkefzâ şarkılarıyla, "Girandır çeşm-i dilde hâb-ı gaflet yâ Resûlallah" mısraıyla başlayan şevkutarab na'tı ve aynı makamda, "Cenâbındır şeh-i pâkîze-meşreb yâ Resûlallah" mısraıyla başlayan tevşîhi; "Zâhidâ sûret gözetme içeri gir câna bak" mısraıyla başlayan ırak ve, "Andelîb olmak dilersen ol güle" mısraıyla başlayan rast ilâhileri onun en güzel eserleri arasındadır. "Ey gāziler yol göründü bu garîb serime" mısraıyla başlayan ısfahan şarkı / türkünün bestekârının da III. Selim olduğu söylenir. Ferdi Koç tarafından III. Selim'in besteleri üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). Bestekârlığının yanı sıra iyi bir tamburî ve neyzen olan III. Selim Batı müziğine de ilgi duymuştur. Kız kardeşli Hatice Sultan'ın sarayında ilk defa Batı müziği dinlemiş ve bunu daha sonra Topkapı Sarayı'ndaki bazı icralar takip etmiş, 2 Mayıs 1797'de yabancı bir topluluk tarafından sarayda hükümdarın huzurunda bir opera sahnelenmiştir. Ayrıca yeni kurulan Nizâm-ı Cedîd birliklerinin günlük eğitimlerinde kullanılmak üzere bir boru-trampet takımı kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkîk u Tahkîk (nşr. Yalçın Tura), İstanbul 2006, s. 38, 49, 51, 64, 76-77; Ali Rıza Bey, Bir Zamanlar İstanbul (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 270-275; Rauf Yekta, Esâtîz-i Elhân: III, Dede Efendi, İstanbul 1341, s. 129-130, 151; a.mlf., "Selîm-i Sâlis Mûsikişinas", YM, sy. 16 (1917), s. 309-312;

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940, IV, 241, 249, 262; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salat-Durak, İstanbul 1945, s. 23-24; Mesud Cemil, Tanburî Cemil'in Hayatı, Ankara 1947, s. 43-44; Necati Elgin, Üçüncü Sultan Selim (İlhâmî), Konya 1959, s. 68-88, 93-111; Baki Süha Ediboğlu, Ünlü Türk Bestekârları, İstanbul 1962, s. 63-68; Şengel, İlâhîler, I, 50; Töre, İlâhîler, VII, 77-79; VIII, 76-77; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 86-88; Bülent Aksoy, Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki, İstanbul 1994, s. 99-100; a.mlf., "Selim III (Musiki Yönü)", DBİst.A, VI, 511; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 500-502; M. Fatih Salgar, Üçüncü Selim: Hayatı, Sanatı, Eserleri, İstanbul 2001; Ferdi Koç, Sultan III. Selim Hân'ın Mûsikî Eserlerinin Müzikal Analizi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ruşen Ferid Kam, "Üçüncü Selim", Radyo Mecmuası, sy. 50, Ankara 1946, s. 4, 20; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı", TTK Belleten, sy. 161 (1977), s. 102-106; Öztuna, BTMA, II, 279-282.

Nuri Özcan

SELİM, Muhammed Kulî

(محمّد قلی سلیم)

Mîrzâ Muhammed Kulî Big Selîm-i Tahrânî (ö. 1057/1647)

İranlı şair.

Muhtemelen Tahran'da doğdu. Türk asıllı Şamlu aşiretine mensup olup "Selim" mahlasıdır. Düzenli bir medrese eğitimi almadığı, Lâhîcân'a gittiği ve ilk şiirlerini orada yazdığı bilinmektedir. Lâhîcân Valisi Mirza Abdullah Han'ın hizmetinde bulundu. Bu sırada şehri vasfeden bir mesnevi kaleme aldı. Ardından Gîlân'a ve İsfahan'a gitti. Safevî Şahı I. Abbas'ın son dönemiyle Şah I. Safî'nin hükümdarlığının başlarında İsfahan'da bulundu. Her ikisine de methiyeler sundu. Ancak Safevî sarayında gereken ilgiyi göremeyince Şîraz'a geçti. Orada şair Ebü'l-Hasan Hüseynî-i Ferâhânî'nin aracılığıyla Fars Valisi İmam Kulî Han'ın hizmetinde bulundu. Burada da ilgi görmeyince Hindistan'a yöneldi ve 1041 (1632) yılında Gucerât'a ulaştı. Şah Cihan'ın şair Kelîm-i Kâşânî'den Selim hakkındaki görüşünü sorduğu, onun da Lâhîcân'la ilgili bir şiirinin adını değiştirip Keşmir'e uyarladığını ve iyi bir şair olmadığını belirttiği, bunu duyan Selim'in artık saraya gidemediği söylenir. Ardından Selim, ölünceye kadar Dekken'de şiirlerinde bolca övdüğü İslâm Han diye bilinen Vezir Mîr Abdüsselâm Meşhedî'nin hizmetine girdi, onun Agra ve Lahor seferlerinde bulundu. Son yıllarında Keşmir'de inzivaya çekildi ve 14 Şevval 1057'de (12 Kasım 1647) burada vefat etti.

Eserleri. 1. Dîvân. Kaside, gazel, kıta, rubâî ve mesnevi tarzında 9000 beyitten meydana gelen eser Rahîm Rızâ (Tahran 1349 hş.) ve Muhammed Kahraman (Tahran 1385 hş.) tarafından neşredilmiştir. Şiirleri sade ve avam üslûbuna yakın bir tarzda yazılmıştır. 2. Ḫâtimnâme (Ḫâtmiyye). Seksen sekiz beyitlik bu şiir Melik Nigâhdârî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 5604). 3. Ḳażâʾ ve Ḳader. Felsefî bir mesnevidir (nşr. Pertev Beyzâyî, Tahran 1341 hş.). 4. Vaṣf-ı Bahâr. Kısa bir mesnevi olup bir nüshası İslâmâbâd Gencbahş Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 892). 5. Vaṣf-ı Keşmîr

(Gencbahş Ktp., nr. 4077). 6. Vaṣf-ı Lâhîcân (Melik Nigâhdârî Ktp., nr. 22/ 3844). 7. Sâdedil (Ḫımârnâme). Nizâmî-i Gencevî'nin Heft Peyker'ine karşılık yazılmış bir mesnevi olup Yıldırım Bayezid'in hayatını ve İran hükümdarıyla aralarında geçenleri konu edinir (Gencbahş Ktp., nr. 9752). 8. Meṯnevî-yi Selîm. Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ına karşılık yazılmıştır (Gencbahş Ktp., nr. 4024). Bütün bu eserleri Külliyyât-ı Selîm-i Tahrânî'de mevcuttur (Gencbahş Ktp., nr. 4024).

BİBLİYOGRAFYA

M. Tâhir Nasrâbâdî, Tezkire-i Naṣrâbâdî (nşr. Vâhid Destgirdî), Tahran 1938, s. 227-230; Lutf Ali Beg, Âteşkede-i Âẕer (nşr. Ca'fer-i Şehîdî), Tahran 1337 hş., s. 15; Âgā Ahmed Ali Ahmed, Heft Âsmân, Tahran 1965, s. 144-145; Safâ, Edebiyyât, V/2, s. 1158-1167; Seyyid Hüsâmeddin Râşidî, Teẕkire-i Şuʿarâ-yı Keşmîr, Karaçi 1969,

I, 378-420; Ahmed-i Münzevî, Fihristi Kitâbḫâne-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî Gencbaḫş, Lahor 1359 hş./1980, III, 1638, 1730-1732, 1760-1761, 1859-1861; Hüccetî, "Selîm Tahrânî", Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1380 hş., IV, 1422-1423; Rahîm Rızâ, "Muḥammed Ḳulî Selîm Tahrânî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî, XV/2-3, Tahran 1346 hş., s. 217-232; Munibur Rahman, "Salīm, Muḥammad Ḳulī", EI² (İng.), VIII, 991-992.

Rıza Kurtuluş

SELİM AĞA KÜTÜPHANESİ

(bk. HACI SELİM AĞA KÜTÜPHANESİ).

SELİM DİVANE

(ö. 1170/1757)

Kādirî şeyhi.

Kırım'da doğdu. Gençlik yıllarında geldiği İstanbul'da medrese tahsilini bitirdikten sonra Bosna'ya kadı naibi olarak tayin edildi. Bu sırada Mehmed Efendi adlı bir şeyhe intisap edip görevinden ayrıldı. Şeyhinin vefatının ardından Manastır vilâyetine bağlı Kesriye kasabasına giderek Kādirî şeyhi Hüseyin Hamdi Efendi'nin müridi oldu. Seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet aldıktan sonra şeyhi tarafından irşad göreviyle önce Üsküp'e, ardından Üsküp civarındaki Köprülü'ye gönderildi. Burhânü'l-ârifîn adlı eserini 1166'da (1753) Üsküp'te yazdığına göre Köprülü'ye bu tarihten sonra gitmiş olmalıdır. Burada bir dergâh inşa ettirerek irşad faaliyetine başladı. Mahlası "Divane"den cezbe sahibi bir sûfî olduğu anlaşılan Selim'in uzun müddet irşadla uğraştığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Çağdaşı Köstendilli Süleyman Efendi onda melâmet meşrebinin galip geldiğini, genellikle sekr halinde bulunduğunu, bu sebeple divane diye tanındığını söyler. Onun bu hali şiirlerine de yansımıştır: "Çün bana mecnun denildi dostumun mecnûnuyam / Ehl-i aklın aklı ermez bir aceb dîvâneyem." Köprülü'de vefat eden Selim Divane'nin kabri dergâhının hazîresindedir. Kādirî şeyhlerinden Müştak Baba, Selim Divane ve tekkesi hakkında yazdığı bir methiyede ondan, "Hazreti Sultan Abdülkādir'in bir çâkeri / Şeyh Selim Baba Efendi mürşid-i sâhib-zaman" diye bahseder.

Eserleri. 1. Burhânü'l-ârifîn ve necâtü'l-gāfilîn. Tevhid kavramının halk ve mutasavvıflar tarafından nasıl anlaşıldığını ve nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamak üzere kaleme alınan eser on bölümden oluşmaktadır. Kitapta nefsini ve rabbini bilme, mürşid-i kâmil, biatın hakikati, dünyaya gelmenin gayesi, ibadet, vuslat, firkat, hevâ ehliyle hal sahibi olanların farkı, şeriatın, emir ve yasakların sırları, anâsır-ı erbaa gibi konular üzerinde durulmuştur. Müellif eserin her bölümüne anlatacağı konu hakkında bir soru sorarak girer, daha sonra bu soruları âyet ve hadislerden örnekler vererek cevaplar. Âyet ve hadislerin zâhirî ve bâtınî mânaları üzerinde durur. Yûnus Emre,

Eşrefoğlu Rûmî, Nakşî, Kāimî, Niyâzî-i Mısrî ve Kaygusuz Abdal gibi mutasavvıf şairlerin şiirlerinden iktibaslar yaparak bunları şerheder. Sohbet üslûbuyla kaleme alınan eserde yazı dilinden çok konuşma dilinin özellikleri hâkimdir. Çeşitli kütüphanelerde otuzu aşkın yazma nüshası bulunan kitap sadeleştirilerek birkaç defa yayımlanmıştır (haz. Halil Çeltik - Mümine Ceyhan, Âriflerin Delili, Ankara 1998; haz. Mustafa Tatcı - Halil Çeltik, Ankara 2004; haz. İsa Çelik, Vuslata Dâvet içinde, İstanbul 2004). 2. Miftâhu müşkilâti'l-ârifîn âdâbü tarîki'l-vâsılîn. Mısrî Dergâhı şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi (Ulusoy) bu risâlenin Niyâzî-i Mısrî'nin, "Müşkilim var ey Hak dostları eylen reşâd" mısraıyla başlayan gazelinin şerhi olduğunu söylemekteyse de müellifin risâle girişinde belirttiğine göre asıl yazılış amacı evliyaullahın edebini, itikadını, sülûkünü, tevhidini, Hak ile kıyamlarını, halk ile muamelelerini, peygamber ve mürşidlerin gönderilme sebeplerini izah etmektir. Eserde vahdeti vücûd, ulûhiyyet ve ubûdiyyet, halk ve Hak, cahil ve ârif, hidayet ve dalâlet, taklid ve tahkik, nefis ve ruh gibi kavramların derinliğine yorumlandığı görülmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir'in "tasavvufî bir eser-i ârifâne" diye nitelendirdiği risâle yer yer Niyâzî-i Mısrî, Eşrefoğlu Rûmî, Mehmed Bîcan, Şeyh Nâcî, Şemsî, Aziz Mahmud Hüdâyî ve Nesîmî'den alınan şiirlerle süslenmiş ve bunların şerhleri yapılmıştır. Eser konuşma üslûbuyla kaleme alınmıştır. Yirmiye yakın nüshası bulunan risâle birkaç defa yayımlanmıştır (haz. Şevket Gürer, Müşküllerin Anahtarı, İstanbul 1987; haz. Mustafa Tatcı, Miftâhu müşkilâti'l-ârifîn: Tasavvufî Sorulara Cevaplar, Ankara 1996; haz. Sadık Ahmet Yivlik, Miftâhu Müşkilâtü'l-ârifîn: Müşküllerin Anahtarı, İstanbul 1998; haz. İsa Çelik, Vuslata Dâvet içinde, İstanbul 2004). Bağdatlı İsmâil Paşa, Selim Divane'nin bir divanı (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 490; Îżâḥu'l-meknûn, I, 509), Bursalı Mehmed Tâhir ise bir divançesi (Osmanlı Müellifleri, I, 87) olduğunu belirtmişse de eser bulunamamıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'n-de "Dîvân-ı Selîm Baba" adıyla kayıtlı yazmalar (Yazma Bağışlar, nr. 2754/2; Hâlet Efendi, nr. 65) müellifin mensur eserlerini ihtiva etmektedir. Selim Divane'nin tesbit edilen on üç şiiri Mustafa Tatcı ve Cemal Kurnaz tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Selim Divane, Vuslata Dâvet: Burhânu’l-ârifîn, Miftâhu müşkilâti’s-sâdıkîn âdâbu tarîki’l-vâsılîn (haz. İsa Çelik), İstanbul 2004, tür.yer., ayrıca bk. hazırlayanın girişi, s. 8-34; Köstendilli Süleyman Şeyhî, Bahrü’l-velâye: 1001 Sûfî (haz. Sezai Küçük - Semih Ceyhan), İstanbul 2007, s. 705; Osmanlı Müellifleri, I, 86-87; Bursalı Mehmed Tâhir, İdâre-i Osmâniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri, İstanbul 1335, s. 4-5; Îżâḥu’l-meknûn, I, 509; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 490; Reşat Tanrıkulu, Selîm Dîvâne, Ankara 1997; Cemal Kurnaz - Halil Çeltik, Osmanlı Dönemi Kırım Edebiyatı, Ankara 2000, s. 213-276; Mustafa Tatcı - Cemal Kurnaz, “Kırımlı Selim Divâne’nin Hayatı, Eserleri ve Şiirleri”, İLAM Araştırma Dergisi, II/1, İstanbul 1997, s. 165-177.

Mustafa Tatcı

SELİM GİRAY

(ö. 1116/1704)

Kırım hanı.

1040'ta (1631) Bahçesaray'da dünyaya geldi. Bahadır Giray'ın oğlu olup 1671-1704 yılları arasında dört defa (1671-1677, 1684-1691, 1692-1699, 1702-1704) Kırım tahtına geçip toplam yirmi üç yıl hanlık yaptı. Babası vefat ettiğinde (1637) çocuk yaşta olduğundan Ablan ailesinden Mirzaş Ağa'nın gözetiminde yetişti. Sonraları amcası III. İslâm Giray'ın himayesine girdi. Onun vefatının ardından Âdil Giray tarafından ortadan kaldırılmaya çalışıldı. Bunun üzerine Şirin kabilesinin yanına sığınarak ölümden kurtuldu. Muhtemelen bu esnada Kırım'dan ayrılıp Yanbolu'da Çulmak köyünde ikamete başladı. İstanbul'daki merkezî hükümetle gelişen ilişkiler bağlamında Âdil Giray'a karşı oluşan tepkiler sebebiyle 23 Zilhicce 1081'de (3 Mayıs 1671) onun yerine Kırım hanlığına getirildi. Hanlığının bu ilk döneminde Polonya (Lehistan) sınırında yaşayan Tatarlar, Güney Besarabya'da Bucak yöresine yerleşmek için ondan yardım istedi. Bu istek Osmanlı yönetimi tarafından kabul edilmedi. Selim Giray han olduktan hemen sonra Lehistan seferine katıldı. Kamaniçe'nin (Kamanika) alınmasında büyük hizmeti oldu. Ayrıca Lehistan ile yapılan barış görüşmelerinde arabuluculuk yaptı ve Bucaş antlaşması imzalandı (1083/1672). Ertesi yıl IV. Mehmed'in ikinci Lehistan seferine davet edildi. Bu arada Çehrin'e saldıran Ruslar'a karşı hareket etmesi istendi. Kazak Hatmanı Doroşenko'ya yardım edip onunla birlikte orduya katıldı (13 Cemâziyelâhir 1086 / 4 Eylül 1675). Ruslar'ın tarafına geçen Doroşenko meselesi dolayısıyla Şeytan (Uzun) İbrâhim Paşa ile birlikte Çehrin Kalesi'nin muhasarasına yollandı. Burada başarı kazanılamayınca hanlıktan alındı (Şevval 1088 / Aralık 1677) ve Rodos'a sürüldü. 1683 Viyana bozgunu sonrası Kırım Hanı Murad Giray'ın, ardından Ruslar karşısında başarısız olan II. Hacı Giray'ın azli üzerine yeniden Kırım hanlığına getirildi ve Edirne'de 22 Receb 1095'te (5 Temmuz 1684) padişahın huzuruna çıktı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 175-176). Bu esnada Ruslar, Kırım bölgesine yaklaşıp Azak ve Karadeniz sahilindeki stratejik

kaleleri kuşatmıştı. Selim Giray bu ikinci döneminde oğullarından Devlet Giray'ı kalgay (birinci veliaht), Azamet Giray'ı nûreddin (ikinci veliaht) tayin etti. Ardından Ruslar'la mücadeleye girişti. Rus baskısını bütünüyle ortadan kaldıramamakla beraber onların Kırım topraklarına girmesini önledi. Prens Vasili Galitzyn kumandasındaki kalabalık bir Rus ordusunu Kırım'a giriş yeri konumundaki Orkapı denilen yerde yenilgiye uğrattı (10 Şâban 1100 / 30 Mayıs 1689). Aynı yılın kasım ayında Kosova'da Kaçanik Boğazı'n-da Avusturya birliklerini hasta olmasına rağmen büyük yararlık göstererek bozdu. Bu hizmetlerinden dolayı padişah kendisini Edirne'ye çağırıp iltifat gösterdi ve hil'atler bağışladı. Ertesi yıl yeniden cepheye geldiğinde büyük oğlu Devlet Giray, Erdel üzerine yollanmıştı. Kendisi de Belgrad Kalesi civarına gelip oradan İstanbul'a gitti (2 Rebîülevvel 1102 / 4 Aralık 1690). Ancak burada iken Lehistan ile Rus kuvvetlerinin saldırı hazırlıkları içinde bulundukları öğrenilince Kırım'ı boş bıraktığı gerekçesiyle vezîriâzam tarafından azarlandı. Bunun üzerine Kırım'da Tatarlar'ın kendisine karşı tepkili olduklarını söyleyerek kendi rızasıyla hanlıktan çekildi (5 Cemâziyelâhir 1102 / 6 Mart 1691).

Selim Giray, bu arada çok sevdiği oğlu Azamet Giray'ın Leh ve Rus saldırıları sırasında öldüğünü haber almıştı. Bütün bu olayların üzüntüsüyle hacca gitmek için izin istedi. Hac dönüşü Şam'da ortaya çıkan emîrler arası çatışmayı önleyip uzlaşmacı tavrını burada da gösterdi. Bu durum padişahı memnun etti ve onun iltifatına mazhar oldu, kendisine ikamet için Silivri yakınlarında bir çiftlik tahsis edildi. O sırada Kırım'da Saâdet Giray Han'a karşı olanlar büyük bir isyan çıkarmıştı. Bunun üzerine Tatar asilzadelerinin daveti ve sultanın isteğiyle Selim Giray tahtını bıraktığı amcazadesi Saâdet Giray'ın yerine üçüncü defa Kırım hanı oldu (10 Safer 1104 / 21 Ekim 1692). Büyük oğlu Devlet Giray'ı yeniden kalgay ve kardeşi İslâm Giray'ın oğlu Şâhin Giray'ı nûreddin seçti. Bu esnada Avusturya ve Rusya ile savaş başladı. Selim Giray, seferin Erdel'e karşı yapılmasının uygun olduğunu bildirince Osmanlı ordusu buraya yöneldi. Kendisi de Eflak'a girdi (1105/1693). Ardından Edirne'ye döndü ve törenle karşılandı. 1105 Cemâziyelâhirinde (Şubat 1694) Kırım'a gitti. 1695'te Rus Çarı Petro büyük bir ordu ile Kırım'a sefer düzenledi. Bir yıl sonra Azak Kalesi Ruslar'ın eline düştü. Öte yandan ordunun Avusturya cephesinde de savaşması Osmanlılar'ı zor duruma sokmuştu. Her ne kadar Selim Giray elindeki kuvvetleri Azak'a, Rus ve Avusturya cephesine sevkettiyse de bu

son cephenin yeterince desteklenmemesi, İstanbul'da yönetim birimleri içindeki uyumsuzluk, devlet adamları arasındaki rekabet ve Sırplar'ın ihaneti yüzünden başarı kazanılamadı. Selim Giray, 1699'da Tuna üzerinde Karlofça (Karlowitz) kasabasında imzalanan tarihî antlaşmada büyük rol oynadı. Aynı yıl yaşlılığı dolayısıyla oğlu Devlet Giray adına hanlıktan feragat etti (15 Şâban 1110 / 16 Şubat 1699). Selim Giray'ın Edirne yakınlarındaki çiftlikte yaşaması uygun görüldü ve yıllık 8000 altın akçe gelir tahsis edildi. Devlet Giray kardeşleri Şehbaz Giray, Gazi Giray, Saâdet Giray ve Kaplan Giray ile anlaşmazlığa düşünce karışıklık çıktı, hatta Selim Giray, Şevval 1112'de (Mart 1701) İstanbul'daki çiftliğinden çıkarılıp Serez'e yollandı (a.g.e., s. 702-705). Hemen ardından Ruslar ve Lehliler'le yapılan antlaşmalara aykırı hareket edeceği endişesiyle Devlet Giray azledilip yerine Selim Giray dördüncü defa han oldu (4 Şâban 1114 / 24 Aralık 1702). Bu defa oğullarından Gazi Giray'ı kalgay, Kaplan Giray'ı nûreddin tayin etti. Karşı karşıya kaldığı ilk mesele yağmaya uğrayan İsmail, Kili ve Akkirman bölgelerindeki zararı tesbit ettirmek oldu. Çerkezistan taraflarına kaçan önceki Kırım Hanı Devlet Giray'ın affını sağladı ve İstanbul'a yolladı (a.g.e., s. 764-765). Az sonra da vefat etti (16 Şâban 1116 / 14 Aralık 1704). Cenazesi Bahçesaray'da Han Camii hazîresine defnedildi. Kırım Veziri Ali Merdan Ağa'nın kızı ile evli olan Selim Giray'ın on iki oğlu ve on kızı olmuştu. Erkek evlâtlarından altısı Kırım hanına veliahtlık görevinde bulunmuştu. Ayrıca II. Devlet Giray (1699-1702) ve III. Gazi Giray (1704-1707)

gibi kısa aralıklarla hanlık yapmışlardı.

Kaynaklarda zeki, metin ve tecrübeli bir devlet adamı olduğu bildirilen Selim Giray bölgesel meselelerde denge unsuru olmuş ve önemli hizmetler görmüştür. Silivri civarında bir çiftlik, değirmen ve dükkânlar vakfedip Kırım'da birçok imaret meydana getirmiştir. Öte yandan edebiyatçıları ve sanatkârları himaye etmiştir. Bunlar arasında divan şairi ve hattat Nâzım Mehmed ile Nazîm, Hâfız Post, Buhûrîzâde Mustafa Itrî ve Sepetçizâde Mehmed Ağa en önemlileridir. Bizzat kendisi de edebiyat ve mûsiki ile meşgul olmuştur. Bu özelliği anne tarafından dedesi II. Gazi Giray'dan tevarüs ettiği belirtilir (TMA, II, 224). Arapça ve Farsça bilen Selim Giray, Kur'an'ı ve Meṣnevî'yi ezberleyip "Selîm" mahlası ile şiirler yazmış ve tasavvufî besteler yapmıştır (Babatâhir makamındaki bir şuğulünün güftesi

için bk. Ergun, I, 99). Evliya Çelebi, Bahçesaray'da tanıştığı Selim Giray'dan övgüyle söz eder. Bahçesaray'daki zengin kütüphanesi 1736'da şehri istilâ eden Rus kuvvetlerince yakılarak imha edilmiştir. Divan şairi Sâbit, Zafernâme adlı manzumesini Selim Giray'a ithaf edince sâniye rütbesiyle Kefe'ye kadı olmuştur. Selimnâme ve Gazanâme adıyla da bilinen eser Selim Giray'ın Prekop Orkapı zaferini anlatır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), VII, 30, 236, 388-403; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 10, 20, 44, 149, 200-204, 280, 292; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 31-33, 45-56, 175-176, 230, 352-354, 450-452, 702-705, 764-765; Silâhdar, Târih, I, 561, 669; II, 555, 682-685; a.mlf., Nusretnâme, II/1, s. 122-129; II/2, s. 217, 219; Uşşâkīzâde İbrâhim, Uşşâkīzâde Târihi (haz. Raşit Gündoğdu), İstanbul 2005, s. 318, 375, 450-453, 536; Seyyid Mehmed Rızâ, es-Seb'u's-seyyâr fî ahbâri mülûki't-Tatar (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248/1832, tür.yer.; V. Velyaminov Zernov - Hüseyin Feyizhan, Kırım Yurtuna ve ol Taraflarga Dâir Bolgan Yarlıg ve Hatlar, St. Petersburg 1281/1864, s. 419-740; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 109-121; Abdülgaffar Kırımî, Umdetü't-tevârîh (nşr. Necib Âsım), İstanbul 1343 (TTEM ilâvesi), s. 133-140; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 54, 99; A. W. Fisher, The Crimean Tatars, Stanford 1978, s. 46-50; Müstecib Ülküsal, Kırım Türk-Tatarları, İstanbul 1980, s. 69-78; L. A. Hajda, Two Ottoman Gazanames Concerning the Chyhyryn Campaign of 1678 (doktora tezi, 1984), Harvard University, s. 75-95; Hüseyin Çınar, "Hacı I. Selim Giray Han ve Çiftlik Vakıfları", Karadeniz Araştırmaları, sy. 11, Çorum 2006, s. 19-37; Halil İnalcık, "Giray", İA, IV, 787; A. Dubinski, "Selīm Girāy I", EI² (İng.), IX, 135; Öztuna, TMA, II, 224.

H. Mustafa Eravcı

SELİM SÂBİT EFENDİ

(1829-1911)

Türkiye'nin ilk çağdaş eğitim bilimcisi.

Edirne'nin Vize kasabasında doğdu. Öğrenim görmek için gittiği İstanbul'da önce Gazanfer Ağa Medresesi'ne, ardından Fâtih Medresesi'ne devam etti. 1851'de Dârülmuallimîn'e kaydoldu ve 1854'te öğrenimini tamamlayarak okulun ilk mezunları arasında yer aldı. 1855 yılında Paris'te öğrenim görmekte olan Türk gençlerini eğitmek, buradaki Osmanlı hıristiyan tebaasına Türkçe öğretmek ve dönüşünde Dârülfünûn-ı Osmânî'de hocalık yapmak üzere Paris'e gönderildi. Paris'te kaldığı altı yıllık sürede Mektebi Osmânî'de ve diğer okullarda Osmanlı Türkçesi'ni öğretti; bu sırada öğrenimini sürdürdü; Fransızca, hesap, cebir, hendese, müsellesât, cerr-i eskāl, hey'et ve hikmeti tabîiyye derslerinden sertifika aldı.

1861'de İstanbul'a döndü. İstanbul'dan imparatorluğun diğer şehirlerine yayılmaya başlayan ve "usûl-i cedîde" diye adlandırılan çağdaş pedagoji hareketinin öncüsü oldu. Süleymaniye semtinde açtığı Numune Mektebi'nde XIX. yüzyılda Batı ülkelerinde öne çıkan öğretim yöntem ve tekniklerini uyguladı. Fakat bu uygulamaları bazı kimseler tarafından engellenmeye çalışıldı. Nitekim duyulan hoşnutsuzluk yüzünden okuldaki görevinden alındı ve bir süre eğitimle ilgili olmayan memuriyetlere verildi. 1868 yılında Galatasaray Mektebi Sultânîsi ikinci müdürlüğüne getirilince yeniden Osmanlı eğitim sistemi üzerinde etkili olmaya başladı. Bir yıl sonra Meclisi Kebîr-i Maârif üyeliğine yükseltildi ve kendisine Dârülfünûn-ı Osmânî'de Türk edebiyatı hocalığı verildi. 1872'de Meclisi Kebîr-i Maârif ikinci başkanlığına tayin edildiyse de 1875'te meclis üyeliğine döndü. 1879'da getirildiği Mekâtib-i Rüşdiyye İdaresi müdürlüğü görevinde önemli hizmetler yaptı. 1884'te eğitim alanındaki hizmetlerinden dolayı ikinci rütbeden Mecîdî nişanı ile ödüllendirildi ve tekrar Meclisi Kebîr-i Maârif üyeliğine tayin edildi. 1886 yılında kendisine Encümen-i Teftîş ve Muayene reisliği görevi verilen Selim Sâbit Efendi, ilkokullar için kaleme

aldığı Muhtasar Târîh-i Osmânî adlı kitabında yer alan Sultan Abdülaziz'in ölümüyle ilgili görüşleri yüzünden 3 Ocak 1888 tarihinde azledildi. Ardından zor günler geçirdi ve 9 Nisan 1890'da emekli edildi. Daha sonra İstanbul Dârülmuallimîni'nin ibtidâiye kısmında usûl-i tedrîs, terbiye-i beşer; rüşdiye kısmında kavâid, kitâbet-i gayr-i resmiyye; âliye kısmında ilm-i ahvâl-i rûh ve ahlâk dersleri verdi. 5 Ocak 1911 tarihinde vefat etti ve Eyüp'teki Kâşgarî Dergâhı yakınına defnedildi.

Selim Sâbit Efendi, Türkiye'de modern eğitim biliminin gelişimine öncülük etmiştir. Yeni öğretim yöntemleri ve teknolojilerini ilköğretimde uygulamaya başlaması, bu yöntemleri uygulayacak öğretmenler için kılavuz niteliğinde Rehnümâ-yı Muallimîn adlı bir eser yazması, Dârülmuallimîn'deki öğretmen adaylarını medrese zihniyetinden kurtarmaya çalışması ona öncü sıfatını kazandıran başlıca faaliyetleridir. Rehnümâ-yı Muallimîn'de öğretim yöntemleri üç kısma ayrılmaktadır: Usûl-i infirâdiyye, usûl-i içtimâiyye ve usûl-i mütekābile. Selim Sâbit Efendi eserinde, o yıllara kadar sıbyan mekteplerinde süregelen farklı yaş ve seviyelerdeki öğrencilerin bir arada öğrenim görmesi uygulaması yerine ayrı sınıflar oluşturulmasını teklif eder. Derslerde yazı taşı/tahtası kullanılmasını, öğrencilerin hasır veya minder yerine sıralarda oturtulmasını önerir. Rehnümâ-yı Muallimîn'de çeşitli derslerin öğretimine dair bazı özgün fikirlere de yer verilmiştir. Bunların en önemlisi, o tarihe kadar okuma öğretiminde kullanılan hece yöntemi (usûl-i teheccî) yerine ses yöntemini (usûl-i savtiyye) koymasıdır. Aritmetikte dört işlem ve basit problemlerin parmak veya hububat taneleriyle yapılmasını, coğrafya derslerinde harita ve küre kullanılmasını, harita çizdirilmesini önermektedir.

Selim Sâbit Efendi öğretmenlerin sahip olması gereken niteliklerle ilgili bazı görüşler de ileri sürmüştür. Ona göre öğretmenler yirmi beş yaşından genç olmamalı, edep sahibi, sabırlı, şefkatli, olgun ve iyi ahlâklı olmalıdır. Rousseau'nun Emile

adlı eserinde belirtildiği gibi ilkokul öğretmenliği için kadınlar tercih edilmelidir. Çünkü kadınlar erkek öğretmenlere nisbetle daha sabırlı ve şefkatlidir. Bu sebeple erkekler zorunlu olmadıkça sıbyan mekteplerinde öğretmen yapılmamalı, eğer yapılacaksa çoluk çocuk sahibi ve olgun yaşta olanlar tercih edilmelidir. Selim Sâbit Efendi, öğretmenlere öğrencilerle

ilgili gelişmeleri ve veliler hakkındaki bilgileri kaydetmeleri için bir defter tutmalarını önermektedir. Rehnümâ-yı Muallimîn'de öğrenci davranışlarına dair ilke ve öğütlere de yer verilmektedir. Ayrıca eserde sınıf yönetimi, disiplin ve rehberlik, ölçme ve değerlendirme gibi konularda dönemi için yeni denebilecek görüşler bulunmaktadır.

Eserleri: Mi'yârü'l-kelâm (İstanbul 1287, 1289, 1300, 1302, 1303, 1309); Tahvîl-i Mikyâs Levhaları (İstanbul 1287-1288); Muhtasar Hesap Risâlesi (İstanbul 1290, 1295, 1299, 1304, 1310); Muhtasar Sarf-ı Osmânî (İstanbul 1290, 1295, 1306, 1317); Muhtasar Târîh-i Osmânî (İstanbul 1291, 1295, 1299, 1301, 1305); Elifbâ-yı Osmânî (İstanbul 1292, 1301, 1303, 1330, 1340); Muhtasar Coğrafya Risâlesi (İstanbul 1293, 1297, 1301, 1302); Nahv-i Osmânî (İstanbul 1298, 1301); Rehnümâ-yı Muallimîn (İstanbul 1299).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahval Defteri, nr. 1, s. 260; Osman Ergin, Türkiye Maarif Tarihi, İstanbul 1977, s. 460-461; Cavit Binbaşıoğlu, Öğretmen Yetiştirme Açısından Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi Üzerinde Bir Araştırma, İstanbul 1995, s. 23-31 vd.; Fahri Temizyürek, Selim Sabit Efendi ve Usûl-i Cedid Hareketi İçerisindeki Yeri (doktora tezi, 1999), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Eğitim Tarihimizde Önemli Bir İsim: Selim Sabit Efendi", Uluslararası Vize Tarih ve Kültürü Sempozyumu (Vize/28 Nisan 2000): Türkiyenin İlk Pedagogu Vize'li Selim Sabit Efendi, İstanbul, ts. (Beta Basım Yayım Dağıtım), s. 219-235; Yahya Akyüz, "Eğitimde Çağdaşlaşmaya Katkısı Açısından Selim Sabit Efendi ve 'Öğretmene Kılavuz' Başlıklı Eseri", a.e., s. 1-18; Cemil Öztürk, "Selim Sabit Efendi'nin Yetiştiği Dönemde Osmanlı Devleti'nde Eğitim: Modern Eğitimin Doğuşu", a.e., s. 53-80; M. [Muallim] Cevdet, "Selim Sabit Merhum Hakkında" (notlarla yayımlayan: Cemil Öztürk), a.e., s. 81-88; Özcan Mert, "Selim Sabit Efendi ve 'Muhtasar Târîh-i Osmânî' İsimli Eseri", a.e., s. 89-156; Mustafa Kaçalin, "Eğitimci Selim Sabit Efendi (1829-1911) ve Abece Çalışmaları", a.e., s. 159-171; Güler Yarcı,

“Osmanlılarda Matematik ve Selim Sabit Efendi’nin Muhtasar Hesap Risalesi”, a.e., s. 175-199; Ali Osman Çınar, “Modern Eğitimci Selim Sabit Efendi ve Sözün Ölçütü: Miyarü’l-Kelâm”, a.e., s. 203-215; K. Muallim Rifat, “Mektep Hatıraları”, Muallimler Mecmuası, sy. 30, İstanbul 1925, s. 1338-1358.

Cemil Öztürk

SELİMİYE CAMİİ

Kıbrıs'ın fethinden sonra Lefkoşe'de II. Selim'in emriyle katedralden çevrilen cami

(bk. KIBRIS).

SELİMİYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ

Edirne’de XVI. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Şehrin merkezinde eski saray alanında Kavak Meydanı olarak adlandırılan yerde Sultan II. Selim tarafından yaptırılan külliye büyük dikdörtgen bir avlu içinde ortada cami, güneydoğuda ve güneybatıda birer medrese ile batıda arasta ve sıbyan mektebinden meydana gelmektedir. Cami, medreseler ve arastanın doğu yönündeki dükkânlar Mimar Sinan tarafından 976-982 (1568-1574) yılları arasında inşa edilmiş olup arastanın batı yönündeki dükkânları, tonozlu üst örtüsü, dua kubbesi ve sıbyan mektebinin II. Selim’in vefatından sonra III. Murad döneminde Mimar Dâvud Ağa tarafından tamamlanmış olduğu kabul edilmektedir.

Diğer selâtin camileri gibi ayrıntılı ve geniş bir külliye planı içinde olmamakla birlikte çevresindeki birkaç yapı içinde beliren Selimiye, İstanbul’daki Fâtih ve Süleymaniye külliyelerine göre bulunduğu alanın odak yapısı olarak daha fazla dikkati çekmekte, oldukça düz bir topografyada yer alması da onu her yönden ve çok uzaklardan farkedilir hale getirmektedir. Bir ova şehri sayılan Edirne’de 70 m. kadar bir yükselti teşkil eden alanda Üç Şerefeli, Eskicami ve biraz daha uzakta Murâdiye Camii ile birlikte şehir peyzajına eklenen Selimiye, gerek Rumeli istikametinden gerekse İstanbul’dan Edirne’ye yaklaşırken kendini farkettirmekte, 10-15 km. mesafeden minareleri, daha da yaklaştıkça kubbesiyle ve bütün kütlesiyle belirmektedir. Sinan, İstanbul gibi denizden görünüş avantajları ve güçlü yükseltileri olmayan bir şehirde isabetli yer seçimi konusundaki maharetini bir defa daha göstermiştir.

Osmanlı mimarisinin ulaştığı en yüksek düzeyi temsil eden Selimiye Camii, 130 × 190 m. ölçüsünde düzgün dikdörtgen biçimindeki avlunun ortasında birkaç basamakla yükseltilmiş bir zemin üzerinde yer almaktadır. Kuzeyde bulunan revaklı avlu ile harim bölümü yaklaşık aynı büyüklükte (60 × 44 m.) dikdörtgen alanlara oturmaktadır. Sarımtırak renkte kesme taş malzeme ile inşa edilmiş olan yapıda pencere ve kemerlerde iki renkli taş malzeme kullanımıyla cepheler hareketlendirilmiştir. Sekiz destekli merkezî kubbeli

yapıda mihrap bölümü güneye doğru çıkıntılı biçimde ele alınmıştır. Caminin harim bölümü dıştan doğu, batı ve güney yönünde farklı büyüklüklerde, sivri kemerli açıklıklı galerilerle çevrelenmiştir. Yan cepheler ikişer payanda ile üçe bölünmüş olup her bölüm üçlü düzende kemer ve pencerelere sahiptir. Alt sırada sivri kemerli açıklıklı galeriler, üstte sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı pencereler, en üstte sivri kemerli ve geometrik şebekeli pencereler yer almıştır. Kuzey yönündeki üçlü kemer açıklığında camiye geçişi sağlayan yan kapılar vardır. Diğer iki kemerli galerinin önünde ajurlu, geometrik şebekeli taş korkuluklar bulunmaktadır. Güneydeki galerilerin dışa açılan birer kapısı mevcuttur. Cepheyi bölen payandalar ise altta mukarnaslı niş, üstte iki pencereyle hareketlendirilmiştir. Güneyde köşeleri pahlı mihrap çıkıntısının iki yanında yer alan bir büyük, bir küçük kemerli dizi ve ajurlu pencerelerle hareketlendirilen galeriler yalnızca bu yapıda görülür. Merkezî kubbenin etrafında bulunan sekiz ağırlık kulesi daha alt kademede payanda kemeriyle kubbenin yükünü duvar payandalarına aktarmaktadır. Kubbe eteğinde dört köşedeki eksedralarda, mihrap yarım kubbesinde ve cephelerin üst kısmındaki sivri kemerler içinde yuvarlak kemerli pencereler vardır. Selimiye'de iç mekân genişletilirken ikinci derecedeki mekânlar orta

hacimden koparılmamış, alt kat ve üst kat galerileri, mihrap duvarında oluşturulan derin sofa orta mekâna doğru yönlendirilirken her unsur merkezî mekânın bütünlüğüne katılmıştır.

Harimde altısı serbest, güney yönünde ikisi mihrap bölümünün köşelerinde yer alan ve onikigen sekiz pâyeye oturan merkezî kubbe 31,30 m. çapında ve 42,25 m. yüksekliğindedir. Altı serbest pâyenin ikisi kuzeyde, dördü yanlardaki duvarlara yaklaştırılmış olup ortadaki büyük alan merkezî kubbe altında bölünmeden toplanmıştır. Böylece merkezî planda geniş ve ferah bir mekân bütünlük içinde elde edilmiştir. Serbest pâyeler duvar pâyelerine küçük kemerlerle bağlanmış, duvar pâyeleri arasında önleri sütunlu ve kemerli üst katta mahfiller elde edilmiştir. Daha üstte geniş sivri kemerlerle beden duvarları kademelendirilerek içe doğru çekilmiş ve köşelerde birer eksedraya yer verilmiştir. Pâyeler üstte sivri kemerlerle birbirine bağlanmış, kemer araları mukarnaslarla dolgulanarak üzerine ana kubbe yerleştirilmiştir. Yalnızca mihrap yönünde ana kubbeyi taşıyan kemerin altında sivri kemerle ana mekâna bağlanan mihrap yarım kubbesi köşe

eksedralarından bir kademe aşağıda ele alınmıştır. Buradaki yarım kubbeye de mukarnaslı dolgularla geçiş sağlanmıştır.

İnşaat sürecinde önce ayaklardan ilk dördü karşılıklı kemerlerle kilitlenmiş, daha sonra diğerleri üzerine kemerler atılarak iskelet tamamlanmıştır. Bu ilk dört ayak kubbe ağırlığını bina köşelerindeki beden duvarlarına aktaran, dışta payandalarla desteklenen unsurlardır. Mihrap sofasının iki yanındaki ayaklar kısmen beden duvarlarına gömülmüş olduğundan bunların serbest destek kimliği ustaca gözden saklanmış, girişin iki yanındakiler farklı seviyelerde beden duvarlarına bağlanarak geri çekilmiştir. Sekiz ayağı yanlardan destekleyen kademeli payandalar beden duvarlarına gömüldüğünden hem içeride hem dışarıda etkisi hafifletilmiş unsurlardır. İçte iskeleti oluşturan sekiz ayağın araları kemerlerle geçilirken bu çözümün dışa yansıması tekdüzeliği ortadan kaldıran yeni bir buluşla sunulmuştur. Aynı büyüklükteki kemer dizilerini sekiz defa tekrarlamaktansa çok sayıdaki pencerenin sivri kemer birimiyle küçük yarım kubbeler aynı yatayda alternatif dizilmiş, böylece cephenin en üst kesiminde hareketlilik sağlanmıştır. Bir başka deyişle ayak-kemer bağlantısının kaçınılmaz tekrarı olduğu gibi dışa vurulmamış, iki farklı unsurun nöbetleşe sıralanmasıyla görsel anlatımda yeni bir zenginlik fırsatı elde edilmiştir. Merkezî kubbeden başlayarak kademeli bir şekilde aşağıya doğru genişleyen yarım kubbe ve kemerlerin birbirini tamamlamasıyla dışarıdan kat farklılıkları şeklinde gözüken unsurlar gözü hareket ettirirken herhangi bir aksama ya da tereddüde yer vermez. Kubbede büyük ölçülere ulaşılabilmiş diğer yapılardan farklı olarak düşeyliğin hâkim olduğu kütlenin tektonik güçlerini karşılayan iskelet farklı büyüklükteki yarım küre ve kemerleri esas alan biçimlerle bütüne bağlanmıştır.

Sinan’ın ileri bir yaşta tamamladığı bu yüce kompozisyon ölçü, değer ve oranlarıyla “en büyük”leri üzerinde toplamakla kalmamış, büyük mimar önceki ve sonraki örneklerine göre çarpıcı ölçüleriyle dikkati çeken ve mimarinin bütününe katılan diğer unsurlarla üstün bir düzen tasarımı içinde birleşen tek kubbeyi yalın geometrisiyle son defa en etkili biçimde hissettirmiştir. Şehzade ve Süleymaniye camilerine göre küçültülmüş yarım kubbeler arasından yükselen ana kubbenin böylesine güçlü ve rakipsiz ifadesi o günlerdeki teknoloji ve yaratıcılığın ortak simgesi gibidir. Mekân bütünlüğüne ulaşma çabalarının zirvesi olan Selimiye, Süleymaniye dahil

bütün sultan camilerini ve Ayasofya'yı gerilerde bırakmış, bu özelliğiyle dünya sanat tarihine geçmiştir.

Mihrap, orta mekânın kıble yönüne doğru büyük bir girinti yapmasıyla harimin uzantısı halinde oluşturulmuş bir sofanın duvarı üzerinde yükselmektedir. Dıştan bakıldığında oldukça düz ve yüksek bir perde gibi yükselen kıble duvarı için bir destek şeklinde tasarımlanmış olan bu kütle yarım kubbeyle örtülmüştür. Mihrap bölümünde ikinci sıra pencere alt hizasına kadar duvarlar sır altı tekniğinde çinilerle kaplanmıştır. Üstte yazı kuşağı, pencere aralarında ise natüralist üslûpta bitkisel süslemeli panolar bulunmaktadır. Mermer mihrap mukarnaslı olup iki yanı kabaralıdır. Mihrap tepeliğinde zengin bir taş işçiliği dikkati çekmektedir.

Mermer minber de zarif işçilikli, geometrik ajurlu kompozisyonuyla dikkat çekicidir. Yan aynalarda ve alttaki kemerli bölümlerde rûmîli kabartma süslemeler vardır. Minberin külâhında kalem işi süslemeler bulunmakta olup minber köşkünde sır altı tekniğinde çiçek açmış bahar dalı kompozisyonlu ve lâle, gül, karanfil, sünbül gibi çiçeklerin bulunduğu bir çini pano; kıble yönündeki dört pâye önünde, mermerden zarif kürsüler yer almıştır.

Doğu köşesinde mevcut hünkâr mahfili, bu yöndeki mahfilin sütunlara oturan kemerlerle yana doğru genişletilmesiyle oluşturulmuştur. Mahfilin altındaki tavanda kartuşlar içinde rûmîli kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Kemer aralarında ve

hünkâr mahfilinin duvarlarında natüralist üslûpta zengin desenlere sahip sır altı tekniğinde çiniler vardır. Mihrap nişi kalın halat silmeli bir bordürle çevrelenmiştir. Mihrabın içindeki pencere dikkat çekicidir. Penceredeki renkli taş süsleme ve ahşap kanatlar itinalı bir işçilik göstermektedir. Mihrabın solundaki bir kapı ile ulaşılan itikâf hücresi kıble yönündeki kalın duvar içerisine yerleştirilmiştir. Hünkâr mahfilindeki zengin süslemelere karşılık itikâf hücresi çok sade olup kıble yönünde küçük bir pencereden ışık almaktadır.

Harimin ortasında yer alan ahşap müezzin mahfili fevkanî olarak düzenlenmiş olup altında fıskıyeli havuz mevcuttur. Kuzeybatı köşesinde

çokgen bir ayak içinden merdivenlerle ulaşılan mahfil altta on bir mermer sütuna oturan dilimli sivri kemerler üzerindedir. Ahşap üzerine natüralist üslûpta kalem işleriyle dikkati çeken mahfilin sütunlarından biri üzerindeki ters lâle motifi halk söylencelerine konu olmuştur.

Dört köşede bulunan minareler cepheleri nişlerle hareketlendirilmiş çokgen kaidelere oturmaktadır. Yivli silindirik gövdeleri oldukça yüksek tutulmuş olan ve mukarnaslı geçişli üçer şerefeye sahip bulunan minareler 70,89 m. yüksekliğindedir. Minarelerin yeni bir anlayışla bütüne katılması fazlasıyla dikkat çekicidir. Selimiye'den önce iki minarenin ana kütle ile avlunun birleştiği noktada yer alması veya minare sayısının dörde çıkarılmasıyla iki tanesinin revaklı avlunun dış köşelerine yerleştirilmesi denenmiş bir düzenlemedir. Burada ilk defa minareler, ana kubbeyle örtülen kapalı mekânın köşelerinden yükselirken bu tercih plan kadar cephe tasarımını da etkilemiştir. Cepheye katılan çokgen kürsüler, payandaların dikey hareketine katıldığı gibi ana mekânın katlarına da uydurulmuş yatay kesimlerle yükselir. Kürsü kütlesindeki mukarnas kavsaralı nişler yapının orta kesimlerindeki düzenlemelerle uyum içindedir.

Selimiye'nin efsaneleşmesinde katkısı büyük olan ve uzaktan bakıldığında kubbeyi kuşatan minare demeti her şeyden önce kütle kompozisyonunda dikeylik duygusunu güçlendirir. Toprağa dörtgen bir plan şeması halinde oturan binanın köşelerine yerleştirilen minarelerin çubuklu gövdeleri, sivri kubbeli ağırlık kuleleri ve ana kubbe kasnağındaki yüksek pencerelerle birlikte yükseliş hareketini pekiştiren en önemli unsurlardır. Sekizgen taşıyıcı sistemi saran dörtgen yapının köşeleri minare kürsüleriyle kaynaştığından bu tür bir kenetlenme hem statik sağlamlık hem de estetik sonuçlara ulaşan bir çözüm sunmaktadır.

Yukarı çıktıkça daralan yivli gövdelerin dördü de üçer şerefelidir. Avlu ile ana kütlenin birleştiği noktalardaki minarelere birbirinden bağımsız olarak şerefelere çıkan üç ayrı merdivenin yerleştirilmiş olması âdeta bütün yapı ve hatta Edirne'yi çağrıştıran bir efsane gibi anlatılır. Minare gövdesinde yükselen üç merdivenden birincisi en üst şerefeye kadar çıkarken ikinci merdiven alt ve orta şerefelere, üçüncüsü bütün şerefelere ulaşmaktadır. Bir başka deyişle üç ayrı kişi birbirini görmeden ayrı şerefelere ulaşabilmektedir. Osmanlı mimarları tarafından daha önce de denenmiş olan

üçlü döner merdiven sistemi, yalnızca üç şerefeye ulaşmayı sağlayan bir unsur olmaktan öte duvar çeperine saplanan basamak taşları dolayısıyla önemli bir iç bağlantı elemanı olmaktadır.

Yapıda çini, kalem işi, ahşap ve renkli taş süslemeler bulunmaktadır. Yapının içinde mihrap bölümü, hünkâr mahfili ve minberdeki çinilerden başka ana kubbenin örttüğü bölümde kıble yönündeki pencere alınlıklarındaki kitâbeler, dört yönde kemer köşelerindeki Allah, Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan, Hüseyin yazılı madalyonlar ve kuzey yönündeki mahfil kemer aralarında bitkisel kompozisyonlu panolar sır altı tekniğinde çinidir. Ayrıca son cemaat yeri pencere alınlıklarında yazılı çiniler yer almaktadır. Hünkâr mahfili ve müezzin mahfilinden başka alt sıra pencere alınlıkları, duvarlarda yazı kuşakları, renkli taş taklidi kemerler, mukarnas dolgular, tonozlar, yarım kubbe, eksedra ve ana kubbe içinde kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Kapı ve pencere kanatlarında geometrik kompozisyonlu ahşap işçiliği görülmektedir. Dış cephelerdeki renkli taş süslemelerin yanı sıra iç mekânda kıble duvarı önünde, zeminde mermer üzerine geometrik kompozisyonlu renkli taş kakmalar yer almaktadır. Batısındaki mahfillerin kıble yönündeki bölümünde kemer açıklıkları ahşap çerçevelerle kapatılıp kütüphane halinde düzenlenmiştir (bk. SELİMİYE KÜTÜPHANESİ).

Revaklı avlu cepheleri çift sıra pencereli olup alt sıra pencereler sivri kemerli alınlıklı ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler sivri kemerli açıklıklıdır. Üç yönde yer alan avlu kapılarından kuzeydeki hafif dışa taşkın olup mermer malzemesi, kitâbesi ve alınlık düzeniyle dikkat çekmektedir. Yan kapılar ise daha sadedir. On sekiz kubbeli revaklı avluda mukarnaslı başlıklı sütunlara oturan sivri kemerler iki renkli taş malzeme ile hareketlilik sağlamaktadır. Yapı ile eş büyüklükte bir alana oturan revaklı avlu, Osmanlı mimarisinde 200 yıldır

uygulanması ve selâtin camileri için karakteristik bir unsur olması yanında Selimiye örneğinde cephelerin de tamamlayıcısıdır. Üç ayrı yönden verilen basamaklı girişler ve çift katlı pencerelerle delinen avlu cepheleri kütle kompozisyonunun alt kesimini sürdürmektedir. Üst sınırda yalın bir taş korkulukla çevrilen örtü, ana mekâna bitişik son cemaat yerinde biraz daha yükselen kubbelerle genel görünüşe katılır. Granit ve mermer sütunlarla

desteklenen avlu revaklarında iki renkli kilit taşlarıyla elde edilen görsel etki son cemaat yeri cephesinde, kemer açıklıklarında yaratılan farklılıklarla değişik ritimler sağlamıştır. Meyilli avlu tabanında döşeme taşları ve açık su kanalları genel etkiyi bozmayan uygulamalar olarak dikkati çeker. Çevre duvarlarında alt kat pencerelerinin üstündeki sivri kemerli çini panolar son cemaat yerinde devam ederek avludaki bütünlüğü bir defa daha pekiştirir. Avlu ortasındaki fıskıyeli mermer şadırvan onaltıgen hazneli olup üst kısmı geometrik motifli ve ajurludur. Şadırvan, ortada yükseltilmiş bir mermer çanaktan dökülen su ile beslenmekte, en alttaki musluk dizisinin üstünde yer alan geometrik şebeke bitkisel motifli bir kornişle sınırlanmaktadır.

Son cemaat yerinde mihrap aksındaki kemerin iki yanında küçük sivri kemerli ve madalyonlu düzenleme ile farklı bir etki oluşturulmuştur. Yedi birimli son cemaat yerinde beş birim kubbeli olup bu kubbeler revaklı avludaki diğer kubbelere göre biraz daha büyüktür. Kubbelere geçiş pandantiflerle sağlanmıştır. Orta akstaki kubbe ise mukarnaslarla geçişi sağlanmış ve dilimli olarak ele alınmıştır. Son cemaat yerindeki alt sıra pencereler kitâbeli çini alınlıklara sahiptir. Diğerleri geometrik motifli kalem işleriyle süslüdür. Sade olan cümle kapısı mermerden mukarnaslı olup iki yanı nişlerle hareketlendirilmiştir. Kapı üzerinde üç adet yuvarlak kemerli ve geometrik şebekeli pencere yer almaktadır.

Cami ile aynı yıllarda inşa edildiği düşünülen Dârülhadis Medresesi kıble duvarı önünde güneydoğuda yer almaktadır. Müderris Medresesi adıyla da bilinen yapının 978 (1570-71) yılında tamamlandığı ve ilk müderris olarak Nâzırzâde’nin 980’de (1572-73) tayin edildiği bilinir (Ahunbay, I, 261). Kareye yakın dikdörtgen planlı yapı revaklı avlu etrafında kuzey yönü dışında diğer yönlerde yer alan odalarla batı yönünde bir dershane mekânından oluşmaktadır. Yapıya giriş kuzey cephesindeki mukarnaslı anıtsal bir kapı ile sağlanmaktadır. Kare planlı dershane ile öğrenci odaları kubbe ile örtülüdür. Avluyu dört yönde çevreleyen revaklar daha alçak tutulmuş olup beşik tonozludur. Yapıda taçkapının yer aldığı kuzey cephesi kesme taş, diğer cepheler ise bir sıra taş, iki sıra tuğla almaşık örgülüdür. Yapı günümüzde Türk İslâm Eserleri Müzesi olarak kullanılmaktadır. 1971 yılında kurulan müze Silâh, Balkan Harbi, Sarayiçi, Mutfak Eşyaları, Ölçü Aletleri, Ağaç İşleri Odası gibi bölümlerden oluşmaktadır (bk. EDİRNE TÜRK ve İSLÂM ESERLERİ MÜZESİ).

Caminin güneybatısında yer alan Dârülkurrâ Medresesi, Dârülhadis Medresesi'yle büyük benzerlik göstermekte olup simetrik olarak yerleştirilmiştir. Kareye yakın dikdörtgen planlı yapı revaklı avlu etrafında batı ve güney yönlerinde yer alan ve "L" biçiminde sıralanmış odalarla doğu yönünde bir dershane mekânından oluşmaktadır. Yapıya giriş kuzey cephesindeki mukarnaslı anıtsal bir kapı ile sağlanmaktadır. Kare planlı dershane ile öğrenci odaları kubbe ile örtülüdür. Avluyu dört yönde çevreleyen revaklar daha alçak tutulmuş olup beşik tonozludur. Yapıda güney köşesi pahlanarak bir farklılık oluşturulmuş, kot farkından dolayı buraya dükkânlar yerleştirilmiştir. Yapıda taçkapının yer aldığı kuzey cephesi kesme taş, diğer cepheler ise bir sıra taş, iki sıra tuğla almaşık örgülüdür. Sinan'ın yaptığı dârülkurrâlar arasında günümüze ulaşabilen hücreli düzene sahip tek yapı olan Selimiye Dârülkurrâsı, Dârülhadis Medresesi'yle birlikte oluşturduğu revaklı avlulu çifte medrese düzenlemesi ve pahlı köşe planıyla değişik bir uygulama göstermektedir. Günümüzde Vakıflar Müzesi olarak kullanılan medresede dershane ile birlikte dokuz sergileme odası, bir depo, atölye bölümü yer almaktadır. Müzede Edirne ve çevresindeki vakıf yapılarından getirilen maden, çini ve hat sanatıyla ilgili eserler sergilenmektedir.

Caminin batısında bulunan sıbyan mektebi arastaya bitişiktir. Bir bodrum katı

üzerinde yer alan mektep kare planlı olup kubbeyle örtülüdür. Merdivenle ulaşılan yapının batı yönünde revaklı bir bölüm vardır. Bir mermer sütuna dayalı iki kemerle dışarı açılan bu revakının üzeri iki aynalı tonozla örtülüdür. Bir sıra taş, iki sıra tuğla ile inşa edilen yapıda zengin kalem işi süslemeler görülmektedir. Yapının kuzey ve doğu cepheleri penceresiz olup içte ocak ve dolap nişleri yer almıştır. Güneyde mihrap nişi ile altta iki, üstte bir, batıda ise revaka açılan bir pencere ve kapı bulunmaktadır. Yapının güney cephesinde üç adet de kuş evi vardır. Arasta içinden ulaşılabilen bodrum katının ayrıca dışa açılan bir kapısı daha bulunmaktadır. Edirne Kültür Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği tarafından kullanılan mektebin alt katı kahvehane olarak hizmet vermektedir.

Evliya Çelebi'ye göre Kavaflar Çarşısı olduğu belirtilen arasta camiye gelir sağlamak amacıyla yaptırılmıştır. Cami dış avlusunun batı duvarı önünde, kuzey-güney doğrultuda yer alan ana kolla buna dik bir kısa koldan oluşan yapı 255 m. uzunluğunda olup 124 adet dükkândan meydana gelmektedir. Taş-tuğla almaşık örgülü yapıda kemerli tonozlarla örtülü sokağın iki tarafında sıralanan dükkânlar kare planlı olup beşik tonozlarla örtülüdür. Dükkânların dışa açılan pencereleri yoktur. Tonoz örtünün eteklerindeki pencerelerle arasta sokağı aydınlanmaktadır. Arastanın kuzey, güney ve batı yönlerinde dışa açılan birer kapısı bulunmaktadır. Caminin şadırvan avlusunun yan kapıları ile aynı eksen üzerinde yer alan kısa kolun kesiştiği yerde birbirinden farklı geometrik motifli pencerelerle süslenmiş oldukça gösterişli bir dua kubbesiyle örtülüdür. Yüksek kasnaklı dua kubbesinin doğusundaki merdivenler cami avlusu ve arasta arasında bağlantıyı sağlamaktadır. Ayrıca kuzey ve güney köşelerinde daha küçük merdivenli bağlantılar vardır. Günümüzde park olarak düzenlenmiş batı yönünde eskiden bazı yapılarla yemiş kapanı denilen iki katlı, geniş avlulu bir hanın bulunduğu bilinmektedir.

Caminin mihrap yönünde Dârülhadis Medresesi'nin yanında III. Ahmed'in oğlu Şehzade Selim adına yapılmış olan açık türbe bulunmaktadır. Kare planlı yapı dört mermer sütun üzerinde baklavalı başlıklara oturan sivri kemerli açıklıklı olup pandantiflerle geçişi sağlanan kubbeyle örtülüdür. Ortada yer alan şâhideli kabir mermer lahitlidir. Kuzeydeki dış avlu duvarının doğu ucunda köşede akantus başlıklı bir sütun yer almaktadır. Bunun sağında bir çeşme izi mevcuttur. Caminin kıble yönünde Dârülhadis Medresesi'nin doğusunda bulunan hazîre duvarı üzerinde iki yanı çeşmeli bir hâcet penceresi mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Defter, nr. 2148, s. 256 vd.; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 59-62, 86-87; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 32-61; a.mlf., Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 254-264; a.mlf., Mimar Sinan'ın Hayatı ve Eserleri, Ankara 1988,

s. 104; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1997, s. 261-266; Ruhi Esin, Selimiye Camii, İstanbul 1965; Arif Dağdeviren, Edirne'de Sinan ve Selimiyesi, İstanbul 1968; Yusuf Karabıyıklı, Edirne Tarihi ve Selimiye Camii Evsafı, İstanbul 1971; Kemali Söylemezoğlu, "Edirne Selimiye Camii (1569-1575)", I. Uluslararası Türk-İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 14-18 Eylül 1981, Bildiriler, İstanbul 1981, III, 199-209; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 187-191; Erol Çetin, "Günümüzde Yapılan Edirne Selimiye Camii Restorasyonu", II. Uluslararası Türk ve İslam Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi, 28 Nisan - 2 Mayıs 1986, Bildiriler, İstanbul 1986, II, 217-220; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 348-349, 358; Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları: Medreseler, Darülkurralar, Mektepler", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 261, 278, 283-284; Mimar Sinan ve Selimiye Camii, İstanbul 1988, tür.yer.; Edirne Selimiye Camii Restorasyonu (ed. Çelen Birkan), İstanbul 1990; Rahmi Hüseyin Ünal, "Selimiye Camii", Edirne, Ankara 1993, s. 87-102; Ender Bilar, Mimar Sinan ve Selimiye Camii, Edirne 1994; Nuran Gülendam, Edirne Selimiye Camii Kalem İşleri ve Devri Üslubu (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Neslihan Sönmez - Zeki Sönmez, "Tarihi Belgelerin Işığında Edirne Selimiye Camisi", Uluslararası Mimar Sinan Sempozyumu Bildirileri (haz. Azize Aktaş-Yasa), Ankara 1996, s. 73-79; Doğan Kuban, Sinan'ın Sanatı ve Selimiye, İstanbul 1997; Edirne: Serhattaki Payitaht (haz. Emin Nedret İşli - M. Sabri Koz), İstanbul 1998, tür.yer.; Kemal Altan, "Selimiye Camii ve Edirne", Mimar, sy. 10, İstanbul 1934, s. 314-318; a.mlf., "Selimiye ve Mimari Manzumeleri", Arkitekt, sy. 10-11, İstanbul 1937, s. 294-297; Rauf Tuncay, "Edirne'de Selimiye Camii", BTTD, sy. 23 (1969), s. 3-12; Semavi Eyice, "Edirne'de Selimiye", Sanat Dünyamız, sy. 17, İstanbul 1979, s. 11-17; Bülent Çetinor, "Mimar Sinan'ın Ustalık Eseri Selimiye Camii", İlgi, sy. 55, İstanbul 1988, s. 2-8; Zübeyde Cihan Özsayıner, "Selimiye Camii Yazıları", a.e., sy. 55 (1988), s. 9-14; Hasan Kuruyazıcı, "Edirne Selimiye Camii'nin Kubbe Boyutları", TT, XX/120 (1993), s. 24-27; Günkut Akın, "The Muezzin Mahfili and Pool of the Selimiye Mosque in Edirne", Muqarnas, XII, Leiden 1995, s. 63-83; Aysun Eyüboğlu, "Edirne'nin Selimiye Cami'nde Kullanılan Taşlar ve Özellikleri", Sanatsal Mozaik, sy. 26, İstanbul 1997, s. 38-43.

SELİMİYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ

İstanbul’da XIX. yüzyılın başlarında inşa edilen külliye.

III. Selim tarafından Üsküdar’daki Kavak Sarayı arazisinde yaptırılan külliye, binalarının çeşitliliği ve kapsamı ile geleneksel sultan külliyesi anlayışının dışındadır. Tamamı III. Selim’in şahsî servetiyle inşa edilen Selimiye Camii, yanında mektep, Nakşibendî zâviyesiyle içinde mescid (Küçük Selimiye Camii; bk. SELİMİYE TEKKESİ), dârüttıbâa, hamam, doksan yedi dükkân, on mesken, meşruta, dört çeşme, kerestehane, mumhane, beş boyacı ile bir iplik ağartıcılar yeri, kırk sekiz-kırk dokuzar odalı yedi ayrı sandalcılar (ipekli dokuma) hanı, pınar esnafı hanı ve francala fırını yaptırılmıştır. Ayrıca Harem İskelesi ticarî iskeleye dönüştürülerek kayıkçı ve hamal odaları inşa edilmiştir. Bu yapılardan cami, hamam, muvakkithâne, sıbyan mektebi ve bir çeşme günümüze ulaşmıştır. Selimiye Külliyesi’ne mimarlık ve şehircilik tarihi açısından önem kazandıran en önemli olgu, birbirini dik kesen sokaklarıyla kentsel ölçekte tasarlanmış bir yerleşim alanının düzenlenmiş olmasıdır. Selimiye yerleşim

alanı ile Nizâm-ı Cedîd’i simgeleyen şehir kurulmuştur. Külliye cami yakınında sosyal merkez, Harem İskelesi çevresinde tekstil sanayii bölgesi ve konut bölgelerine ayrılmıştır. Selimiye bir kentsel tasarım projesi ve uygulaması niteliği taşır.

Caminin temeli 26 Nisan 1802 günü atılmış, 5 Nisan 1805’te ibadete açılmıştır; kitâbesinde “mücessem bir nur” diye tanımlanır. Yapının inşasına Hassa Başmimarı Mehmed Ârif Ağa zamanında başlanmış, Ahmed Nûreddin Ağa’nın başmimarlığı döneminde tamamlanmıştır. Bina emini bir görüşe göre Uzun Hasan Efendi, diğer bir görüşe göre ise Hüseyin Efendi’dir. Taşeron olarak Foti Kalfa inşaatı yürütmüştür. Cami muvakkithâne ve mektebi, hünkâr mahfili ve bir abdest odasıyla birlikte yaptırılmıştır. Ayrıca kāimmakam odası ile müezzinler ve kayyimler için tâlimhâne odaları vardır. İç avluda yer alan rikâb-ı hümâyun taşı günümüze ulaşmamıştır. 1806 yılında avluda bulunduğu bilinen, saçaklı sütun

şeklindeki "nev-îcâd" sebil de zamanımıza kadar gelmemiştir. Cami dikdörtgen biçimli genişçe bir avlu-bahçenin içindedir. Selimiye Camii caddesindeki çift taraflı rampalarla çıkılan kapı avlunun esas girişidir. Selimiye Hamamı caddesi tarafındaki (kuzeydoğu) duvarı boyunca mektep, tuvaletler, su depoları, şadırvan, muvakkithâne vb. birimler sıralanır. Buradaki avlu kapısının üstünde kâgir bir su deposu vardır. Ayrıca caminin yan kanatlarının altında ve avlunun güneydoğu köşesinde su haznesi bulunur.

Osmanlı baroku diye adlandırılan üslûbun karakteristik binalarından biri olan camide bazı detaylarda empire üslûbunun kullanıldığı görülmektedir. Ana kubbe silmelerle belirlenen dört büyük kemere oturur. Köşelerindeki süslemeli ağırlık kuleleri binanın yüksekliğini vurgular. Ana mekânın iki yanında revaklı yan galeriler kütleyi hareketlendirir. Bunların altında abdest muslukları yer alır. Cepheler çeşitli pencereler, kuvvetli silmeler, sütunçeler, "S" ve "C" formlu kıvrımlarla tanımlanan mimari unsurlarla bezenmiştir. Deniz kabuğu motifleri, kartuşlar gibi süsleyici unsurlar da mimari bütünlük içerisinde yapıyla kaynaşır. Son cemaat yerinin köşk şeklinde bir hünkâr mahfiliyle bütünleşmesi ve yapıya dıştan birleşen bir kanat şeklini alması Selimiye Camii'nde görülen bir yeniliktir. Hünkâr mahfilinin asimetrik kütlesiyle simetriden kaçınan yaklaşımı ilgi çekicidir. Beden duvarları avlu duvarlarına paralel olmayan caminin revaklı avlusu da yoktur. Yüksek bir kaide üzerinde yer alan yapıya avludan yükselen üç yönlü geniş merdivenlerle ulaşılır.

Caminin ibadet mekânı 15 m. × 15 m. ölçülerinde kare planlı, tek kubbeli merkezî bir mekândan ve buna kuzey tarafından eklenen mahfelden oluşmaktadır. Mihrap bölümü bir miktar öne doğru çıkmıştır. İki yanda dışa açılan sofalarla şekillenen yapıda alt kısımlar mermerden olup üst kısımlar köfeki taşı ile ele alınmıştır. Kubbe kasnağındakilerle beraber beş sıra pencereli yapıda yuvarlak kemerli pencere düzenlerinden özellikle üç ve dördüncü sıradakiler arasında yer alan pilastırlar dikkat çekicidir. İçeride duvarların üst kısımları kalem işi nakışlarla süslenmiştir. Mihrabı ve minberi incelikle işlenmiş mermerdendir. Ana mekânı üç yandan saran kuşak yazıda Feth sûresinin yer alması ve cami görevlilerinin bir kısmının Feth sûresini okumakla görevlendirilmesi III. Selim'in fetihler dönemini yeniden başlatma konusundaki kararlılığını yansıtır. Günümüzde kubbede

bulunan celî sülüs hatlar İsmail Hakkı Altunbezer'e ait olup bazı yazı ve kitâbeleri ise Çarşambalı Ârif Bey (ö. 1892) tarafından yazılmıştır. Hünkâr mahfilini taşıyan sütunların başlıklarındaki detay farklılıkları bu bölümün onarım gördüğünü ortaya koymaktadır. Caminin kuzeyinde iki köşede yer alan minareler yüksek kaideler üzerine oturmakta olup oval geçişli şerefelere sahiptir. Üstte boğumlu taş külâhla sonlanan minarelerin 3 Şubat 1823 tarihinde lodos fırtınasında yıkıldığı ve kısa süre içinde yenilendiği bilinmektedir. 1954-1959 yılları arasında yarım kalan bir onarımın ardından yıkılma tehlikesi gösteren kasır ve mahfiller 1967'de elden geçirilmiş, caminin tamamı 1999-2002 yıllarında tamir edilmiştir. Hünkâr mahfilinin batı kanadı İbrahim Hakkı Konyalı Kütüphanesi olarak hizmet vermektedir. İstanbul'da ölen kara kuvvetleri mensubu subayların askerî cenaze törenleri Selimiye Kışlası Muhafız Bölüğü tarafından Selimiye Camii'nde yapılmaktadır. Caminin mihrap cephesinde mimari detaylarının titizliği dikkat çeken simetrik görünümlü iki kuş evi vardır.

Cami avlusunun kuzeydoğu köşesinde, camiyle birlikte inşa edilen sıbyan mektebi daha sonra değişikliğe uğramıştır. Yapı bugün dikdörtgen planlı, saçaklı, kiremit kaplamalı kırma çatıyla örtülü bir binadır. İki katlı olan yapının alt katı taş, üst katı ahşap olarak inşa edilmiştir. Bina bir dönem karakol hizmeti görmüştür. Günümüzde alt katı halk kütüphanesi, üst katı meşrutadır.

Caminin avlu duvarına bitişik küçük birimin muvakkithâne olduğu kabul edilir. Kareye yakın dikdörtgen planlı yapı kurşun kaplamalı tonoz kubbeyle örtülüdür. Alt kısmı kesme taş olup pencere hizasından yukarısı mermer kaplamalıdır. Köşede yer alan yapı yuvarlak kemerli bir kapı açıklığına sahip olup iki cephelidir. Köşeye

gelen yerde yuvarlak, diğer iki yönde dikdörtgen açıklıklı iki penceresi vardır. İşlevini yitiren mekân, günümüzde askerî cenaze törenlerinde kullanılan malzemenin korunduğu depo vazifesi görmektedir.

Hamam caminin kuzeyinde olup Kavak Sarayı Hamamı'nın yerine ve bu hamamın temellerinden yararlanılarak inşa edilmiştir. Aynî divanında belirtildiği üzere 1217 (1802) yılında tamamlanan yapının bina emini Ali Bey'dir. Tek hamam şeklinde inşa edilen hamamın soğukluk kısmı

betonarme olarak yeniden yapılmıştır. Ilıklık kısmında odalar ve tuvaletler vardır. Büyük bir kubbenin örttüğü sıcaklık bölümü, etrafını çevreleyen küçük kubbeli dört halveti ve beşik tonoz örtülü üç eyvanı ile klasik hamam şemasına sahiptir. Ilıklık kısmının halvetlerindeki iki kurnanın sarayın eski hamamından kaldığı düşünülebilir. Selimiye Kışlası'nın Birinci Ordu Komutanlığı'nın kullanımına verilmesinden sonra bir süre kışla hamamı olarak kullanılmıştır. Günümüzde ise depo vazifesi görmektedir.

Külliyenin yakınında Çiçekçi semtinde III. Selim'in bir çeşmesi bulunmaktadır. Külliye yapılarıyla birlikte ele alındığı anlaşılan çeşme, kitâbesine göre 1217 (1802) tarihlidir. On mısralı kitâbenin metni Seyyid İhyâ Efendi'ye, hattı Yesârîzâde Mustafa İzzet'e aittir. Taş-tuğla almaşık örgülü bir hazneye sahip yapının pahlı olan bir köşesine yerleştirilen mermer çeşme üzerindeki tuğra bugün mevcut değildir. İki yanı pilastırlarla sınırlanan çeşme yuvarlak kemerli olup aynası oval formludur.

BİBLİYOGRAFYA

III. Selim Vakfiyesi, VGMA, Defter, nr. 643; BA, CS, nr. 1164; BA, CA, nr. 51941; BA, D.BŞM. BNE, nr. 16122; TSMA, nr. D.2240; nr. E.9295/44; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan, doktora tezi, 1992), İÜ Ed. Fak. Genel Ktp., nr. TE 9, tür.yer.; Ayda Arel, Onsekizinci Yüzyıl İstanbul Mimarisinde Batılılaşma Süreci, İstanbul 1975, s. 90; Selçuk Batur, "Bir Geç Osmanlı Yapısı, Üsküdar'da Selimiye Camisi", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 375-396; a.mlf., "Selimiye Camii", DBİst.A, VI, 512-515; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 259-264; II, 105-106; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), II, 418; İbrahim Dinçeli, Selimiye Camii İç ve Dış Mimari Süslemeleri (yüksek lisans tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 323-332; II, 925-926, 973-974; III, 1160-1161, 1481-1483; M. Gözde Ramazanoğlu, Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı (doktora tezi, 2003), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Kevork Pamukciyan, "Üsküdar'daki Selimiye

Camii'nin Mimarı Kimdir?", TT, XIII (1990), s. 85-87; Oktay Aslanapa, "Selimiye Camii", TA, XXVIII, 398-399.

M. Gözde Ramazanoğlu

SELİMİYE KIŞLASI

İstanbul'da XIX. yüzyılın ilk yarısında inşa edilen kışla.

Kareye yakın dikdörtgen planlı (267 × 198 m.), iç avlulu, yüksek istinat duvarları üzerinde yükselen üç katlı çok büyük ve ihtişamlı bir yapı olup köşelerindeki kuleler âbidevî görünüşünü tamamlar. İlk defa Sultan III. Selim tarafından 1800-1803 yıllarında Üsküdar'daki Kavak Sarayı'nın arsasına yaptırılmıştır. 1803'te müştemilâtıyla birlikte tamamlanan kışla, bugünkü binanın üçte biri kadar bir alana sahip olmakla birlikte dönemi için büyük bir yapıdır ve İstanbul'daki büyük kışlalar döneminin başlangıcını teşkil eder. Nizâm-ı Cedîd hareketini başlatan III. Selim, kışlasını yeni düzenin askerî alandaki mekânsal karşılığı olarak inşa ettirmiştir.

Yapının iki katlı ve iç avlulu olduğu, plan şemasının avlu tarafında açık bir koridorla dış cepheler boyunca sıralanan odalardan meydana geldiği, yirmi dokuz odalı kısmî bodrumu bulunduğu tesbit edilmektedir. Bu dönemde köşelerinde kuleler yoktur. Binanın kuzey ve güney cephelerindeki kapıları özenle işlenmiştir. Tâlim meydanı deniz tarafındadır. İki kasr-ı hümâyundan biri giriş kapısının üzerinde, diğeri tâlim meydanındadır. Bir de camisi vardır. Hastahane, mutfak, çamaşırhane gibi servis birimleri kışlanın doğusunda ve batısında olmak üzere ikişer tanedir.

Binanın dış duvarları düzgün kesme taş, ara duvarları moloz taş örgülü, döşemeleri ve çatısı ahşaptır. Yapının içinde kalem işi bezemelere yer verilmiştir. Kışlanın ön keşif defterinde Mimarbaşı Mehmed Ârif Ağa'nın imzası vardır. Mühendis olarak Abdurrahman Efendi görevli olup bina emini Baruthâne Nâzırı Ahmed Efendi'dir. III. Selim dönemi boyunca kışlanın özel bir adı olmayıp bu dönemde sırasıyla Muallem Bostânî Neferâtının İkameti İçin İnşa Edilen Yeni Kışla, Muallem Asker Kışlası, Kavak Sarayı Arsasındaki Neferât Kışlası gibi sıfatlarla tanımlanır. 1805'te Üsküdar Kışlası, 1807'de Muallem Bostânî Neferâtının Kışlası diye anılır. 1830'dan sonra Selimiye Kışlak-ı Âlîsi, Selimiye Kışla-i Hümâyunu olarak adlandırılır.

İnşaat defterine göre benzersiz biçimde ve “yoktan var edilerek” (îcad ve ibda‘) yapıldığı ve kütlenin büyük olduğu ifade edilmiştir. Burada diğer kışlalardan farklı şekilde bir mehter bölüğü, topçular ve süvari birliği bulunur. Askerler fenn-i hendese kurallarına göre eğitilir. Nizâm-ı Cedîd kapsamında kurulan Anadolu kışlalarından askerler getirilerek burada tâlim yaptırılmıştır. 1807’de Kabakçı Mustafa ayaklanmasıyla Nizâm-ı Cedîd hareketine son verildiğinde kışlanın han yapılması için ferman çıkmış, süslemeli kapı saçakları yıkılmıştır. Temmuz 1808’de II. Mahmud tahta çıktıktan sonra onarılan bina Sekbân-ı Cedîd askerlerine tahsis edilmiştir. Kasım 1808 isyanında yeniçeriler tarafından “külliyen ve bir daha bina olunmamak üzere” yakılmış, 1809’da enkazı ve arazisi satışa çıkarılarak tarihten tamamen silinmeye çalışılmıştır.

15 Haziran 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın ilgasıyla birlikte kışlanın yeniden inşası için hazırlıklar başlamış, Temmuz 1826’da kışlanın satılan arazisinin ve çevresinin kamulaştırma işlemleri tamamlanmıştır. Bu dönemde kışlanın hem mimari projesi hem maketi hazırlanmıştır. Bina iç avlusu, avlu tarafındaki koridoru ve dış cepheleri boyunca sıralanan odalarıyla yeniden inşa edilen kışlanın dış ve iç duvarları taş, döşemeleri ve çatısı ahşaptır. Dört cephesinde birer kapısı olan yapının köşelerindeki kuleler de bu dönemde inşa edilmiştir. 27 Ocak 1829’da görkemli bir törenle açılan kışlanın mimari sorumlusu dönemin Hassa başmimarı Seyyid Abdülhalim Efendi, bina emini Hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyun’dan eski Filibe nâzırı Morevî Osman Efendi’dir. Yapının kapılarında farklı tarihlerde kitâbelerin yer alması kışlada yapılan onarımlara işaret eder. Güney kapısında 1243 (1828), doğu ve batı kapılarında 1258 (1842), kuzey kapısında 1269 (1853) tarihli kitâbeler bulunmaktadır.

II. Mahmud zamanında bir cephesi kâgire çevrilen binanın 1841’de avlu tarafındaki açık koridorları kapatılarak kâgire dönüştürülmüştür. 26 Ekim 1847 gecesi çıkan yangında kuzey ve batı kanatları yanmış ve kısa bir süre sonra diğer duvarları da kâgir yapılarak onarılmış, birinci kat koridorlarının döşemeleri voltaya dönüştürülmüştür. 1960-1965 onarımında en alt kat dışındaki bütün döşemeler betonarmeye çevrilmiş ve kuzey kanadının doğu bölümünde binanın dış duvarları korunarak içi betonarme ile yenilenmiştir. Eğimli bir arazide Selimiye Kışlası gibi büyük bir binayı oturtmanın zorluğundan dolayı binanın girişleri arasında kot farkları vardır. Kuzey

cephesindeki giriş katı güney cephesinin en üst katı haline gelerek binayı kesintisiz kuşatır.

Selimiye Kışlası, Kırım savaşında İngiliz askerlerine verilmiş, aileleriyle gelen askerlerin ikameti sağlanmış, savaş sırasında hastahane olarak kullanılmıştır. Hasta ve yaralı İngiliz askerlerine bakmak üzere gelen Florance Nightingale kışlanın Selimiye Camii tarafındaki kulesinde ikamet etmiştir. Padişaha ayrılan bu kulenin Florance Nightingale'e tahsis edilmesi ilginçtir. Burası halen Florance Nightingale Müzesi olarak korunmakta olup ziyarete açıktır. Kırım savaşında büyük dikkat çeken bina Avrupa gazetelerine de konu olmuştur. Osmanlı ordusundaki ilk terhis töreni 26 Mart 1844'te bu kışlada yapılmıştır. Büyük Üsküdar yangınında harikzedeler (Temmuz-Ekim 1887), sonraları muhacirler (1921) ve mübadele sırasında göçmenler (1950) Selimiye'de ağırlanmıştır. I. Dünya Savaşı'nda asker sevkiyatı Selimiye Kışlası'n-dan yapılmış, 1920'de İstanbul'un işgalinde kışla İtalyan kontrolüne girdiğinde esir düşen Osmanlılar burada tutulmuştur. Kurtuluş Savaşı sırasında Selimiye Kışlası'n-dan Anadolu'ya silâh kaçırılmış, işgal sonrasında İstanbul'a giren ilk piyade birlikleri Selimiye'de kalmıştır (1923). Cumhuriyet'in ilk yıllarında bir süre boş kalan kışlanın maddî ve mânevî değerinin iade edilmesine karar verilerek 1959'da askerî ortaokul yapılmıştır. Kışla 1964 yılından beri Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin Birinci Ordu'sunun yönetim merkezi ve Birinci Ordu Komutanlığı karargâhıdır.

BİBLİYOGRAFYA

III. Selim Vakfiyesi, VGMA, Defter, nr. 643; BA, MAD, nr. 9859, 10434, 16356; BA, CA, nr. 6338, 16137, 43859, 51941; BA, CS, nr. 1164; BA, D.BŞM.BNE, nr. 16122, 16488; BA, ML.MSF, nr. 2406; BA, ML, nr. 587; BA, A.MKT.NZD, nr. 266/ 2:2/2; BA, HH, nr. 29060; Filiz Güneri, İstanbul Selimiye Kışlası ve Selimiye Camii (mezuniyet tezi, 1966), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi Bölümü; Selimiye: 1959-1961 (haz. Serdar Öztürk), İstanbul 1961; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 350-364; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1995, I, 77-78; Mehmet Nermi Haskan,

Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, III, 1259-1270; M. Gözde Ramazanoğlu, Osmanlı Yenileşme Hareketleri İçerisinde Selimiye Kışlası ve Yerleşim Alanı (doktora tezi, 2003), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Baha Gürfırat, "Selimiye Kışlası", BTTD, sy. 12 (1968), s. 79-81; Afife Batur, "Selimiye Kışlası", DBİst.A, VI, 515-516.

M. Gözde Ramazanoğlu

SELİMİYE KÜTÜPHANESİ

II. Selim'in Edirne'de Selimiye Külliyesi'nde kurduğu kütüphane.

II. Selim'in 982'de (1574) yapımı tamamlanan Selimiye Külliyesi'nde medresesi için tesis ettiği kütüphane caminin güneyinde sağ tarafta yer almakta, gerek dönemine göre zengin koleksiyonu gerekse katalogunun mükemmeliyeti bakımından dikkati çekmektedir. Kuruluşu sırasında kütüphanede 400 civarında kitap bulunmaktaydı. Bu kitapların bir listesi, bu külliyenin vakfiyesinin sonunda bulunmaktadır (VGMA, 1395, s. 91-114). II. Selim vakfiyesinde daha önce görülen konu başlıklarından farklı bir konu başlığının bulunmadığı, ancak fıkıh bölümünde fetva diye yeni bir alt başlık ihdası yoluna gidildiği görülmektedir. Kitapların tavsifinde de Fâtih ve İsmihan Sultan kataloglarında görülen yol takip edilmiştir (Erünsal, s. 226). Vakfiyeye ekli olarak hazırlanan katalogun girişinden anlaşıldığına göre burada, Süleymaniye'de olduğunun aksine külliyenin tamamlanmasından birkaç yıl önce, kurulacak kütüphane için Hazîne-i Âmire'den kitap temin edilmiştir: "Sultan Selim Han hazretlerinin mahrûse-i Edirne'de bina buyurulan medrese-i şerifelerine vakf için Hızâne-i Âmire'den ihraç olunan kitaplar evsafıyla defter olunmak ferman olmağın işbu defteri hakîkat-güster semânîne ve tis'a mie senesinde ... tahrir olunup ..." (VGMA, 1395, s. 91). 23 Şâban 980 (29 Aralık 1572) tarihli bir belgeden öğrenildiğine göre hazırlatılan kitaplar muşambalara sarılarak sandıklara konulmuş ve Edirne'ye gönderilmiştir (BA, MAD, KK. 67, s. 776).

II. Selim, 987 (1579) tarihli vakfiyesine personelle ilgili olarak diğer kütüphane vakfiyelerinde yer alanlardan farklı şartlar

koymuştur; emin, sâlih, âlim olmasını istediği üç hâfız-ı kütübden ikisinin ayrıca hattatlık, nakkaşlık gibi vasıflara sahip bulunmalarını ve gerektiğinde mushafların ve kitapların eksik sayfalarını tamamlamalarını istemektedir (VGMA, Kasa, nr. 169, s. 76-77). Kütüphanedeki kâtib-i kütüblük görevi ise bir ek görev olarak üçüncü hâfız-ı kütübe verilmiştir. Vakfiyede ayrıca "sâlih ve tâhir ve sanatında mâhir" bir kimsenin mücellit olarak

görevlendirileceği belirtilmiştir. Dönemin diğer kütüphanelerinde olduğu gibi Selimiye Kütüphanesi'nden de ödünç kitap verilmekteydi.

III. Selim döneminde Selimiye Kütüphanesi tamir ettirilip yeniden teşkilâtlandırılmış ve camide mevcut koleksiyon diğer bazı koleksiyonların ve III. Selim'in gönderdiği kitapların ilâvesiyle zenginleştirilmiş ve kütüphaneye dört hâfız-ı kütüb ile bir mücellit tayin edilmiştir (BA, Hatt-ı Hümâyun, nr. 16161). XIX. asrın sonlarında çeşitli şehirlerdeki küçük koleksiyonların belli bir yerde toplanması için yapılan çalışmalar esnasında Edirne'deki bazı medrese ve kütüphanelerde bulunan Sultan II. Murad, Beyazıt (II), Çelebi Mustafa, Yekdest Hacı Ahmed, Abdülvâsi b. Hızır ve Ahmed Bâdî Efendi kütüphaneleri Selimiye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Cumhuriyet döneminde bu yöndeki çalışmalar devam etmiş, halkevlerinin kapatılmasıyla burada bulunan Türk Ocağı'na ait kütüphane de Selimiye'ye taşınmıştır. İstanbul'da evkaf müzesinin kurulması sırasında sanat değeri yüksek 110 kitap İstanbul'a gönderilmiştir. Bu eserler halen Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunmaktadır (Bilar, s. 89-90).

Selimiye Kütüphanesi 1983-1984 yıllarında Selimiye Camii'nin tamiratında camiyle birlikte onarılmış ve 1996 yılına kadar Selimiye Camii içindeki bir bölümde hizmet verdikten sonra bu tarihte Kırkpınar Halk Kütüphanesi'ne taşınmıştır (a.g.e., s. 90). Kütüphane bugün camideki eski yerinde okuyuculara hizmet vermektedir. Selimiye Kütüphanesi'nde 2600 yazma 5517 basma eser bulunmaktadır. II. Selim'in şehzadeliği döneminde Tire'deki dârülkurrâsında (965/1558), tahta çıkışından birkaç yıl sonra da İzmir'de yaptırdığı medresesinde (977/1569-70) birer kütüphane kurduğu vakfiyelerine koyduğu hâfız-ı kütüble ilgili şartlardan öğrenilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Selimiye Külliyesi Vakfiyesi, VGMA, 1395, s. 87-114; VGMA, 741, s. 84; BA, MAD, 5179, s. 5; BA, MD, nr. 51, s. 79; nr. 133, s. 66; BA, MF. KTU. Dosya 8, nr. 157; Müjgân Cunbur, "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", TTK Bildiriler,

VII (1973), II, 679; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 48, 49, 154, 178, 183, 186, 195, 226; Ender Bilar, “Edirne’de Bir Kitap Hazinesi; Selimiye Yazmalar Kütüphanesi”, Osmanlı Devleti’nde Bilim Kültür ve Kütüphaneler (haz. Özlem Bayram v.dğr.), Ankara 1999, s. 89-91; Selahattin Yıldırım, Vakıfnâme-i Şehzâde-i Civânbaht Hazreti Sultân Selîm -Tâle Bekāuh- (II. Selim Vakfiyesi), İstanbul 2004, s. 79; M. Münir Aktepe, “İzmir Şehri Osmanlı Devri Medreseleri Hakkında Ön Bilgi”, TD, sy. 26 (1972), s. 114, 117; Rıdvan Canım, “Edirne Selimiye Kütüphanesindeki Türkçe Mesnevi Yazmaları Hakkında”, Edirne İl Halk Kütüphanesi Bülteni, sy. 10, İstanbul 1988, s. 19-20; Musa Öncel, “Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi”, Oluşum, sy. 50, İstanbul 2005, s. 33-36.

İsmail E. Erünsal

SELİMİYE TEKKESİ

İstanbul’da XIX. yüzyılın başlarında inşa edilen tekke.

Küçük Selimiye Camii, Çiçekçi Camii ve Çiçekçi Camii Tekkesi olarak da anılan bu tesis III. Selim tarafından 1801-1805 yılları arasında yaptırılmıştır. Semte adını veren ünlü kışla, cami ile buna bağlı muvakkithâne ve sıbyan mektebi, hamam, külliye görevlilerinin meşrutaları, irat getirmesi için inşa edilen evler ve dükkânlarla birlikte geniş alana yayılmış bir yapı topluluğunun (bk. SELİMİYE CAMİİ ve KÜLLİYESİ) parçası olan Selimiye Tekkesi 1823’ten sonra harap olmuş ve II. Mahmud tarafından 1834-1836 yıllarında bugünkü haliyle ihya edilmiştir. Tekkenin mimari programı, halen yalnızca cami olarak kullanılan cami-tevhidhânenin yanı sıra buna bağlı hünkâr kasrı, hazîre ve bina emini Pertev Mehmed Said Paşa’nın hayır eseri olan kütüphaneden oluşmaktadır. Harem, selâmlık, derviş hücreleri ve mutfak birimleri tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından işlevlerini yitirerek tarihe karışmış olmalıdır. Hünkâr kasrı 1930’lardan sonra ortadan kalkmıştır. 1940’lardan sonra Üsküdar’da Zeynep Kâmil Hastahanesi’nin genişletilmesi sırasında yıktırılan, Bayramiyye’den Himmetzâde (Salı) Tekkesi’nin hazîresi ve abdest teknesi Selimiye Tekkesi’nin avlusuna taşınmıştır.

Âyin günü perşembe olan tekkede on yedi erkek ve beş kadının ikamet ettiği Dahiliye Nezâreti’nin rûmî 1301 (1885-86) tarihli istatistik cetvelinde belirtilmiştir. Nakşibendîliğe bağlı olarak faaliyet gösteren tekkenin ilk postnişini Çankırılı Şeyh Abdullah Efendi’nin 1807’de görevinden feragat etmesiyle yerine Şeyh Ni‘metullah Buhârî (ö. 1232 başı / 1816 sonları) geçmiştir. Üçüncü postnişin, XIX. yüzyılda İstanbul’da Mevlevî meşrepli Nakşibendîliğin en önemli simalarından olan Konyalı Şeyh Ali Behcet Efendi’dir (ö. 1822). Mensupları arasında Hâlet Efendi, Pertev Mehmed Said Paşa, Kethüdâzâde Ârif Efendi ve Şeyhülislâm Turşucuzâde Ahmed Muhtar Efendi gibi dönemin önemli şahsiyetlerinin bulunduğu bilinmektedir. Behcet Efendi’nin yetiştirdiği halifeler, Selimiye Tekkesi’nde odaklanan bu Nakşibendî-Mevlevî karışımı tasavvuf anlayışını İstanbul’daki

çeşitli Nakşibendî tekkelerinde temsil etmişlerdir. Daha sonra tekkenin postuna oğlu Behcet Efendi'nin Mehmed Hidâyetullah Efendi ile (ö. 1871) torunu Mehmed Said Efendi (ö. 1896) geçmiştir.

Selimiye Tekkesi, III. Selim tarafından kurulan ve Batı kökenli ızgara planıyla İstanbul'un şehircilik tarihinde yeni düzeni (nizâm-ı cedîd) temsil eden Selimiye mahallesiyle Karacaahmet Mezarlığı'nın sınırında yer alır. Arsa doğuda Tıbbiye caddesi, kuzeyde Şair Nesîmî sokağı, güneyde Selimiye Camii sokağı, batıda komşu parsellerle çevrilidir. Tıbbiye caddesi boyunca uzanan moloz taş örgülü çevre duvarı üzerinde hepsi dikdörtgen açıklıklı olan cümle kapısıyla on beş adet pencere sıralanmaktadır. Köşeleri kabartma rozetlerle süslü mermer sövelerin çerçevelediği cümle kapısının üstünde inşaatın başlangıç ve bitiş tarihlerinin (1250/1834 ve 1251/1835-36) yer aldığı, II. Mahmud'un ihyasını belgeleyen kitâbe vardır. Kitâbenin manzum metni Pertev Mehmed Said Paşa'ya, ta'lik hattı ise Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'ye aittir. Kapının iç (avlu) cephesinde tekkenin yapımı sırasında cereyan eden bir rüyaya değinen 1251 (1835-36) tarihli diğer bir kitâbe bulunur.

Cümle kapısının hemen solunda diğerlerinden daha büyük olan pencere Şeyh Ali Behcet Efendi'nin kabrine açılan bir niyaz penceresidir. Bu açıklığın üzerinde ta'lik hattı yine Yesârîzâde'ye ait, adı geçen şeyhe ithaf edilmiş manzum bir kitâbe yer alır. Bu pencereden solundaki ilk iki pencere, farklı boyutları ve mermer söveleriyle Ali Behcet Efendi'nin haleflerine ait mezarlara açılan tâli niyaz pencereleridir. Hazîreye bakan diğer açıklıklar ise köfeki taşından bezemesiz sövelerle donatılmıştır.

Dikdörtgen bir alana (17,50 × 12 m.) yayılan cami-tevhidhânenin sıvalı duvarları moloz taş ve tuğlayla örülmüş, kırma çatısı kurşunla kaplanmıştır. Biri kuzey, diğeri doğu cephesinin ekseninde bulunan iki kapıdan daha büyük olan kuzeydekinin cami cemaatiyle tekke mensuplarınca kullanıldığı, hünkâr kasrının altına isabet eden doğu kapısının ise daha ziyade padişahla maiyetine mahsus olduğu söylenebilir. Son cemaat yeriyle harimi ayıran, ahşap iskeletli ve bağdâdî sıvalı duvarda ortada dikdörtgen harim girişi, yanlarda yuvarlak kemerli ikişer pencere, son cemaat yerinin batı duvarında üst kata ulaştıran merdiven yer alır.

Simetrik bir düzenlemeye sahip harimin güney duvarında eksende yarım daire planlı mihrap nişi, yanlarda ikişer pencere, batı ve doğu duvarlarında aynı boyutlarda üçer pencere bulunur. Yuvarlak kemerli olan pencereler dışarıdan kesme köfeki taşından söveler ve demir parmaklıklarla donatılmış, ayrıca her cephenin eksenine birer yuvarlak tepe penceresi kondurulmuştur. Harim girişinin sağında ve solunda kare planlı birer maksûre yer almaktadır. Üst katta kuzeydoğu köşesindeki maksûreye hünkâr mahfili, kuzeybatı köşesindeki maksûreye de müezzin mahfili tekabül eder. Söz konusu mahfilleri daire kesitli ve kompozit başlıklı ikişer ince ahşap dikme taşımakta, bunların arasında maksûreleri sınırlayan ahşap korkuluklar uzanmaktadır. Yapıda kadınlar mahfiline yer verilmemiş olması şaşırtıcıdır.

Yapının kuzeyinde yer alan asma katta son cemaat yerinin üstünü işgal eden dikdörtgen planlı bir tür sofa ve buna açılan hünkâr mahfiliyle müezzin mahfili yer alır. Hünkâr mahfili ahşap bir bölmeyle sofadan soyutlanmış ve ahşap kafeslerle donatılmış, her iki mahfilin harime bakan yönleri, yüzeyi dikdörtgen panolarla hareketlendirilmiş olan ahşap korkuluk duvarlarıyla çevrilmiştir. Ortada yer alan yarım daire biçimli bir alınlıkla donatılan cephelere II. Mahmud dönemi empire üslûbunun yalınlığı egemen iken “S” ve “C” kıvrımları, yapraklar ve dalgalı profillerle bezeli mihrapla minberde Osmanlı barokunun izleri seçilir.

Yapının kuzeybatı köşesinde çıkıntı yapan mütevazi minare kare planlı kaide daire kesitli gövdeyle petek, süslemesiz şerefe ve kurşun kaplı, koni biçiminde ahşap külâhtan oluşur. Cami-tevhidhânenin kuzeydoğu köşesinden dışa taşan, ince mermer sütunların taşıdığı fevkanî hünkâr kasrı, ahşap duvarları ve dikdörtgen pencereleriyle yapıya bir sivil mimarlık çeşnisi katmaktaydı. Halen Çiçekçi Camii’nin meşrutası olarak kullanılan dikdörtgen planlı, kâgir duvarlı, beşik çatılı kütüphanenin kitapları Süleymaniye Kütüphanesi’nde Pertev Paşa bölümünde yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Tekkeleri Listesi, TSMA, nr. E. 1772, 3333, 1805-1826 arası, nr. 181; İstanbul Tekkeleri Listesi, Süleymaniye Ktp., Zühdü Bey, nr. 489, 1823 civarı, vr. 7b; İstanbul Vakıflar Başmüdürlüğü Arşivi, Tekâyâ ve Zevâyâya Mahsus Defter (E. H. Ayverdi'nin kısmen istinsah etmiş olduğu nüsha), 1341 (1925), nr. 70, 180; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 14; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, 1833-1846 arası, vr. 7b; nr. 187; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 189-191; Âsitâne Tekkeleri, s. 16; Bâb-ı Âlî Nezâret-i Umûr-ı Dâhiliye, Sicil Nüfus İdâre-i Umûmiyyesi Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâse Nüfûs-ı Millîsine Mahsus İstatistik Cetvelidir, İstanbul 1301, s. 57; Mecmûa-i Cevâmi', II, 64-65, nr. 110; Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul, İstanbul 1314, I, 78-80; a.e. (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996, s. 114-118; Lutfî, Târih, V, 121-122; Mehmed Şükrü, İstanbul Hankahları Meşâyihi (nşr. Turgut Kut), Harvard 1995, s. 28; 1329 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyât Mecmuası, İstanbul 1330, s. 19; Sicill-i Osmânî, II, 31; Osmanlı Müellifleri, I, 63-64; Behcetî, Merâkid-i Mu'tebere-i Üsküdar, s. 92-94; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 264-269; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 27; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 321-322; Günay Kut - Turgut Kut, "İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname", Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 235, nr. 77; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, II, 43; Mustafa Özdamar, Dersaâdet Dergâhları, İstanbul 1994, s. 242; M. Erol Kılıç, "Yedi Tepeli Şehrin Tekkeleri ve Muhyiddîn Efendi'nin 'Tomâr-ı Tekâyâ'sı", İstanbul Armağanı: Gündelik Hayatın Renkleri, İstanbul 1997, III, 270, nr. 55; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 142-157; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 261-270; M. Baha Tanman, "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları / Tekkeler", Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), Ankara 2003, I, 300; a.mlf., "Selimiye Tekkesi", DBİst.A, VI, 516-518; Sâlim Yorgancıoğlu, Üsküdar Dergâhları (haz. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 2004, s. 128-132.

M. Baha Tanman

SELİMNÂME

(سليمنامه)

Yavuz Sultan Selim ve dönemiyle ilgili eserlerin genel adı.

Osmanlı tarih literatüründe dönemleri ele alınan padişahların adını taşıyan eserler ayrı bir grup oluşturur. Bu ad verme geleneği ilk defa Yavuz Sultan Selim devrinde ortaya çıkmış ve onun ismiyle anılan tarihler “Selimnâme” diye adlandırılmıştır. Ancak bu gelenek, Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim’den sonra birkaç istisna dışında sürdürülmemiştir. Kanûnî dönemini anlatan tarihlere “Süleymannâme” adı verilirken II. Selim için yazılan bazı eserlere Selimnâme denilmesi dikkati çekmektedir. Yavuz Sultan Selim devrini içine alan Selimnâmeler’in bir kısmı bu padişah döneminde, büyük bir kısmı ise Kanûnî devrinde ve daha sonraki asırlarda yazılmıştır. Kısa süren saltanatı döneminde önemli işler başaran Yavuz Sultan Selim hakkında çok sayıda eser ortaya çıkmıştır. Çoğu Türkçe olmakla birlikte Farsça ve Arapça yazılmış örnekleri de bulunan Selimnâmeler arasında çok rağbet görenler şöylece sıralanabilir:

İdrîs-i Bitlisî, Farsça Selîmşâhnâme’sini Yavuz Sultan Selim’in emri üzerine yazmış, onun doğumundan 1518 yılına kadar geçen dönemi ele almıştır. Eser bitirilememiş, müsvedde halindeki notlar kısmen kaybolmuş, eksikler Kanûnî Sultan Süleyman’ın emriyle müellifin oğlu Ebülfazl Mehmed Efendi tarafından 1567’de tamamlanmıştır (nşr. Hicabi Kırlangıç, Ankara 2001). Doğu Anadolu’da mahallî Kürt beylerinden Şükrî-i Bitlisî, Yavuz Sultan Selim’in İran ve Mısır seferlerine katılmış, mensup olduğu Şahsüvaroğlu Ali Bey’in teşviki ve onun verdiği bilgilerle 5829 beyitlik Türkçe Selimnâme’sini kaleme almıştır. Şahsüvaroğlu’nun öldürülmesinden sonra yerine geçen Halil oğlu Koçi Bey’e intisap eden Şükrî eserini tekrar gözden geçirmiş ve Kanûnî’ye takdim etmiştir. Selim’in Trabzon valiliğiyle başlayan eserde Çaldıran ve diğer meydan savaşları hakkında geniş bilgi verilmiştir. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleriyle Arap topraklarındaki yer isimleri bakımından önemli olan Selimnâme’yi daha sonra Âlî Mustafa ve Hoca Sâdeddin efendiler kaynak olarak kullanmıştır.

Eseri 1029 (1620) yılında Çerkezler Kâtibi Yûsuf kısmen nesre çevirip kısmen özetlemiş, 1037'de (1627-28) Cevrî İbrâhim Çelebi'nin yeniden yazdığı eseri Mustafa Argunşah yayımlamıştır (Selimnâme, Kayseri 1995, 1997). Kebîr b. Üveys Kadızâde tarafından kaleme alınan Farsça Ġazavât-ı Sulṭân Selîm, Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferiyle bu seferin sebepleri ve safhalarını, gidiş ve dönüş menzillerini anlatır. Bu sefere bizzat katılan müellif ayrıca Haydar Çelebi Rûznâmesi'nden tamamlayıcı bilgiler vermektedir. Eserin bir nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 825).

Hayatına dair bilgi bulunmayan, fakat nisbesinden Endülüs İşbîliye (Sevilla) asıllı olduğu anlaşılan Ali b. Muhammed el-Lahmî el-Mağribî, 923'te (1517) temize çektiği ed-Dürrü'l-meṣân fî sîreti'l-muẓaffer Selîm Ḫân adlı eserinde diğer Selimnâmeler'den farklı olarak rüyalara da genişçe yer vermiştir. Yavuz Sultan Selim'i her yüzyılda bir geleceği müjdelenen müceddidlerden kabul eden müellif onun İran ve Mısır seferlerindeki başarılarından söz etmektedir. Eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Bağdat Köşkü, nr. 197).

Birgili olup burada kadılık yapan Muhyî adlı bir müellife atfedilen ve İznikî Ali'nin eserine dayanan bir başka Selimnâme'de Çaldıran Savaşı farklı şekilde anlatılmaktadır. Muhyî, eserinde Yavuz Sultan Selim'in emriyle Çaldıran şehidleri için büyük bir kabir yapılıp üzerine bir direk dikildiğinden söz etmektedir ki bu günümüz şehid âbidelerini çağrıştırmaktadır. Bu savaşta şehid olan Rumeli Beylerbeyi Hasan Paşa ile Malkoçoğlu Tur Ali Bey hakkında verilen bilgiler de önemlidir. Ayrıca Tebriz harekâtı sırasında Safevî ordusundaki kadınların serbest bırakılması ve Dulkadıroğlu Alâüddevle Bozkurt Bey ile yapılan savaşlar hakkında geniş bilgiler içeren eserde Tebriz'den İstanbul'a getirilen 1700 hâneden söz edilmektedir. Eserin bir nüshası Konya'da İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Tekindağ, I [1970], s. 215).

Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman zamanlarında yaşayan, şiirlerinde Edâî / Adâî mahlasını kullanan Şirazlı Molla Muhammed'in Şâhnâme-i Selîm Ḫânî adlı eseri özellikle İran seferi hakkında ilginç bilgiler içermektedir. Kanûnî'nin cülûsu ile son bulan eser üzerinde Abdüsselâm Bilgen tarafından doktora tezi hazırlanmıştır (1987, AÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü).

Kılıççızâde İshak Çelebi'nin Selimnâme'si (İshaknâme) 1509 İstanbul depremiyle başlamakta, II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht mücadeleleri, Yavuz Sultan Selim'in cülûsu ve Şehzade Ahmed'in ortadan kaldırılmasıyla son bulmaktadır. Başta Hoca Sâdeddin Efendi olmak üzere birçok tarihçiye kaynak olan eser üzerinde Hamdi Savaş doktora çalışması yapmıştır (1986, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bu eserin devamı niteliğindeki bir başka Selimnâme de Kalkandelenli olup Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa zamanında divan kâtibi, ardından silâhdar kâtibi olan, Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır seferlerine katıldığı anlaşılan, Kanûnî'nin ilk yıllarında ölen Sücûdî Çelebi tarafından yazılmıştır. Sücûdî Çelebi Selimnâme'sini Mısır seferinin sonuna kadar getirmiştir. Özellikle Çaldıran Savaşı öncesi askere dağıtılan silâh ve teçhizat hakkında verdiği bilgiler kıymetlidir. Eser üzerinde İbrahim Hakkı Çuhadar tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır (1988, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Amasyalı olup Tâcîzâde Câfer ve Sa'dî çelebilerin yanında yetişen, Trabzon valiliği sırasında Şehzade Selim'in hizmetine giren, onun padişahlığı zamanında divan kâtibi, Mısır seferinde sır kâtibi ve 1519 yılında Anadolu defterdarı olan Keşfî Mehmed Çelebi, Bâğ-ı Firdevs-i Guzât, Ravza-i Ehl-i Cihâd veya Târîh-i Sultân Selîm Hân adlarıyla bilinen Türkçe Selimnâme'sini 1514'te yazmaya başlamış ve

1521'de temize çekmiştir. 1511 yılı olayları ile başlayan eser, özellikle Yavuz Sultan Selim'in İran ve Mısır seferleri hakkında doğru ve ayrıntılı bilgiler verir. Yarı manzum olan ve ağır bir dille yazılan Selimnâme üzerinde iki yüksek lisans tezi yapılmıştır (Şefaettin Severcan, 1988, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdurrahman Sağırlı, 1993, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yaşadığı bilinen Sa'dî b. Abdülmüteâl'in 1511 yılından başlayan Selimnâme'sinde II. Bayezid'in şehzadeleri arasındaki rekabetle yeniçerilerin İstanbul yağması hakkında orijinal bilgiler verilmektedir. Bazı hususlarda Celâlzâde Mustafa Çelebi ve Kemalpaşazâde'nin eserleriyle örtüşen Selimnâme Kanûnî devrinin ilk yıllarındaki olaylarla sona ermektedir. Eserin bir nüshası Topkapı Sarayı

Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Hazine, nr. 1424); ancak katalogda bu eser Kemalpaşazâde'ye ait gösterilmiştir. Sa'dî'nin Selimnâme'si üzerinde Marie Therese Speiser tarafından Zürih Üniversitesi'nde doktora tezi hazırlanarak (1946) eser Almanca'ya çevrilmiştir.

Celâlzâde Mustafa Çelebi tarafından kaleme alınan Meâsir-i Selîm Hânî adlı eser Selim'in Trabzon valiliği ile başlamaktadır. Müellif onun babası ve kardeşleriyle arasında geçen olayların gerçek sebepleri üzerinde durmakta, ayrıca Yavuz Sultan Selim'in İran seferi ve ordunun konakladığı menziller hakkında bilgi vermektedir. Selimnâme'nin Selim'in cülûsuna kadarki bölümünün tenkitli metni ve İngilizce çevirisi Oxford Üniversitesi'nde Celia J. Kerslake tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış, tamamı ise aslî dili ve günümüz Türkçe'siyle Kültür Bakanlığı yayınları arasında çıkmıştır (Ankara 1990, 1997).

Kemalpaşazâde'ye izâfe edilen Selimnâme, aslında onun Tevârîh-i Âl-i Osmân'ının dokuzuncu defteri olarak değerlendirilebilirse de bazı farklarla ana nüshadan ayrılmaktadır. Diğer Selimnâmeler gibi şehzadeler arasındaki taht mücadeleleriyle başlayan eserde Şah İsmâil'in Anadolu'daki Şiîlik propagandasına yer verilmekte, Şahkulu Baba Tekeli isyanı IX. defterden değişik biçimde anlatılmakta ve orijinal bilgiler verilmektedir. Kanûnî'ye sunulan eser Tevârîh-i Âl-i Osmân'ın dokuzuncu defteri olarak Ahmet Uğur tarafından yayımlanmış (The Reign of Sultan Selīm I in the Light of the Selīm-Nāme Literature, Berlin 1985 içinde), ayrıca Ali Kökoğlu eser üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1994, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Şîrî mahlasıyla şiirler yazan, Vezîriâzam Hersekzâde Ahmed Paşa'nın Mısır'da sancak beyi iken ölen oğlu zannedilen Ali Bey'in yazdığı Târîh-i Feth-i Mısır da bir Selimnâme olup eserde Kemah'ın zaptı, Dulkadıroğlu Alâüddevle'nin yenilgisi ve Mısır seferi gibi olaylar hakkında önemli bilgiler verilmektedir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1433/ 2, vr. 218b-267b). Hoca Sâdeddin Efendi'nin yazdığı Selimnâme Yavuz Sultan Selim'in nedimi olan babası Hasan Can'dan duyduklarına dayanır. Menkıbevî on bir hikâyeden oluşan bu küçük eser müellifin asıl tarihi olan Tâcü't-tevârîh'i tamamlar niteliktedir. Verilen kıssalarda Yavuz Sultan Selim'in padişahlık öncesi ve sonrasında yaşanan bazı hadiseler anlatılmaktadır. Matbu Tâcü't-tevârîh'in II. cildinin sonunda (s. 602-619) basılan Selimnâme, ayrıca Ahmet Uğur tarafından yayımlanmıştır (AÜ

İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, sy. 4 [Ankara 1980], s. 225-241).

Bunların dışında Senâî, Hayâtî, Şühûdî, Ârifî, İznikî Seyyid Mehmed ve Cârullah b. Fahdı'l-Mekkî gibi şair ve müellifler tarafından Selimnâmeler yazıldığı gibi müellifi bilinmeyen başka eserler de vardır. Mahremî'ye ait manzum Şehnâme'nin birinci kısmı Yavuz Sultan Selim dönemine ayrılmıştır. Bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eserin (Revan Köşkü, nr. 1287) bu bölümü üzerinde Hatice Aynur doktora tezi yapmıştır. Nâmık Kemal, Evrâk-ı Perîşân adlı eserinde Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Fâtih Sultan Mehmed ile birlikte Yavuz Sultan Selim'in biyografisine de yer vermiş, bu münasebetle Mısır ve Arap topraklarının ilhakı, hilâfetin İstanbul'a getirilmesi gibi konuları hamâsî bir üslûpla kaleme almıştır. Yahya Kemal Beyatlı, Eski Şiirin Rüzgârıyle adlı eserinin başında klasik terkibibend tarzında yazdığı "Selimnâme"sinde bu padişah döneminin seferlerini terennüm etmiştir.

Kazasker Kadızâde Vüsûlî Mehmed Çelebi tarafından II. Selim için yazılan Selimnâme'yi N. Öztürk yayımlamıştır ("Kazasker Vusulî Mehmed Çelebi ve Selîmnâmesi", TDA, sy. 50 [Ekim 1987], s. 9-108). Seyyid Lokman'ın Selîm Hânnâme'si 1581'de tamamlanmış ve III. Murad'a sunulmuştur (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1537; III. Ahmed, nr. 3595).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, III, tür.yer.; Levend, Gazavatnâmeler, s. 22-38, 79-80; Muhammed Harb Abdülhamid Zanati, I. Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyas'da Mevcut Haberlerin Selimnâmelerle Mukayesesi: XVI. Asır Osmanlı-Memluklu Kaynakları Hakkında Bir Tetkik (doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Tarih bölümü; Babinger (Üçok), s. 58 vd.; Ahmet Uğur, The Reign of Sultan Selīm I in the Light of the Selīm-Nāme Literature, Berlin 1985; a.mlf., "Selimnâmeler", AÜİFD, XXII (1978), s. 369-379; a.mlf., "Şükrî-i Bitlisî ve Selimnâmesi", a.e., XXV (1982), s. 325-348; a.mlf., "Celalzâde Mustafa ve Selimnâmesi", a.e., XXVI (1983), s.

407-426; Bekir Kütükoğlu, Vekayi‘nüvis: Makaleler, İstanbul 1994, s. 11; A. Steidi, “Die Wiener Handschrift des Selimî-nâme von Sukrî”, WZKM, sy. 42 (1942), s. 180-223; İsmet Parmaksızoğlu, “Üsküplü İshak Çelebi ve Selimnâmesi”, TD, III (1951-52), s. 123 vd.; Şehabeddin Tekindağ, “Selimnâmeler”, TED, sy. 1 (1970), s. 197-230; Filiz Çağman, “Şehname-i Selim Han ve Minyatürleri”, STY, V (1973), s. 411-442; C. J. Kerslake, “The Selîmnâme of Celâl-zâde Mustafa Çelebi, as a Historical Source”, Turcica, IX/2, Paris 1978, s. 39-51; Abdüsselâm Bilgen, “XV. Yüzyıl İran Şairlerinden Adâ’î-i Şirazî’nin Selimnâmesi”, TTK Belleten, XLVI/182 (1982), s. 13-30; Mustafa Argunşah, “Şükrî-i Bitlisî, Selimnâmesi ve Eserin Dili”, TDA, sy. 55 (1988), s. 51-72; Şefaettin Severcan, “Keşfî Mehmet Çelebi’nin Selimnâmesi’ne Koyduğu Sözlük”, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Kayseri 1995, s. 414-427; Orhan Okay, “Eski Şiirin Rüzgârıyle”, DİA, XI, 393-394; Abdullah Uçman, “Evrâk-ı Perîşân”, a.e., XI, 536; Hamdi Savaş, “İshak Çelebi, Kılıççızâde”, a.e., XXII, 528-529.

Ahmet Uğur

SELLÂRÎLER

(bk. MÜSÂFİRÎLER).

SELMÂ

(bk. ÜMMÜ RÂFİ‘).

SELMÂ bint SAHR

(bk. ÜMMÜ’l-HAYR bint SAHR).

SELMÂN-ı FÂRİSÎ

(سلمان الفارسي)

Ebû Abdillâh Selmân el-Fârisî (ö. 36/656 [?])

İslâmiyet'i kabul eden İran asıllı ilk sahâbî.

Asıl adı Mâhbe (Mâyeh) b. Bûzehmeşân (Bûzekhân, Bûzihşân, Hûşbûdân) b. Mürselân b. Yehbûzân iken müslüman olduktan sonra kendini Selmân İbnü'l-İslâm diye tanıtmış, Selmân el-Hayr, Selmân-ı Pâk veya Selmân el-Hakîm diye de anılmıştır. Mecûsî dinine mensup olan babası köyünün reisi (dihkan) idi. Selmân, Râmhürmüz'de doğdu ve ilk çocukluk yıllarını burada geçirdi.

Küçük yaşlarda ailesiyle birlikte buradan ayrılıp Ceyy (Ceyyân, daha sonra Şehristan) diye anılan bir köye göç etti. Zengin ve itibarlı bir aileye mensup olan Selmân biri Kindeli olan, diğeri vefatı sırasında baş ucunda bulunan Bukayre (Müsned, V, 439) isimli iki hanımla evlendi. Abdullah adlı bir oğlu ile biri İsfahan'da, diğerleri Mısır'da yaşayan üç kızından bahsedilmektedir. Oğlu Abdullah'tan torunu olan Abdurrahman dedesinin müslüman oluş kıssasını rivayet etmiştir.

Mecûsî âteşkedesinde kutsal ateşin sönmemesini sağlamakla görevli iken yeni bir din arayışına giren Selmân ailesinin şiddetli muhalefetine rağmen Hıristiyanlığı benimsedi ve önce Dımaşk'a kaçtı, ardından Musul, Nusaybin ve Ammûriye'ye (Amorion) gitti. Ammûriye'de kendisinden Hıristiyanlık hakkında bilgi aldığı bir papaz, ölüm döşeğinde iken kendisine pek yakında Arap yarımadasında İbrâhim peygamberin Hanîf dini üzere gönderilecek son peygamberin geleceğini haber verdi. Onun hediye kabul etmekle beraber sadaka almayacağını, ayrıca kürek kemikleri arasında nübüvvet mührü bulunacağını söyledi. Bir Arap tüccarıyla tanışan Selmân, kendisini çölden geçirmesi karşılığında sahip olduğu hayvanları ona verip kervanına katıldı. Ancak kervan Vâdilkurâ'ya ulaştığında tüccar Selmân'ı bir yahudiye köle olarak sattı. Ardından bu yahudi onu Medine'de yaşayan

Benî Kurayza’ya mensup bir başka yahudiye (Osman b. Eşhel) sattı. Selmân, Medine’yi görünce Ammûriyeli rahibin tarif ettiği şehre geldiğini anladı. Daha sonraki günlerde Hz. Peygamber’in Medine’ye doğru yola çıktığını ve Kubâ’ya geldiğini duyunca hemen oraya gitti ve rahipten öğrendiği nübüvvet alâmetlerinin kendisinde bulunduğunu görünce müslüman oldu. Âzat edilmesine kadar meydana gelen Bedir ve Uhud gazvelerine katılamadı. Hendek Gazvesi’nden önce Resûl-i Ekrem’in tavsiyesi üzerine efendisiyle anlaşıp muhtemelen İslâmî dönemin ilk mükâtebe* sözleşmesini yaptı. Bedel olarak kararlaştırılan 300 hurma fidanı dikme işi Resûlullah’ın nezâretinde ashabın da yardımıyla gerçekleştirildi ve beytülmâlden 40 ukıyye ödenerek Selmân’ın âzat edilmesi sağlandı (Müsned, V, 443-444; İbn Hişâm, I-II, 218 vd.). Hz. Peygamber, Selmân ile Ebü’d-Derdâ’yı kardeş ilân etti. Selmân, Hendek Gazvesi’ne ve ondan sonraki bütün savaşlara katıldı. Bu gazve sırasında bir hendek kazılmasını teklif etmesi ve hendek kazmadaki başarısı dolayısıyla ensar ve muhacirler Selmân’ı kendilerinden sayma konusunda ihtilâfa düşünce Resûlullah, “Selmân bizden, Ehl-i beyt’tendir” diyerek (İbn Sa‘d, IV, 83) bu tartışmaya son verdi. Resûl-i Ekrem’in bu sözüne dayanan Hz. Ömer diğer Ehl-i beyt mensuplarına olduğu gibi ona da maaş bağladı; fakat Selmân bu parayı sadaka olarak dağıtıp hurma liflerinden ördüğü hasırları satmak suretiyle hayatını kazanma yolunu seçti.

Zâhid bir kişiliğe sahip olan Selmân-ı Fârisî, Resûl-i Ekrem’in övgüsünü kazandı. İlim öğrenmeye düşkünlüğü ve sünnete bağlılığı ile mensubu bulunduğu ashâb-ı Suffe arasında önemli bir yer edindi. Medâin valiliği sırasında bile mütevazi yaşayışını değiştirmediği için halkın teveccühünü kazandı. Çok yer gezip farklı tecrübeler elde etmesi sonucu geniş birikime sahip olan Selmân’ın Tâif’in fethi sırasında mancınık ve debbâbe kullanılmasını tavsiye ettiği ve bunların yapımını bizzat gerçekleştirdiği belirtilmektedir. Irak bölgesindeki fetihler başlayıncaya kadar Medine’de yaşadı. Hz. Ömer’in halifeliği zamanında İsfahan’a döndü. Kādisiye Savaşı’na, Medâin, Celûlâ ve Belencer fetihlerine katıldı. Hz. Ömer’in emriyle Kûfe şehrinin kuruluşu aşamasında ve daha sonra önemli katkıları oldu ve halife onu Medâin’e vali tayin etti. Hz. Osman’ın hilâfetinin sonlarına kadar valilik görevine devam eden Selmân’ın bu sırada vefat ettiği belirtilmektedir. Buna göre Medâin’de 35 (656) yılı sonu veya 36 (656) yılı başlarında ölmüş olmalıdır. Onun bu tarihten önce veya daha

sonra vefat ettiği de söylenmektedir. Selmân'ın IV. Murad tarafından yeniden yaptırılan türbesi Bağdat yakınlarında onun kabri etrafında oluştuğu belirtilen, bugün Selmânıpâk diye bilinen kasabadadır. Remle'de ve Mardin ilinin Nusaybin ilçesinde de birer makam türbesi bulunmaktadır. Bazı İslâm ülkelerinde adı çeşitli mekânlara verilen Selmân'ın kaç yıl yaşadığı konusunda ihtilâf edilmiş, onun muammerûndan olduğunu söyleyenler hayatı için 150 ile 553 yıl arasında farklı rakamlar ileri sürmüş, 250 yıldan fazla yaşadığı rivayetinin kabul gördüğünü söyleyenler bile olmuş, ancak Zehebî, İbn Ebû Hâtim'den (ʿİlelü'l-ḥadîs̱, II, 139) naklettiği bir rivayete dayanarak Selmân'ın seksenli yaşlara varmadan öldüğünü, muhtemelen kırklı yaşlarda iken Hicaz'a geldiğini ifade etmiştir. Hendek kazımı sırasında güçlü kuvvetli bir kimse olması dolayısıyla ensar ve muhacirlerin onu kendilerine nisbet etmeye çalışması da Zehebî'nin bu tesbitini teyit etmektedir. Selmân'ın uzun yaşadığına dair haberler ise Abbas b. Yezîd el-Bahrânî tarafından nakledilmiş, hiçbir isnadı bulunmayan münkatıʻ rivayetlerdir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, I, 555-556).

Selmân'ın Rumca ve İbrânîce öğrendiği, Farslar'ın, Romalılar'ın, yahudi ve hıristiyanların kutsal kitaplarını okuduğu rivayet edilmektedir. Bu sebeple onun hakkında "sâhibü'l-kitâbeyn" (Kur'an'ı ve Kitâb-ı Mukaddes'i iyi bilen) veya "önceki ve sonrakilerin ilmini öğrenmiş bitmez tükenmez bir umman" ifadeleri kullanılmıştır. Selmân'ın Fâtiha sûresini Farsça'ya tercüme ettiği ve Resûlullah'ın bunu menetmediği kaydedilmektedir (Serahsî, I, 37). Selmân, Hz. Peygamber'den hadis nakletmiş, kendisinden de hanımı Bukayre ile Şürahbîl b. Sımt, Kâʻb b. Ucre, Alkame b. Kays, Âmir b. Abdullah, Amr b. Şürahbîl, İbn Abbas, Ebû Saîd el-Hudrî, Esved b. Yezîd, Enes b. Mâlik, Ebü't-Tufeyl gibi sahâbîler, ayrıca birçok tâbiî hadis rivayet etmiştir. Selmân'ın rivayet ettiği hadisler Kütüb-i Sitte'de bulunmakta, Ahmed b. Hanbel el-Müsned'inde onun otuz yedi rivayetine yer vermektedir. En geniş müsned kabul edilen Bakī b. Mahled'in eserinde altmış rivayetinin yer aldığı belirtilmektedir (Zehebî, I, 505). Selmân, Şiî müelliflerince âsârı ilk tasnif eden kişi olarak kabul edilmektedir (Hasan es-Sadr, s. 280). İbn Hacer el-Askalânî, Cüzʾân min ḥadîs̱i Selmân adında oldukça hacimli bir hadis cüzünün bulunduğunu söylemekte (el-Muʿcemü'l-müfehres, s. 298), ayrıca Mesâʾilü'r-ruhbân isimli küçük bir risâle ona nisbet edilmektedir (Antalya Akseki İlçe Halk Ktp., nr. 306, vr. 181a-182b). Şiîler, Kitâbü Ḥadîs̱i Câselîk (Câsîlîk)'in müellifinin Selmân-ı

Fârisî olduğunu kabul etmektedir (DİA, XV, 39).

Hz. Peygamber'in saçlarını tıraş etmesi sebebiyle berberlerin pîri sayılan Selmân böylece fütüvvet teşkilâtının gelişmesinde önemli rol oynamış, aynı zamanda pek çok tasavvufî silsilenin içinde yer almıştır (EI2 [İng.], Suppl., s. 702). Kâzerûniyye tarikatının kurucusu Kâzerûnî'nin Abbâsî halifelerinin kendisine gönderdiği zekât paylarını Selmân-ı Fârisî'nin kabilesi arasında dağıttığı söylenmektedir. Şiîler, Selmân'ı çok az sayıdaki güvenilir sahâbîler arasında saymış, onu Hz. Ali'den sonra ikinci sırada önemli bir kişi kabul etmiş, zamanla kabrini Kerbelâ dönüşü uğranması gereken bir ziyaretgâh haline getirmiştir. Bazı aşırı Şiîler, Hz. Ali'nin Allah katındaki makamına vâkıf olduğu için Selmân'ı hüccet kabul etmektedir. Gulât-ı Şîa'dan bir grup Selmân-ı Fârisî'yi peygamber saymış,

hatta ona Peygamber'in üstünde bir değer atfetmiştir (EI2 [İng.], VIII, 998). Nusayrîler, Selmân'ı ulûhiyyet anlayışlarının temelini oluşturan ve "ayn: Ali (ilâh)- mîm: Muhammed (hicâb)- sîn: Selmân (bab)" şeklinde formüle edilen üç sırlı harf inanışının bir parçası kabul etmişlerdir. Bu sembolik yorum çerçevesinde Gāliyye içerisinde Selmân'ı yücelterek onun insanların hakikate giriş kapısı olduğunu kabul eden grup Selmâniyye (Sîniyye) adını almıştır. Günümüze kadar varlığını koruyan Nizâriyye'nin kıyamet doktrinine göre mevcut imam Ali ile özdeşleşerek onun ruhî gerçekliğinde tecellî etmekte, ona inananlar da Selmân-ı Fârisî ile özdeşleşmektedir. Dürzîlik anlayışında da bu aşırı fırkanın kurucusu Hamza b. Ali'nin değişik dönemlerde farklı tezahürlerinin olduğuna, Resûl-i Ekrem devrinde de Selmân-ı Fârisî olarak zuhur ettiğine inanılır.

Selmân-ı Fârisî hakkında yapılan pek çok çalışmadan bazıları şunlardır: Ca'fer es-Sâdık, Ḳıṣṣatü Selmân el-Fârisî (Burdur İl Halk Ktp., nr. 58); Hüseyin Mücîb el-Mısrî, eṣ-Ṣaḥâbiyyü'l-celîl Selmân el-Fârisî ʿinde'l-ʿArab ve'l-Fürs ve't-Türk (Kahire 1973); Ali Şerîatî, Selmân-ı Pâk (Tahran 1977); Ahmed İbrâhim el-Hakīl, Selmân el-Fârisî: Lev Kâneti'l-ḥaḳīḳatü fi'l-Merîḫ le-şedde'r-riḥâle ileyhâ (Beyrut 1400/1980); A. A. Razwy, Salman al-Farsi: Salman the Persian: A Short History of his Life (Elmhurst 1983, 1988); Ebû Abdurrahman b. Akīl ez-Zâhirî, el-Burhân ʿalâ taḥsîni ḥadîs̱i Selmân (Riyad 1413/ 1993); Atâullah Muhâcirânî, Berresî-yi Seyr-i Zindegî ve Ḥikmet ve Ḥükûmet-i Selmân-ı Fârsî (Tahran 1375); Rebî'

Hamîd Zehrüddin, Selmân el-Fârisî câmiʿu ʿilmi’l-evvelîn ve’l-âḫirîn (Dımaşk 1420/1999); Assad Rassoul, Salman al-Farisiyy (Köln 2000); Merziye Paşayeva - Zahide Hacıieva, Selmân Mümtaz Arxivinin Täsviri (Bakı 2005); Emel Tannâne, Selmân el-Muḥammedî (Beyrut 2006). Saim Arı, Selmân-ı Fârisî (1994, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Âdem Muhammed Ahmed el-Bâzmî, Merviyyâtü Üsâme b. Zeyd ve Selmân el-Fârisî fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed (1404, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye) adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamış, aralarında şarkiyatçıların da yer aldığı pek çok müellif onunla ilgili makaleler yazmıştır.

Şarkiyatçı J. Horovitz, Selmân-ı Fârisî’nin erken dönem kaynaklarda adı geçmezken daha sonra kendisinden söz edildiği yolunda bir iddia ileri sürerek özellikle Hendek Gazvesi’ndeki etkinliklerine ve zühd hayatına ilişkin bilgilerin İran asıllı bir kimsenin kıymetini arttırmak için sonradan uydurulduğunu, hatta böyle bir kişinin yaşayıp yaşamadığının bile tartışmalı olduğunu söylemekteyse de bu kadar farklı kaynağın ve rivayetin aynı husustan ve ittifak derecesinde söz etmesi bu iddianın isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Medine’nin kuzeyinde yer alan ve Mesâcid-i Seb‘a diye bilinen yedi mescidden biri, Ömer b. Abdülazîz’in Medine valiliği sırasında yaptırdığı sanılan Mescidi Selmân-ı Fârisî’dir. Daha sonra Seyfeddin Hüseyin b. Ebü’l-Heycâ tarafından yeniden inşa edilen yapı (577/1181) bugün de varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 437-444; Vâkıdî, el-Meġāzî, s. 194; İbn Hişâm, es-Sîre2, I-II, 214-222, 506; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 75-93; İbn Ebû Hâtim, ʿİlelü’l-ḥadîs̱ (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Beyrut 1405/ 1985, II, 139; Ebü’ş-Şeyh, Ṭabaḳātü’l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 203-236; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 634-638; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 37; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, II, 331; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, I, 505-557; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), III, 141; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 137-139; a.mlf., el-Muʿcemü’l-müfehres

(nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 298; Cl. Huart, “Selmân du Fârs”, Mélanges Hartwig Derenbourg (1844-1908), Paris 1909, s. 297-310; L. Massignon, Salmân Pâk et les premières spirituelles de l’Islam iranien, Paris 1934, s. 101-127; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü’ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 280; Wensinck, el-Muʿcem, VIII, 107; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, I, 473-507; J. Horovitz, “Salmān al-Fārisī”, Isl., XII (1922), s. 178-183; D. M. Donaldson, “Salman”, MW, XIX/ 4 (1929), s. 338-352; L. Massignon, “Selmâniye”, İA, X, 461; H. Halm, “Salmāniyya”, EI² (İng.), VIII, 998; G. Levi Della Vida, “Salmān al-Fārisī”, a.e. Suppl., s. 701-702; Pervîz Ezkâî, “Selmân-ı Fârisî”, DMT, IX, 262-265; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, DİA, XV, 39.

İbrahim Hatiboğlu

SELMÂN b. REBÎA

(سلمان بن ربيعة)

Ebû Abdillâh Selmân b. Rebîa b. Yezîd el-Bâhilî el-Kûfî (ö. 32/652-53)

Kûfe kadısı, kumandan.

Kûfeli olup büyük Arap kabilelerinden Benî Bâhile'ye mensuptur. Resûlullah hayattayken müslüman olmakla birlikte onunla görüştüğüne dair bir bilgi bulunmadığı için muhadramûndan kabul edilir. Ancak kaynaklarda, Hz. Ömer'in sahâbî olmayan birini ordu kumandanlığına ve kadılığa tayin etmeyeceği yolundaki kanaatlerden hareketle Selmân'ın sahâbî olduğuna dair görüşlere de yer verilmektedir. Kendisinden Amr b. Şürahbîl, Süveyd b. Gafele, Şakīk b. Seleme ve Ebû Osman en-Nehdî gibi tâbiînin büyükleri rivayette bulunmuştur.

Hz. Ömer, Kādî Şüreyh'ten önce Kûfe kadılığına getirdiği Selmân'a aylık 500 dirhem maaş bağlamıştı. Cihada çıkmadığı yıllarda hacca gittiği rivayet edilen Selmân, Ebû Ümâme el-Bâhilî ile Dımaşk bölgesindeki fetihlere katıldı. İslâm şehirlerinde savaş zamanında kullanılmak üzere at yetiştirilmesine karar veren Halife Ömer, Kûfe'ye tahsis edilen 4000 atla ilgili sorumluluğu Selmân'a vermiş, bu sebeple kendisine Selmân el-Hayl denilmiştir. Hz. Ömer tarafından Irak bölgesinde fetihler yapmak üzere ordu kumandanlığına getirilen Sa'd b. Ebû Vakkās, Kādisiye Savaşı (15/ 636) sırasında Selmân'ı atlı birliklerin başına geçirdi ve kazanılan zaferle Irak kapıları müslümanlara açılmış oldu. Bu savaşta elde edilen ganimetlerin taksimi görevini de üstlenen Selmân daha sonra Kādisiye'ye kadı tayin edildi.

Hz. Osman'ın İrmîniye'nin fethi görevini verdiği Selmân, Azerbaycan'a kadar gitti ve buralardaki pek çok yerin fethinde görev aldı. Selmân b. Rebîa ve Habîb b. Mesleme yönetimindeki İslâm orduları Arrân'ın başşehri Berdea'yı fethetti (24/645). Halife Osman tarafından Kuzey Kafkasya'nın fethi için görevlendirilen kardeşi Abdurrahman b. Rebîa'nın yanında yer

alan ve Dağıstan'da Hazar Türkleri'yle yapılan bir savaşta onun şehid düşmesi üzerine kumandayı üstlenen Selmân savaşa devam ederek Bâbülebvâb'ın (Derbend) fethini gerçekleştirdi. Bu savaş sırasında kendisine yardım etmesi için Hz. Osman tarafından görevlendirilen Habîb b. Mesleme'nin ordunun sevk ve idaresinin tamamen kendisine bırakılmasını istemesi üzerine Selmân'la aralarında ihtilâf çıktı, Habîb'i destekleyen Suriyeliler ile Selmân'ın taraftarı olan Iraklılar arasında birbirini ölümle tehdit etmeye varan bir gerginlik yaşandıysa da olay daha fazla büyümeden halledildi. Daha sonra Derbend Geçidi'ni aşarak Hazarlar'ın başşehri Belencer'e dayanan Selmân kumandasındaki ilk İslâm ordusu Hazar kuvvetleri karşısında geri çekilmek zorunda kaldı ve muhtemelen Selmân bu sırada Belencer'de şehid düştü (32/652-53). Selmân'ın vefatı için farklı tarihler de verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vekî', Aḫbârü'l-ḳuḍât (nşr. Abdülazîz el-Merâġī), Kahire 1947, II, 184-186, 190; İbn Abdülber,

el-İstîʿâb (Bicâvî), II, 632-633; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, I, 79-81; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 327; İbn Manzûr, Muḫtaṣaru Târîḫi Dımaşḳ, X, 56-58; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, III, 117; Fahrettin Atar, İslâm Adliye Teşkilâtı, Ankara 1979, s. 62, 103, 114, 154; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbu'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 424, 505; Mahmûd Şît Hattâb, "Selmân b. Rebîʿa el-Bâhilî: Fâtiḥu şaṭri İrmîniye", MMİIr., XXIII (1393/1973), s. 240-256.

Abdülkadir Şenel

SELMAN REİS

(ö. 934/1528)

Kızıldeniz'de Portekizliler'e karşı mücadele eden Osmanlı kaptanı ve denizcisi.

Portekiz kaynaklarında aslen Türk olduğu ve Midilli'de doğduğu belirtilir. Osmanlı kaynaklarına göre ise levent tayfasından Cezâyir-i Garb'da yetişmiş, denizcilik bilgisine sahip, Akdeniz'de pek çok savaşa katılmış ünlü bir korsan denizcidir (Âlî, vr. 4b). Onun bir süre gemilerde dülger olarak çalıştığına dair bilgiler bulunmaktadır. Hayatının ilk yıllarına ait fazla bilgi bulunmayan Selman Reis, Portekiz tehdidi karşısında Gucerât Sultanı Muzaffer Şah ile Yemen Sultanı Âmir b. Tâhir'in Mısır Sultanı Kansu Gavri'den yardım istemesi üzerine Osmanlı Devleti adına Mısır'a gitti. İlk defa 917'de (1511) Süveyş'te hazırlanan, elli kadırgadan oluşan donanmaya kaptan tayin edildi ve Hüseyin Kürdî serdar olarak Cidde beyliğine getirildi. Donanma Cidde'ye geldiğinde erzak ve mühimmatlarının bir kısmını burada bırakmaları gerektiği için Mekke Şerifi Berekât'ın yardımıyla kısa sürede bir kale inşa ettiler (a.g.e., vr. 5a).

1515 yazında Hint Okyanusu'ndaki Portekizliler'e karşı bir sefer için Sultan Gavri'nin önce Gucerât'a gitmelerini emretmesi üzerine Selman Reis gerekli top, tüfek, erzak ve mühimmatı alıp Hüseyin Bey'le birlikte Hindistan'a doğru yola çıktı. Diû Limanı'na varıldığında Gucerât Sultanı Muzaffer Şah ile ittifak yapılarak Portekizliler'in bölgeden uzaklaştırılmasına çalışıldı. Ancak Portekiz'in Güvve (Goa) Kalesi'ni tahkim etmesi ve kuleler inşa edip asker ve top yerleştirmesi sebebiyle kale alınamadı. Bu durum karşısında donanmayla yeniden Yemen'e döndüler ve Kamaran adasına yerleştiler. Selman Reis ve Hüseyin Bey, taşınması ağır olan top ve cephanenin bir kısmını yerleştirmek için burada da bir kale yaptılar (921/1515). Bu sırada erzak sıkıntısı çektiklerinden kendilerini bölgeye davet eden Âmir b. Tâhir'den yardım istedilerse de karşılık görmediler. Bunun üzerine Yemen sahillerini yağmalayarak erzak temin ettikleri gibi Hüseyin Bey, Sultan Âmir'e düşman olan Zeydîler'in

yardımıyla 19 Cemâziyelevvel 922’de (20 Haziran 1516) Zebîd’i aldı. Hüseyin Bey ve Selman Reis, bir ay kadar sonra yirmi iki kadırga ve iki barçadan oluşan donanmanın hazırlıklarını tamamlayıp Aden’i fethetmek amacıyla denize açıldı (Bâsencele, s. 36-37; Âlî, vr. 7a-b).

Donanma 3 Receb 922’de (2 Ağustos 1516) Aden’e ulaştı. Karaya çıkan Selman Reis kale yakınlarında çadır kurdu. Bu sırada Hindistan’a gitmek için limandan çıkmakta olan birkaç kalyondan Yemen Sultanı Âmir’e ait olanın mallarına el koydu. Bu gemilere reis, gemici ve malzeme yerleştirerek Gucerât’ta Muzaffer Şah’a gönderdi ve Yemen’i fethettiğini, bundan sonra Portekizliler’i Hint sahillerinden uzaklaştırmak üzere bir sefer düzenleyeceklerini anlatan bir mektup yolladı. Hüseyin Bey ve Selman Reis, Aden’e bağlı Sîre Kalesi altında yerleşip Aden Kalesi’ni topa tuttularsa da sonuç alamadılar. İçinde çok sayıda asker, cephane ve mühimmat bulunan kale Aden hâkimi Mürcan el-Âmirî’nin şiddetli savunması sayesinde teslim olmadı. Hatta kaleden yapılan ilk huruç hareketinde Selman Reis üç yerinden yaralandı. İkinci çatışmada pek çok Osmanlı askeri hayatını kaybetti. Sonunda Âmir’in kardeşi Abdülmelik b. Abdülvehhâb, Taiz’den orduyla Aden’e yardıma gelince kuşatma kaldırıldı. Hüseyin Bey ve Selman Reis gemilere binip 11 Receb 922’de (10 Ağustos 1516) Aden Limanı’ndan ayrıldılar. Önce Zeyla‘ Limanı’na giden Selman Reis buradan gemilerine hububat yükledi, ardından Moha, Mutayne, Kamaran, Luhayye Limanı’na geldi ve burada birkaç gün kaldıktan sonra Cidde’ye gitti (Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah Bâ Mahreme, Ḳılâdetü’n-naḥr, s. 21-25; Âlî, vr. 7b-8a).

Hüseyin Bey Haremeyn halkına zulüm yaptığı iddiasıyla Şerîf Berekât’ın şikâyetiyle görevden alınıp Mısır’a giderken denize atılarak öldürüldü (TSMA, nr. E 8337). Selman Reis, Yavuz Sultan Selim tarafından Mısır’a çağrıldı. 21 Rebîülevvel 923’te (13 Nisan 1517) Mısır’a giderken Portekiz’e ait bir donanmanın gelmekte olduğu haberini aldı. Halkın talebi üzerine bir süre daha Cidde’de kaldı. 26 Rebîülevvel 923’te (18 Nisan 1517) otuz barça ve kadırgadan oluşan bir Portekiz donanmasının Cidde’yi kuşattığını, ilk anda kendisine ait dört geminin yandığını, kale ve limanı savunarak Portekizliler’in karaya çıkmasına müsaade etmediğini anlatan bir rapor yolladı (TSMA, nr. E 8337; E 5902). Selman Reis bu savaşta birkaç kadırga ile Portekiz donanmasına hücum etmiş ve top ateşiyle iki üç gemisini

batırmıştı (Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah Bâ Mahreme, Ḳılâdetü'n-naḥr, s. 32). Cidde savaşı, kadırgadan oluşan Akdeniz tipi bir filonun okyanus tipi donanma karşısında savunmadaki askerî gücünü göstermesi bakımından önemli kabul edilir. Aynı yıl Aden hâkimi Emîr Mürcan, Yavuz Sultan Selim'e bir mektup göndererek Hüseyin Bey ve Selman Reis ile ordularından şikâyet etti (a.g.e., a.y.).

Selman Reis daha sonra kendisine ait birkaç gemiyle Süveyş'e ve oradan Kahire'ye gitti. 10 Şâban 923'te (28 Ağustos 1517) Yavuz Sultan Selim tarafından kabul edildi. Sanuto'ya göre, Kahire'de Hayır Bey'in hapishanesine atılmış ve sonra da zincirli olarak Şubat 1518'de Şam'da bulunan Yavuz Sultan Selim'in yanına gönderilmiştir (Sebastian, I, 465-466). Bu durum onun halka zulmettiği konusundaki şikâyetler yüzünden tutuklandığını düşündürmektedir. Padişah, dönüş yolunda iken 27 Rebîülâhir 924'te (8 Mayıs 1518)

Mercidâbık'ta toplanan divanda Selman Reis'in İstanbul'a götürülmesi için emir verdi (Haydar Çelebi, I, 491, 498). Selman Reis'in 1519'da İstanbul'da olduğu ve Kızıldeniz'deki Portekiz tehlikesine karşı otuz kadırga ve birkaç barçadan oluşan bir donanma hazırlamayı taahhüt ettiği bilinmektedir.

929'da (1523) Mısır Valisi Ahmed Paşa (Hain) tarafından kabul edilen Selman Reis, Yemen hakkında bildiklerini etraflı bir şekilde anlattı. Bunun üzerine yeni Cidde Beyi Rûmî Hüseyin Bey'le tekrar Yemen'e gitmeleri tâlimatını aldı. Gerekli hazırlıklarını yaparak Süveyş'e ve orada kendisine katılan leventlerle birlikte gemilere binip Cidde'ye hareket etti. Burada top, darbzen, barut ve diğer malzemeleri gemilere yükleyen Selman Reis, Hüseyin Bey'le birlikte Yemen sahillerine ulaştı. Portekizliler'in Kamaran adasını işgal ettikleri görülünce Selman Reis birkaç gemiyle giderek adadaki Portekizliler'in çoğunu kılıçtan geçirdi ve oraya leventleri yerleştirdi. Daha sonra Hüseyin Bey'le beraber Zebîd hâkimi Karamânî İskender Bey'e mektup göndererek ondan itaat etmesini istedi. İskender Bey'in itaat yanlısı olmasına rağmen emrindeki levent ve askerlerin karşı çıkması üzerine Selman Reis, daha önceki Yemen seferinden tanıdığı Yâfi' ve Mehre vilâyetlerinin şeyhleriyle Câzan hâkimi Şerîf İzzeddin'e mektup göndererek yardım talebinde bulundu. Hüseyin Rûmî Bey'i gemilerin

yanında bırakıp askerle birlikte Zebîd'e gitti. Yâfi', Mehre ve Câzan'dan gelen yardım kuvvetleriyle buluştu. Zebîd'deki ilk çatışmada levent, mağribli ve diğer askerlerden oluşan İskender Bey'in emrindeki orduyu bozguna uğrattı. Askerlerin kaleye sığınması üzerine Zebîd'i kuşattı ve kalenin kapıları ile bazı yerlerini yakıp yıktı. Sonunda İskender Bey eman dileyerek kaleyi teslim etti. Câzan hâkimi eman verilmesine karşı çıktıysa da Selman Reis bunlarla da savaşıp Zebîd'i ele geçirdi. Daha sonra Hüseyin Rûmî'yi buraya çağırarak Receb 930'da (Mayıs 1524) şehri teslim etti. Ardından donanmasının yanına dönen Selman Reis bir müddet Yemen sahillerinde dolaştı. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın Kahire'ye geldiğini (1525) haber alınca Hüseyin Bey'i durumdan haberdar ederek Mısır'a gitti. İbrâhim Paşa'ya Yemen hakkındaki görüşlerini anlattı; leventlerin isyanlarından, Hüseyin Bey'in bunları kontrol edemediğinden bahsetti. İbrâhim Paşa'ya sunduğu 10 Şâban 931 (2 Haziran 1525) tarihli raporunda Hindistan deniz ticaret yolunun önemi üzerinde durarak bu yolların güvenliğini sağlamak için Portekizliler'in eline geçmiş olan kalelerin geri alınması gerektiğini ifade etti. Cidde'de bulunan ve altı baştarda, sekiz kadırga, üç kalyata ve bir kayıktan oluşan Osmanlı donanmasında irili ufaklı 298 top bulunuyordu ve Selman Reis'e göre gerekli mürettebat sağlandığı takdirde Portekizliler'i bölgeden uzaklaştırmak kolay olacaktı. Selman Reis bu raporunda Portekiz'in elinde bulunan yerler arasında Hürmüz, Diû, Güvve, Kaliküt, Koçin, Seylan, Sumatra gibi kale ve adaları zikretmekte, ayrıca Zebîd, Taiz, San'a, Aden gibi Yemen'e ait yerler hakkında bilgi vermekte, Sevâkin, Zeyla' ve Habeş topraklarının önemini belirtmektedir (TSMA, nr. E 6455).

İbrâhim Paşa, Hüseyin Bey'in azlinin doğuracağı sakıncaları dikkate alıp onu görevinde bıraktı, Selman Reis'i pek çok ikram ve iltifatta bulunarak yeni emirlerle Yemen'e gönderdi. Selman Reis, Süveyş'teki gemilere erzak ve mühimmatı yükleyip tekrar Hüseyin Bey'in yanına gitti, vezîriâzamın onun görevini sürdürmesi kararını ve diğer emirlerini bildirdi. Böylece Hüseyin Bey levent, urban, Zeydî ve diğerlerinin itaatini sağlayarak Yemen'de tam bir hâkimiyet kurmuş oldu. Fakat çok geçmeden hastalanıp vefat etmesi üzerine vasiyeti gereği yerine Mustafa Bey'in gelmesi yönetimde gözü olan Selman Reis'i rahatsız etti ve yeniden İbrâhim Paşa'nın yanına giderek son gelişmeleri anlattı. Kendisine asker ve yetki verilmesi halinde Yemen'i tamamen fethedebileceğini, Portekizliler'i

ortadan kaldıracağını bildirdi. İbrâhim Paşa, Mısır'daki Türk leventlerden 4000 kişi ayırıp bunlardan bir ordu kurdu ve serdar olarak Hayreddin Bey'i görevlendirdi. Ordunun bütün ihtiyaçlarını karşılayıp Süveyş'e gönderen İbrâhim Paşa, Selman Reis'i de gemilere kaptan yaparak deniz işlerinde yetkili kıldı. Selman Reis, donanmanın bütün hazırlıklarını tamamladıktan sonra hareket ederek "evâsıt-ı Ramazan" 932'de (21-30 Haziran 1526) Cidde'ye ulaştı. Cidde gelirlerinin Mekke Şerifi Ebû Nümeyy'e ait olan diğer yarısına el koydu. Dönemin tarihçileri leventlerin de tüccarların mallarına el koyduğunu, bölgedeki Arap eşkıyasının yağma hareketlerine katıldığını, bu sebeple büyük bir kıtlık yaşandığını ve buna "kaht-ı Selmân" denildiğini nakletmektedir. Bu olayların çıkmasında etkisi olduğu anlaşılan Mekke Şerifi Ebû Nümeyy'in daha sonra Arap eşkıyasını yatıştırdığı ve Hayreddin Bey'den leventlere engel olunmasını istediği anlaşılmaktadır. Hayreddin Bey, mevsimin yakın olması sebebiyle amaçlarının hac etmek olduğunu belirterek leventlerin kimseden bir şey almamalarını, hac günlerine kadar kendilerine gösterilen Mina'daki boş odalarda kalmalarını sağladı. Selman Reis, leventleriyle Cidde'de bekledi ve sonunda binlerce levent ve tüfekli askerden oluşan ordunun başında Selman Reis ile Hayreddin Bey at üstünde Mekke'ye geldiler. 5 Zilhicce'de (12 Eylül) Harem'e girip kudüm tavafı ve sa'y yaptıktan sonra Arafat'a gittiler. Ebû Nümey bu durumdan çok endişe etti ve o yıl Arafat'a çıkmayarak Mekke'de bekledi. Selman Reis ve Hayreddin Bey hac farîzalarını tamamlayıp Cidde'ye ve orada gemilerinin bakımını yaptırdıktan sonra Yemen'e gittiler.

Selman Reis, Zebîd'de yönetici olan Rûmî Mustafa Bey'e Hayreddin Bey'in Yemen valisi olduğunu ve kendisinin hiçbir yetkisi bulunmadığını belirterek karşı çıktı. Mustafa Bey, askere bol para ve mal dağıtarak kendi yanına çekmeye çalıştıysa da yapılan savaşta yenilip Aden ve Kamaran taraflarına kaçtı. Selman Reis, Zebîd'i alınca kendi adamlarından Emîr Yûnus'u buraya yönetici tayin etti ve Taiz'i ele geçirdi. Selman Reis bu savaşlarda pek çok mal ve servet topladı. Daha sonra Zeydîler üzerine yürüdü, onların zengin ve güçlü bir reisi olan İbn Hamza'yı yendi. İbn Hamza, Beytülfakīh'e kaçtıysa da tutunamadı, intikam almak için diğer Zeydî beylerle iş birliği yaparak Zebîd'e saldırdı. Şehri ele geçirip Selman Reis'e ait olan her şeyi yağmaladı. Bunun üzerine Selman Reis tekrar Zebîd'e gelip şehri kuşattı. Yâfi' ve Mehre kabilelerinin yardımıyla burayı

tekrar ele geçirdi. İbn Hamza'nın beraberindeki askerlerle Aden'e gitmesi ve Rûmî Mustafa Bey'e sığınması üzerine 933 yılı sonunda (Eylül 1527) Aden'e ulaşarak Mustafa Bey'le savaştı, onu yendi ve kesik başını Zebîd'e göndererek 1 Muharrem 934'te (27 Eylül 1527) herkesin geçtiği bir kapıya astırmak suretiyle halka gözdağı verdi. Böylece Selman Reis kanlı bir şekilde de olsa Aden'i ve bütün Yemen'i ele geçirdi (Âlî, vr. 17a-27a).

Bu sırada İstanbul'da Cidde'deki gemiler için malzeme hazırlanıyordu (BA, KK, nr. 5638, s. 4). 933'te (1527) iskele gelirleri 4 milyon akçe civarında olan Cidde'nin donanma ve savunma giderlerine 620.000 akçe ayrılmıştı (Barkan, XV/1-4 [1955], s. 291-292). Selman Reis aynı yıl yaklaşık 2000 kişilik Rûmî (Anadolulu) askeriyle Kamaran'a

geldi ve adayı imar etti (Bâsencele, s. 43). 1528'de Portekiz'le olan mücadelesinin sürdüğü, yedi Portekiz gemisini zaptettiği ve batırdığı anlaşılmaktadır (Özbaran, Yemen'den Basra'ya, s. 83). Selman Reis'in şiddete varan davranışları halk üzerinde olumsuz bir etki yaptı. Aslında Yemen serdarı olarak Hayreddin Bey'in görevlendirilmesine rağmen o, gemilerin muhafazasında kalmış ve Selman Reis askeri yanına alıp savaşmıştı. Bu gelişmelerden rahatsız olan Hayreddin Bey leventlerle iş birliği yaparak 934 yılı sonlarında (Ağustos-Eylül 1528) Selman Reis'i öldürttü (Bâsencele'ye göre 935'te öldürüldü; bk. Târîḫu'ş-Şiḥr, s. 46) ve adamı Sinan Kapudan'ı Zebîd'e yollayarak mallarına el koydurttu. Ancak Selman Reis'in Yemen'de bulunan yeğeni Mustafa Bayram'la yetiştirmesi olan Hoca Sefer harekete geçerek Hayreddin Bey'i ortadan kaldırdılar. Selman Reis, Osmanlılar'ın Kızıldeniz'de tutunmasını sağlayacak temelleri atması, Osmanlı-Portekiz mücadelesinde önemli rol oynayarak Portekiz tehdidine karşı ciddi bir mukavemette bulunması ve hepsinden önemlisi yazdığı raporlarla Osmanlı ilerlemesinin Hint Okyanusu'na yönelmesinde öncülük etmesiyle Türk denizcilik tarihinde seçkin bir yer kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Haydar Çelebi, Rûznâme (Feridun Bey, Münşeât içinde), s. 491-498; Ebû Muhammed Tayyib b. Abdullah Bâ Mahreme, Târîḫu s̱uġri ʿ Aden (nşr. O. Löfgren), Uppsala 1936, s. 21; a.mlf., Ḳılâdetü'n-naḥr fî vefeyâti aʿ yâni'd-dehr: Political History of the Yemen at the Beginning of the 16th Century (nşr. ve trc. L. O. Schuman), Amsterdam 1961, s. 21-25, 32; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed Bâsencele, Târîḫu'ş-Şiḥr: el-ʿ İḳdü'ṣ-s̱emînü'l-fâḫir fî târîḫi'l-ḳarni'l-ʿ âşir (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San'a 1428/ 2007, s. 36-37, 41, 43, 44, 46; Âlî, Ahbârü'l-Yemânî, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 886, vr. 4b, 5a, 7a-8a, 17a-27a; R. B. Serjeant, The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford 1963, s. 48, 50, 170; J. L. Bacqué-Grammont - A. Krœll, Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge: l'Affaire de Djedda en 1517, Le Caire 1988; P. M. L. Sebastian, Turkish Prosopography in the Diarii of Marino Sanuto, 1496-1517 (doktora tezi, 1988), University of London, I, 465-466; Salih Özbaran, The Ottoman Response to European Expansion, İstanbul 1994, s. 99-109; a.mlf., Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı, İstanbul 2004, s. 26-28, 48, 78, 83, 116-117, 124-127; J. F. Guilmartin, Gunpowder and Galleys: Changing Technology and Mediterranean Warfare at Sea in the 16th Century, Cambridge 2003, s. 23-30; Seyyid Mustafa Sâlim, el-Fetḥu'l-ʿ Os̱mânî elevvel li'l-Yemen, San'a 2007, s. 104, 164-166; Ömer Lutfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", İFM, XV/1-4 (1955), s. 284, 291-292; M. Yakub Mughul, "Portekizlilerle Kızıldeniz'de Mücadele ve Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi Hakkında Bir Vesika", TTK Belgeler, II/3-4 (1967), s. 37-48; Şehabettin Tekindağ, "Süveyş'te Türkler ve Selman Reis'in Arîzası", BTTD, II/9 (1968), s. 77-80; M. Lesure, "Un document ottoman de 1525 sur l'Inde portugaise et les pays de le Mer rouge", Mare Luso-Indicum, III, Genève-Paris 1976, s. 137-160; Faisal al-Kanderi, "Salman Reis and His Report of 931/1525", Arab Historical Review for Ottoman Studies, sy. 7-8, Zaghouan 1993, s. 103-125; S. Soucek, "Selmān Reʾīs", EI² (İng.), IX, 135-136.

İdris Bostan

SELMÂN-ı SÂVECÎ

(سلمان ساوجی)

Melikü’ş-şuarâ Hâce Cemâlüddîn Selmân b. Hâce Alâiddîn Muhammed Sâvecî (ö. 778/1376)

İranlı şair.

Tahran’ın 125 km. güneybatısında yer alan Sâve şehrinde dünyaya geldi. Firâḳnâme adlı mesnevisindeki kayda göre doğum tarihi 709 (1309) olmalıdır. Babası Tebriz’deki İlhanlılar’ın sarayında maliye işlerinde görevli idi. “Selmân” mahlasını kullanan şairin ilk hâmisi güçlü vezir Giyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin Fazlullah olup ünlü masnû‘ kasidesi “Bedâyiu’l-eshâr” onun hakkındadır. İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han’ın ve eşi Dilşâd Hatun’un dikkatini çeken genç şair, İlhanlı Devleti’nin yıkılması üzerine 744’te (1343) Bağdat’a Celâyirli Devleti’nin kurucusu Şeyh Hasan-ı Büzürg ve onunla evlenen Dilşâd Hatun’un sarayına gitti. Sarayda melikü’ş-şuarâ makamına ulaştı ve hükümdarın oğlu Üveys’in eğitimiyle meşgul oldu. Hasan-ı Büzürg ve Dilşâd Hatun’un vefatlarından sonra Sultan I. Üveys’in sarayında daha iyi bir konuma geldi. Bu dönemde Nâsır-ı Buhârî, İbn Yemîn-i Tuğrâî, Ubeyd-i Zâkânî ve Hâfız-ı Şîrâzî gibi devrin ünlü şairleriyle görüştü. Sultanla birlikte yazları Tebriz’de, kışları Bağdat’ta bulunuyordu. Üveys’in vefatının (776/1374) ardından onun yerine geçen oğlu Sultan Hüseyin Selmân’a pek iltifat etmedi. Muzafferîler’den Şah Şücâ‘ın 777’de (1375) Tebriz’i birkaç ay süreyle istilâsı esnasında orada bulunan şair onun için de methiye yazdı. Hakkında birkaç kaside söylediği Sultan Hüseyin’in Tebriz’e dönmesinden sonra hayatını yalnızlık ve yoksulluk içinde geçirdi. 12 Safer 778 (1 Temmuz 1376) tarihinde vefat etti.

Kasidede Menûçihrî, Senâî, Evhadüddîn-i Enverî, Hâkānî-i Şirvânî ve bilhassa Zahîr-i Fâryâbî ile Kemâleddîn-i İsfahânî gibi şairleri örnek almış, ancak lafız ve mâna açısından kendi şiirine özellikler kazandırmıştır. Abdurrahmân-ı Câmî, Bahâristân’da

ibarelerindeki akıcılık ve kinayelerindeki dikkatin benzersiz olduğunu söyler. Selmân gazelde de Sa‘dî-i Şîrâzî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin takipçisidir. Özellikle Sa‘dî’nin tesiri açıktır. Selmân ile Hâfız-ı Şîrâzî’nin gazellerindeki vezin, kafiye ve mazmun beraberliği aralarındaki yakın irtibata işaret etmektedir. Hâfız, Selmân’ı zamanın önde gelen kişisi ve şiir ülkesinin padişahı olarak över. Selmân, Farsça ve Türkçe yazan daha sonraki şairler tarafından örnek alınmış, şiirlerine nazîreler yazılmıştır.

Eserleri. Selmân’ın bütün şiirlerini içeren ve 21.500 beyit kadar olduğu belirtilen külliyatı şu eserlerden oluşmaktadır: 1. Dîvân. Kaside, gazel, terkibibend ve terciibendlerle sâkīnâme, kıta ve rubâîler ihtiva eder. Kasidelerin büyük çoğunluğu Celâyirli Hasan-ı Büzürg, eşi Dilşâd Hatun ve Sultan Üveys için söylenmiştir. İlhanlı sultan ve vezirleriyle ilgili methiyelerin sayısı daha azdır (nşr. Mansûr-ı Müşfik, Tahran 1336, 1367 hş.). 2. Cemşîd ü Ḫurşîd. Sultan Üveys’in isteği üzerine 763 (1361) yılında onun adına kaleme alınmış bir mesnevidir. Hezec bahrinde olup 2700 beyitten fazladır. Nizâmî-i Gencevî’nin Ḫüsrev ü Şîrîn’i örnek alınarak yazılan mesnevide hikâye aralarında başka vezinlerde gazel, rubâî ve kıtalar bulunmaktadır. Eser Ahmedî’nin ve Cem Sultan’ın aynı adlı Türkçe mesnevilerine kaynaklık etmiştir (nşr. J. P. Asmussen - Ferîdun Vehmen, Tahran 1348 hş./1969). 3. Firâḳnâme. Mütekārib bahrinde bir mesnevi olup 1100 beyit kadardır. Şair bu manzumeyi de Sultan Üveys için yazmıştır. Eser üzerine Davut Ali Katnik bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1993, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Çeşitli kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan Selmân’ın şiirleri ilk defa Külliyyât adı altında taş baskıyla neşredilmiş (Bombay 1890), yakın zamana kadar iki defa daha yayımlanmışsa da üzerlerinde henüz tam bir çalışma yapılmamıştır. Bu şiirleri son olarak Külliyyât-ı Selmân-ı Sâvecî adıyla Abbas Alî-i Vefâî neşretmiştir (Tahran 1383 hş./2004). Şairin “Bedâyiu’l-eshâr” adlı kasidesini Veyis Değirmençay Türkçe’ye çevirmiştir (Selmân-ı Sâveci’nin Masnu‘ Kasidesi Bedâyi’u’l-Eshar, Erzurum 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Selmân-ı Sâvecî, Dîvân (nşr. Mansûr Müşfik), Tahran 1336 hş., Takī-i Tefazzulî'nin Mukaddime'si, s. yek-si u du; Abdurrahman-ı Câmî, Baharistan (trc. Adnan Karaismailoğlu), Ankara 2002, s. 116-117; Devletşah, Teẕkire, s. 257-263; Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. Hakîm Şah Kazvînî - M. Fahrî-yi Herâtî, nşr. Ali Asgar-i Hikmet), Tahran 1363 hş., s. 353-354; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), [baskı yeri ve tarihi yok] (Kitâbfurûşî-yi Ali Ekber İlmî), II, 522-525; Browne, LHP, III, 260-271; Reşîd Yâsemî, Tetabbuʿ ve İntiḳād-i Aḥvâl ve Âs̱âr-i Selmân-ı Sâvecî 709-778 h., Tahran 1307 hş.; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1004-1022; Şiblî Nuʿmânî, Şiʿru'l-ʿAcem (nşr. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1368 hş., II, 150-164; Bahâeddin Hürremşâhî, Hâfıẓnâme, Tahran 1366 hş., I, 79-85; Mecmûʿa-i Maḳālât-ı Kongre-i Cihânî-yi Selmân-ı Sâveci: 23-24 Ürdibehişt 1377 Sava, Tahran 1380/2001; Mirza Abdullah b. Abdulgaffâr-i Tebrîzî, "Selmân-ı Sâvecî", Îrânşehr, sy. 4, Berlin 1922, s. 66-70; N. Gülsüm Emini, "Selmân-ı Sâvecî ve Cemşid ü Hurşid Mesnevisi", SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, sy. 12, Konya 1998, s. 71-91; Tahsin Yazıcı, "Selmân", İA, X, 458-461; M. Glünz, "Salmān-i Sāwad̲j̲ī", EI² (İng.), VIII, 997-998; Hadîce Butrânî, "Selmân-ı Sâvecî", DMT, X, 260-262.

Adnan Karaismailoğlu

SELMÂNİYYE

(السلمانيّة)

Sahâbeden Selmân-ı Fârisî’yi (ö. 36/656 [?]) yücelterek onun insaların hakikate giriş kapısı olduğunu iddia eden ve Sîniyye diye de anılan aşırı gruplara verilen isim

(bk. GĀLİYYE; SELMÂN-ı FÂRİSÎ).

SELSEBÎL

(السلسبيل)

Cennetin pınarlarından birinin ismi veya sıfatı.

Kur’an’da selsebîl kelimesi, cennette iyi insanlara ihsan edilecek nimetlerden söz eden, “Onlara orada zencefîl karışımlı bir kadehten içirilir; -içindeki-orada selsebîl diye isimlendirilen bir pınardandır” meâlindeki âyette geçer (el-İnsân 76/17-18). Müslim’de yer alan bir rivayete göre (“Ḥayż”, 34) bir yahudi din adamının, “Cennete ilk defa kimler girecek?” şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber, “Muhacirlerin fakirleri” cevabını vermiş; “Cennet yolunda içecekleri nedir?” sorusu üzerine de, “Onlara cennette selsebîl diye adlandırılan bir pınarın suyundan içirilir” buyurunca yahudi, “Doğru söyledin” demiştir. Abdurrahman b. Avf hakkındaki bir hadiste, “Allah onu cennetin selsebîlinden suvarsın” veya, “Allahım! Abdurrahman b. Avf’ı cennetin selsebîlinden (selselinden [İbnü’l-Esîr, II, 389]) suvar” denilmektedir (Müsned, VI, 299, 302; Tirmizî, “Mevâḳīt”, 25; İbn Balabân, XV, 456). İbnü’l-A‘râbî’ye göre selsebîl Kur’an’dan önce bilinen bir kelime değildir; dolayısıyla kelimenin türemiş olduğu bir kök yoksa da genellikle dil âlimleri selsebîlin “selise”, “selle” veya “selsele” köklerinden geldiğini kabul eder. Zemahşerî’ye göre buradaki “bâ” harfi zâit olup akıcılık anlamını pekiştirmek için ilâve edilmiştir (el-Keşşâf, IV, 198).

Lugatlarda ve tefsir kaynaklarında selsebîl kelimesinin “akıcı ve yumuşak olma” anlamına gelen selâset ve “peşpeşe gelme” mânasındaki teselsül ile ilişkisi üzerinde durulur. Pınarın sıfatı olarak “kesintisiz ve hızlı akma”, su vb. içeceklerin sıfatı olarak “tadı iyi, içimi kolay, boğazdan kolayca geçen” gibi anlamlara sahip olduğu ve “selsâl, selsel” kelimelerinin de aynı mânada kullanıldığı belirtilir. Hz. Ali’ye atfedilen bir açıklamaya göre selsebîlin aslı “sel sebîlen” (bir yol iste) şeklinde bir cümledir. Bu rivayet doğru ise söz konusu ifadeden, bu şekilde nitelenen cennet pınarından ancak imanları ve hayırlı amelleriyle ona ulaşma çabası gösterenlerin içebileceği anlamı çıkar. Zemahşerî ise Arap diline uygun düşmekle birlikte bu açıklamanın zorlama

ve hatta uydurma olduğunu belirtir.

Basra nahivcilerinden bazıları selsebîlin sürekli akmasından dolayı cennetteki pınarın sıfatı olduğunu, bazıları ise güzelliğinden dolayı pınarın bu şekilde anıldığını söyler; bir kısmı da selsebîli pınarın adı yani özel ismi kabul eder. Kûfe nahivcilerinin bir kısmı kelimeyi "boğazdan kolaylıkla geçen" anlamında sıfat, bazıları pınarın özel ismi, bazıları da "içimi kolay ve tatlı" mânasında suyun niteliği saymıştır. Bu yorumları aktaran Taberî kendi görüşünü şöyle açıklar: "Âyetteki 'selsebîl diye isimlendirilen' ifadesi pınarın sıfatıdır. Boğazdan geçişi ve akışı rahat olduğu, ayrıca cennet ehlinin emrine verilmiş olup akışını istedikleri yere doğru değiştirebildikleri için böyle nitelendirilmiştir." Taberî ayrıca müfessirlerin selsebîl kelimesinin özel isim değil sıfat olduğunda ittifak ettiğini belirtir. Türkler, kelimenin bu anlamlarından ilham alıp suyun kademeli olarak akıtıldığı sıralı yalaklara selsebil demişler ve taş işçiliğinin zarif örnekleriyle selsebiller üretmişlerdir (bk. SELSEBİL).

Selsebîl kelimesi, klasik şiirde âb-ı hayât gibi sevgilinin dudağındaki lezzet ve ölümsüzlük özelliğinden kinaye olarak sıkça kullanılır. Cennette olması, devamlı akması, herkesin ona ulaşamaması gibi sebeplerle de edebiyatta selsebîl âşıkın arzuladığı bir mekân olarak geçer (Çalap seni nice şîrin dudaklı halk etmiş / Ki selsebîl utanır leblerin zülâlinden [Nesîmî]). Bazan şarabın mest edici tesiri selsebîl ile ölçülür

(Selsebîlin aynıdır sûfî mey-i gül-fâmımız [Zâtî]). Yine güzel şiirin mest edicilik özelliği de selsebîl ile ölçülür (İşidenler kelâm-ı fâhirim fart-ı letâfetten / Sanırlar selsebîl-i feyz olur cârî zebânımdan [Leskofçalı Galib]).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "sell" md.; İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 389; Lisânü'l-ʿArab, "sell (selsel)" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "sell" md.; Müsned, VI, 299, 302; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXIX, 219-220; Hâkim, el-Müstedrek, III, 351, 352; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), IV, 198-

199; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIX, 142-143; Nîsâbûrî, Ġarâʾibü’l-Ḳurʾân, XXIX, 125; İbn Balabân, el-İḥsân fî taḳrîbi Ṣaḥîḥi İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1991, XV, 456; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXIX, 160-161; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5507-5508; M. Tâhir İbn Âşûr, Tefsîrü’t-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXIX, 396; T. W. Haig, “Selsebîl”, İA, X, 463; A. Rippin, “Salsabīl”, EI[2] (İng.), VIII, 999.

Lütfullah Cebeci

SELSEBİL

(السلسبيل)

İslâm mimarlığında ve bahçe geleneğinde su şırıltısı ve serinlik yayan estetik görünümlü su öğelerine verilen ad.

Kur'ân-ı Kerîm'de İnsân sûresinde geçen (76/18) selsebîl kelimesi cennetteki berrak bir su kaynağını, Osmanlı mimarlık terminolojisinde göze ve kulağa huzur verecek biçimde düzenlenmiş yapay çağlayanları ifade eder. Bu su oyunlarının ilham kaynağını insanları etkileyen ve onların hayal dünyasını coşturan doğal çağlayanlarda aramak gerekir. İslâm dünyasında cennet bahçelerinin bu dünyadaki yansımaları olarak görülen bahçelerde selsebillerin varlığı -kelimenin etimolojisi gibi-bu simgeci yaklaşımla örtüşmektedir. Selsebillerin ilk defa nerede ve ne zaman tasarlandığını tesbit etmek mümkün değildir. Fakat en azından milâttan sonra I. yüzyıldan itibaren Roma konut mimarlığı çerçevesinde var oldukları bilinmekte, örneğin Pompei'deki bir villada görkemli biçimde süslenmiş basamaklı bir çağlayan bulunmakta ve söz konusu konut bu sebeple "Büyük Çeşmeli Villa" diye adlandırılmaktadır. İslâm dünyasında selsebiller hemen yalnızca saraylarda, kasırlarda, köşklerde ve yalılarda kullanılmıştır. Zarif görünümleri ve çevrelerine yaydıkları su şırıltısıyla huzurlu bir hava meydana getirmeleri yanında özellikle sıcak yaz günlerinde bulundukları mekânı serinletirlerdi. Resmî törenlere mahsus bazı mevkilerde selsebillerin siyasî boyutlu sembolik bir işlevi olduğu da düşünülebilir. Ayrıca mistik yorumlarla yoğrulmuş kültür ortamlarında bunların dinî-tasavvufî kaynaklı boyutunun olup olmadığı tartışmaya açıktır. Türk-İslâm mimarlığındaki örnekleri incelemiş olan Ahmet Süheyl Ünver ile Yılmaz Önge'nin önerdikleri tipolojiye göre selsebiller üç grup altında ele alınabilir.

Basamaklı Selsebiller. Suyun bir çanaktan diğerine aktarıldığı bu tip selsebillerden Osmanlı mimarlığının klasik dönemine ait iki örnek Topkapı Sarayı'nda teşhis edilebilir. Bunlardan biri Harem'de 1578 tarihli III. Murad Odası'nda yer alır. İki basamaklı olan selsebil Bursa kemerli bir nişin içine yerleştirilmiştir. Üstte eksende yer alan burmalı lüleden akan su

basamakların ön yüzlerindeki dokuz lüleden geçmektedir. Bu lülelerin eksende yer alanları üstteki gibi burmalı olup diğerlerinden daha büyük tutulmuştur. Söz konusu üç lüle akan suyun miktarını ayarlamakta ve "su mûsikisi"nin akort anahtarları gibi görev yapmaktadır. Selsebilin ayrıca bu mekânda hünkârın maiyetiyle yaptığı sohbetleri kamufle etmek gibi bir işlevi olduğu da ileri sürülmüştür. Diğeri ise Sünnet Köşkü'nde yer alır (XVI. yüzyılın başlarına ait yapı XVII. yüzyılın ortalarında elden geçirilmiştir). Haliç'e bakan pencerelerin yan yüzeylerine karşılıklı yerleştirilen basamaklı dört selsebil de haznelerin yüzeyi stilize çiçek kabartmalarıyla bezelidir.

Lâle Devri'nden itibaren su mimarlığına iliişkin yeni tasarımlar ve yeni öğeler Osmanlı bahçelerinde kendini gösterir. En çok dikkati çeken, yapay çağlayanların ve bunlarla bağlantılı havuzların geometrik ve aksiyal bir bahçe tasarımı içinde yer almasıdır. Batı'dan gelen bu yeni fikirlerin yerel zevke uyarlanmış olması da kayda değer bir husustur. Nitekim çağlayanlarda yataylık tercih edilmiş, düşeylikten ve onun meydana getireceği anıtsallıktan kaçınılmıştır. Fransız bahçelerinin anıtsal su oyunları, Osmanlı bahçelerinde mütevazi görünümlü ve insanî boyutlara sahip çağlayanlara dönüşmüştür. Su oyunlarına her ne kadar çağlayan denilmişse de bunları açık havada yer alan, basamaklı tipte büyük selsebiller diye nitelemek mümkündür. Dönemin ünlü şairi Nedîm şiirlerinde de bu çağlayanları selsebil olarak anmıştır.

III. Ahmed ile Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın 1722'de Kâğıthane deresi kenarında yaptırdıkları, Lâle Devri'nin simgesi haline gelen Sâdâbâd mesiresi bu yeni bahçe düzeninin ilk defa uygulandığı yerdir. Derenin suyu "cedvel-i sîm" diye anılan, mermer rıhtımlarla kuşatılmış bir kanaldan geçerek ve birbirini izleyen iki yapay çağlayandan dökülerek Sâdâbâd Sarayı'nın önündeki havuzda toplanmaktaydı. Daha sonra I. Mahmud (1740), II. Mahmud (1809, 1812, 1816) ve Abdülaziz (1862-1863) tarafından onartılan bu çağlayanlar barok üslûba has dalgalı bir hat üzerinde gelişen dört basamaktan meydana geliyordu. Saray çevresinde ortaya çıkan her yenilik gibi bu çağlayanlı bahçeler de XVIII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul mesirelerinde hızla yayılmıştır. Birçok örnek arasında Silâhdarağa Bahçesi'nde, Havuzbaşı'nda Selim Paşa Bahçesi'nde ve Kuruçeşme'de Muhsinzâde Yalısı'nın bahçesinde yer alanlar zikredilebilir.

Topkapı Sarayı’nın kıyı köşklerinden, XVI. yüzyıl sonlarında inşa edilen ve 1747’de I. Mahmud tarafından onarımı yaptırılan Yalı Köşkü’nde Haliç cephesinin ekseninde törenlerde tahtın konulduğu kaidenin önünde yer alan minyatür çağlayan biçimli selsebil dikkat çekici bir örnektir. Yalı Köşkü’nün özellikle kaptan-ı deryâların deniz zaferlerinden dönüşlerinde padişah tarafından karşılanmaları için kullanıldığı, öte yandan Türk simgeler dünyasında suyun her zaman bereket ve selâmet gibi kavramları ifade ettiği hesaba katılırsa konumu oldukça aykırı görülen bu selsebilin burada simgesel bir işlevi olduğu düşünülebilir.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde yine Batı kökenli, ancak bu defa romantik İngiliz bahçelerinden mülhem yapay mağaraların Osmanlı başşehrinin bahçelerini istilâ

ettiği gözlenir. Biraz zorlamayla bu yapay mağaraları basamaklı selsebillerin son bir dönüşümü diye nitelemek mümkündür. Yeniköy’de Tıngır Efendi Yalısı’nda ve Yıldız Sarayı bahçelerinde Agavât Dairesi’nin yakınında bulunan mağara-selsebiller bu tipe örnek olarak verilebilir.

Rampalı Selsebiller. Bu selsebil tipinde su eğimli bir yüzeyden akarak bir havuzda veya kanalda toplanır. Genellikle bu rampanın yüzeyi döneme ve bölgeye göre değişen bezemelerle donatılmaktadır. Bu tür selsebillerin en eski örnekleri, Norman egemenliği altında bulunmasına rağmen özellikle yönetici sınıfın Arap-İslâm (bilhassa Fâtımî) kültürünün etkisi altında bulunduğu XII. yüzyıl Sicilya’sında teşhis edilir. Palermo’da İslâm sanatının etkilerini yansıtan saray şapelinde (Capella Palatina), XII. yüzyılın ortalarına tarihlenen mukarnas çerçeveli tavan resimleri arasında rampalı bir selsebil dikkati çeker. Selsebilin içinde yer aldığı niş üç merkezli kemerle taçlandırılmış, kemerin köşebentleri insan figürleri içeren beşgen madalyonlarla donatılmıştır. Su aslan ağzı biçiminde bir çeşmeden fışkırmaktadır. Rampanın yüzeyi zikzaklarla süslüdür. Ortasında bir fıskıyenin yer aldığı havuz dört yönde yarım dairelerle genişletilmiş kare biçimindedir. Bu biçimin aynı dönemde Anadolu Selçuklu mimarlığındaki havuzlarda da görülmesi şaşırtıcıdır. Sarıklı iki insan figürü (solda ayakta duran neyzen, sağda bağdaş kurmuş mugannî) selsebili kuşatır. Aynı türde bir selsebil yine Sicilya’da el-Azîze Sarayı’nda bulunmaktadır. Şam’da

Nûreddin Zengî Külliyesi'n-de (567/1172) medresenin ana eyvanında yer alan selsebil bir kanalla avlu ortasındaki havuza bağlanmıştır. Benzer bir selsebilde Halep iç kalede Eyyûbî Sarayı'nın eyvanlı mekânında yer almıştır. Fakat burada avludaki havuz ile bağlantı yoktur.

Öte yandan Anadolu Türk mimarlığında bilinen en eski selsebil örneği, 1960'lı yıllarda Diyarbakır Kalesi'nde XIII. yüzyıl başlarına ait Artuklu Sarayı'nın kazısında ortaya çıkarılmıştır. Rampalı bir selsebille ona kanalla bağlanan bir havuzdan oluşan bu su manzumesi çini levhaları ve mozaiklerle süslüdür. Artuklu döneminden diğer bir rampalı selsebil Mardin'de Mârufiye Medresesi'nin Beytü'l-Artukî olarak tanınan bir eyvanı içinde yer alır. Bu tür selsebillerin, Sicilya ve Güneydoğu Anadolu gibi Yakındoğu'dan ve Mısır'dan gelen etkilere açık iki bölgede aynı zaman diliminde (XII ve XIII. yüzyıllarda) yer alması bunların Fâtımî mimarlığından kaynaklandığını düşündürmektedir. Mardin'de Şehidiye, Sultan Îsâ ve Sultan Kasım medreselerinin de eyvanlarında benzer birer selsebil bulunmaktadır.

Rampalı selsebil geleneği, Toros dağlarından Mısır'a uzanan bölgede XX. yüzyıl başlarına kadar canlılığını korumuştur. Diyarbekir'de XVIII. yüzyıldan Semanoğlu Köşkü ile 1819 tarihli Gevranîler Konağı'nın selsebilleri örnek olarak gösterilebilir. Aynı şekilde Şam'da 1740 civarında inşa edilen görkemli Azem Sarayı'nda resmikabullere mahsus eyvanlardan biri, bir kanalla ve labirent biçimli bir su oyunuyla yekdiğerine bağlanan bir çifte rampalı selsebille donatılmıştır. Rampaların yüzeyleri renkli mermer parçalarından oluşan mozaiklerle bezelidir.

İstanbul'da rampalı selsebillerin özellikle XVII. yüzyılda revaç bulduğu anlaşılmaktadır. Beşiktaş Sarayı kompleksi içinde 1680'de inşa edilen Çinili Köşk'ün divanhânesinde, üç eyvanın açıldığı merkezî sofanın yan duvarlarına simetrik konumda yerleştirilmiş bu türde birer selsebil Catenacci'nin gravüründe görülmektedir. Burmalı sütunçelerle kuşatılmış olan selsebiller mukarnas dizilerine oturan, yarım daire biçiminde, tavus kuyruğu motifiyle dolgulu panolar ve şebekeli (ajurlu) iri palmetlerle taçlandırılmıştı. Rampaların yüzeyini süsleyen rûmîler dahil olmak üzere bütün süsleme öğeleri muhtemelen dönemin zevkine uygun biçimde boyanmış ve yer yer yaldızlanmıştı. İki selsebili birleştiren eksen üzerinde

şebekeli kubbeciklerle taçlandırılmış fıskıyelere sahip birer havuz mevcuttu. Benzer türde diğer bir selsebil, Tersane (Aynalıkavak) Sarayı'nda XVII. yüzyıla ait Has Oda Kasrı'nın divanhânesinde yer alıyordu. 1710'da İsveçli mühendis Loos tarafından çizilen bu selsebil ana eyvanın dip duvarında iki pencere arasında bulunmakta ve önünde kavisli bir havuz yer almaktaydı. Bu selsebille Çinili Köşk'te mevcut selsebil arasında gözlenen çarpıcı benzerlik, her ikisinin de Osmanlı sarayı için üretim yapan aynı atölyenin ürünleri olduğunu gösterir. Bu arada Topkapı Sarayı'nda ikinci avlunun revakları altında teşhir edilen, çok itinalı işçiliklerinin yanı sıra Çinili Köşk ile Has Oda Kasrı'ndakilerle aynı olan oranları ve ayrıntılarıyla dikkati çeken iki selsebil çerçevesinin (Envanter nr. 224, 227) adı geçen yıkılmış yapılara ait olması muhtemeldir. Rampalı selsebillerin nisbeten geç tarihli örnekleri olarak Sâdâbâd'da III. Ahmed Çeşmesi'nin (1723) yanlarında, Topkapı Sarayı Haremi'nde Hünkâr Hamamı'nda (XVIII. yüzyıl) ve Beylerbeyi Sarayı'nın (1864) hamamında yer alanlar zikredilebilir.

Çanaklı / Aynalı Selsebiller. Bu tür selsebillerde üstteki lüleden çıkan su üç sıra oluşturacak şekilde yüzeye dik saplanan, yarım daire biçimli çanaklarda toplanır. Yan sıralarda yer alanlar örneklerin

çoğunda eksende yer alanlara göre daha büyük olup ortadakilerin ara kotlarına yerleştirilmiştir. İlk olarak en üstte ortada bulunan çanağa dolan su buradan yanlardaki iki çanağa aktarılır, bunlardan tekrar orta sırada üstten ikinci çanağa ulaşır, bu şekilde devam ederek sonunda selsebilin önündeki havuzda toplanır.

Çanaklı selsebillerin en eski örnekleri Lâle Devri'ne ve onu izleyen I. Mahmud dönemine aittir. Ünlü müzeci Halil Ethem Bey'in Çubuklu'daki yalısına biri Üsküdar'da bir bahçeden, diğeri Bahâî Efendi Yalısı'ndan getirilmiş iki selsebille Kuruçeşme'deki Muhsinzâde Yalısı'ndan Zincirlikuyu Mezarlığı'na taşınmış olan selsebil bu tipin en güzel örnekleri arasındadır. Bunlardan birbirine çok benzeyen ilk ikisinde sivri kemer ve mukarnas gibi klasik Osmanlı üslûbuna ait öğeler, natüralist çiçek buketleri ve meyve dolu tabaklar gibi Lâle Devri'ne has öğelerle birlikte yer alır. Buna karşılık Muhsinzâde Yalısı'ndan gelen selsebilde barok üslûba has öğeler vardır. Bu özellik, bilhassa selsebili yanlardan kuşatan ince uzun

nişlerin “C” ve “S” kıvrımlarından oluşan, yaprakların taçlandırdığı kemerlerinde belirgindir. Ayrıca üstteki palmeti ve çerçeveyi dolduran rûmîler geleneksel biçimlerini kaybederek akantus yapraklarına dönüşmüştür. Topkapı Sarayı’n-da Arz Odası’nın arka kapısı yanında yer alan çanaklı selsebil XIX. yüzyılın ortalarındaki tamirde konulmuştur. Vaktiyle burada bir selsebilin olduğu bilinmektedir.

XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren çanaklı selsebillerin yaygınlaştığı görülür. Paşalimanı Serasker Hüseyin Avni Paşa Yalısı’nda (XVIII. yüzyılın ikinci çeyreği), Bebek Reîsülküttâb Mustafa Efendi Kütüphanesi’nde (XVIII. yüzyılın ikinci çeyreği), Tuzla Ziyad Ebüzziya’nın bahçesinde (XVIII. yüzyılın ortaları), Kuruçeşme Muhsinzâde Yalısı’nda (XVIII. yüzyılın sonları ve II. Mahmud dönemi), Yeniköy Tıngır Efendi Yalısı’nda (II. Mahmud dönemi), Konya Mevlânâ Dergâhı’nda (1276/1859-60) ve Yıldız Sarayı Malta Köşkü’nde (XIX. yüzyılın son çeyreği) yer alan selsebiller örnek olarak zikredilebilir.

Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunan ve Bâbüssaâde’nin saçağı altında III. Selim’in muayede törenini tasvir eden anonim bir tabloda söz konusu kapının yanlarında büyük ihtimalle II. Mahmud’un onarımı sırasında kaldırılmış olan, “S” ve “C” kıvrımlarıyla yapraklardan oluşan taçları ve dalgalı kemerlerinde yer alan istiridye motifleriyle barok üslûpta çanaklı selsebiller göze çarpar. Topkapı Sarayı’nda cülûs ve muayede gibi en önemli törenlerin odak noktası olan bu mevkide yer almaları, söz konusu selsebillerin tıpkı Yalı Köşkü’ndeki selsebil gibi süsleme öğesi olmaktan öteye sembolik bir işleve sahip olduklarını düşündürmektedir. Saçağın merkezinden tahtın üzerine doğru sarkan kıymetli taş kakmalı askı gibi bu selsebiller de padişaha uzun ömür ve parlak bir saltanat dileyen duaların mimari bezemeye yansımaları şeklinde değerlendirilebilir.

Topkapı Sarayı Müzesi’nde kökeni bilinmeyen, resimde Bâbüssaâde’de görülenlerle aynı üslûbu paylaşan ve onların çağdaşı olduğu anlaşılan başka bir selsebil bulunmaktadır (Envanter nr. 261). Suyun bir kuşun gagasından fışkırdığı bu örnekte yanlardaki çanaklar minyatür bereket boynuzlarına dönüşmüş, ortadakiler ise kompozit başlıklı sütunçelerle birleştirilmiştir. Kuzguncuk Fethi Ahmed Paşa Yalısı ve Paşalimanı Tuğrakeş Recâi Bey Yalısı’nda bulunan selsebiller XVIII. yüzyılın son çeyreğine ait, barok

üslûbu yansıtan ve yaklaşık aynı tasarımı tekrar eden örneklerdir. Öte yandan Halep'te Antakî Konağı'nın avlusunda yer alan barok üslûptaki çanaklı selsebil ya da Kahire Kalesi'nin bahçesinde bulunan ve muhtemelen Cevher Sarayı'ndan gelen selsebil, bu modanın başşehirden Yakındoğu'nun diğer merkezlerine hızla yayılmış olduğunu gösterir. Halep Müzesi'nde yer alan Sivri kemerli ve üç çanaklı selsebilde yerel üslûpta mavi-beyaz çini kullanımıyla farklı bir uygulama gerçekleştirilmiştir.

Osmanlı mimarlığında XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren ortaya çıkan empire üslûbu sarayları, köşkleri ve yalıları süslemeye devam eden selsebillerde de vardır. Kuruçeşme'deki Muhsinzâde Yalısı'ndan çeşitli yerlere dağılmış olan selsebillerden halen Edirnekapı Mezarlığı'nda yer alan selsebilde bu üslûp dönüşümü görülmektedir. Selsebilin pilastırları gibi basık kemeri de istiridyeler ve kıvrımlı yapraklarla bezelidir. Bir kuşun gagasından fışkıran su simetri ekseninde sıralanan, çan şeklinde ters konumlandırılmış iri çiçek biçiminde çanaklardan geçerek kenarları dantel gibi kıvrımlı bir havuzda toplanmaktadır. Kahire İslâm Sanatı Müzesi'nde bulunan diğer bir selsebilde de kompozit başlıklı pilastırlar ve helezonî dallar gibi bütün öğeler Avrupa kökenlidir. Bu dönemin en görkemli selsebil örnekleri şüphesiz, Beylerbeyi Sarayı'nın asma bahçelerinde II. Mahmud tarafından 1829-1832 yılları arasında yaptırılan Mermer Köşk'te merkezî mekânının yan duvarlarına yaslanmış olanlardır. Önlerindeki havuzcukların kanallarla mekânın ortasındaki havuza bağlandığı bu çifte selsebiller İyon başlıklı pilastırlar ve bir lentoyla kuşatılmıştır. Yuvarlak kemerleri kordonlu perde kıvrımlarıyla bezelidir. Çanaklar yivli meyve tabakları biçimini almıştır. Bezemelerin rölyefleri altın yaldızlıdır. Giriş cephesi hariç diğer üç yönden toprağa gömülmüş olan, özellikle yaz sıcaklarında serinlemek için kullanılan ve bu sebeple Serdâb Köşkü olarak da anılan yapıda merkezdeki fıskıyeli havuzla bir bütün teşkil eden bu selsebillerin özellikle serinletme amacıyla tasarlandığı anlaşılmaktadır. Çanaklı selsebillerin son örneklerinden biri, Yıldız Sarayı'nda Sultan Abdülaziz tarafından 1865-1866 yıllarında yeniden inşa ettirilen Büyük Mâbeyn Köşkü'nün divanhânesinde yer alır. Dönemin mimarlığına egemen olan eklektisizmden henüz tam belirmemiş millî üslûba geçişi belgeleyen bu selsebilde gotik çağrışımlı sivri kemer, Hint-Moğol ilhamlı başlıklarla son bulan köşe sütunçeleri, mukarnaslı silmeler ve rûmîlerle dolgulu palmet gibi klasik Osmanlı üslûbuna has bazı öğelerin oryantalist bir yorumla ele

alındığı dikkati çekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

G. Marçais, Manuel d'art musulman, Paris 1926, I, 187, rs. 102, 106; Topkapı Sarayı Müzesi Rehberi, İstanbul 1933, s. 161, rs. 38; U. M. de Villard, Le Pitture Musulmane al Soffito della Cappella Palatina in Palermo, Roma 1950, s. 42, rs. 56, 100, 230; Doğan Erginbaş, Diyarbakır Evleri, İstanbul 1954, s. 22, lv. 11, 31; Oktay Aslanapa, "Die Ausgrabung des Palastes von Diyarbakır", Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca

(Venezia 26-29 Settembre 1963), Napoli 1965, s. 13-29; a.mlf., Türk Sanatı, Ankara 1990, s. 305-306; a.mlf., "Diyarbakır Kazısından İlk Rapor", Türk Arkeoloji Dergisi, XI/2, Ankara 1962, s. 10-18; a.mlf., "Erster Bericht über die Ausgrabungen des Palastes von Diyarbakır", Istanbuler Mitteilungen, sy. 12 (1962), s. 115-128; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1964, I, 136, 178-179, 268, rs. 276, 323, 325; II, 71, 148, rs. 60, s. 114, 429-431, 445; a.mlf., Türk Bahçeleri, İstanbul 1976, s. 42-43, 54, 154-158, 174-179, 182-185, 295, 299-303; a.mlf., Sa'dabad, İstanbul 1977, s. 5-110; Nigar Anafarta, Topkapı Sarayı Padişah Portreleri, İstanbul 1966, lv. VIII; Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971, s. 84-88; Semavi Eyice, "XVIII. Yüzyılda İstanbul'da İsveçli Cornelius Loos ve İstanbul Resimleri (1710'da İstanbul)", 18. Yüzyılda Osmanlı Kültür Ortamı: Sempozyum Bildirileri (20-21 Mart 1997), İstanbul 1998, s. 125-127, rs. 36; M. Baha Tanman, "Les selsebils dans l'architecture ottomane", Actes des VI et VIIe congrès sur le corpus d'archéologie ottomane sur selsebils, minarets, mausolées et souks à l'époque ottomane, Tunis 2005, s. 169-194; Yılmaz Önge, "Konya Mevlânâ Dergâhı'ndaki Selsebil", Anıt, IX/31, Konya 1964, s. 9-11; a.mlf., "Anadolu'da Bilinen En Büyük Selçuklu Havuzu", Önasya, II/25, Ankara 1967, s. 14; A. Süheyl Ünver, "Her Devirde Kağıthane", VD, X (1973), s. 440; a.mlf. - Yılmaz Önge, "Selsebillerimiz", a.e., XIII (1981), s. 339-374; Afife Batur, "Yıldız Sarayı", DBİst.A, VII, 522.

M. Baha Tanman

SELÛL (Benî Selûl)

(بنو سلول)

Kahtânî ve Adnânîler’e mensup iki Arap kabilesi.

Selûl, Kahtânî Benî Huzâa’ya ve Adnânî Kays Aylân’dan Benî Hevâzin’e bağlı iki ayrı kabilenin adıdır. Mensuplarından bazılarının kimi zaman her iki kola da nisbet edilmesinden dolayı bazan bu iki kabilenin tek bir kabile sayıldığı görülmektedir.

Huzâa’nın Kolu Selûl. Huzâa, V. yüzyılda Ezd kabileleriyle birlikte Güney Arabistan’dan kuzeye doğru göç etmiş ve Mekke civarında onlardan ayrılarak buraya yerleşmiştir. Bir süre sonra Mekke hâkimiyetini eline geçiren ve gittikçe güçlenen Huzâa zamanla birçok kola ayrılmıştır. Bunların en güçlüsü Kâ‘b b. Amr’dır ve Kumeyr, Huleyl, Hizmir, Hubşiyye, Adî ve Dâdır kabilelerinin bağlı olduğu Benî Selûl de ondan gelmektedir (bk. HUZÂA). Huzâa’nın hâkimiyeti döneminde Kâbe yönetiminde söz sahibi olan Benî Selûl’den bazıları Hz. Peygamber’in davetine olumlu cevap vermişlerdir. Birinci Habeşistan kafilesinde yer alan ve Bedir Gazvesi’ne katılan Muattib b. Avf bunlardan biridir. Buna karşılık aynı kabileden hicret sırasında Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir’in izini sürenlerden Kürz b. Alkame örneğinde olduğu gibi müşriklerle birlikte hareket edenler de vardı. Selûl’ün kollarından Benî Kumeyr’in reisi Bişr b. Safvân ile Benî Hubşiyye’den Büsr b. Süfyân, Resûlullah’ın Hudeybiye Antlaşması’ndan (6/628) önce gönderdiği davet mektupları üzerine müslüman oldular. Kürz b. Alkame ise Mekke’nin fethedildiği gün İslâm’ı kabul etti. Kıyâfe konusunda uzmanlığıyla tanınan Kürz’ün, Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında oğlunun da yardımıyla Mekke Haremi’nin sınırlarını belirlediği ve alemlerinin yenilenmesi işinde çalıştığı bilinmektedir. İlk İslâm fetihleriyle birlikte Arabistan dışında özellikle Irak ve çevresine yerleşerek Emevî ve Abbâsî bürokrasilerinde görev alan, Benî Selûl’e mensup çeşitli kabilelerden ünlü kişiler arasında umretü’l-kazâda Hz. Peygamber’in başını tıraş eden Hırâş b. Ümeyye, fetih ordusuna katılan Züeyb b. Halhale ve oğlu tâbiînden Kabîsa, Resûl-i Ekrem ile bazı

gazvelere iştirak eden ve Hz. Osman zamanında Basra kadılığı yapan İmrân b. Husayn, Hz. Hüseyin'e mersiye yazan şair Umeyr b. Mâlik ve Abbâsîler'in on iki nakibinden biri olan Mâlik b. Heysem sayılabilir. Ünlü platonik aşk şairi Küseyyir bu Benî Selûl'e, âşık olduğu Ümmü Amr Azze bint Humeyl ise Hevâzin'in kolu Benî Selûl'den Gâdıra'ya mensuptur.

Hevâzin'in Kolu Selûl. Kabilenin şeceresi Mürre b. Sa'saa b. Muâviye b. Bekir b. Hevâzin şeklindedir; Selûl, Mürre'nin lakabı veya eşinin adı olabilir. Mekke'nin doğusunda yerleşik düzende yaşayan bu kabilenin başlıca kolları Amr, Süheym, Dubey'a, Nehâr, Gâdıra, Muâviye ve Cendel'dir. Ebû Meryem Mâlik b. Rebîa'nın Hudeybiye Antlaşması'nda bulunması, daha o günlerde bu kabile arasında İslâmiyet'i kabul edenlerin varlığını göstermektedir. Elçiler yılında (9/630-31) Benî Selûl'den Karade b. Nüfâse başkanlığında bir grup Medine'ye gelerek müslüman olduğunu bildirdi, Hz. Peygamber de Nüfâse'yi kendilerine emîr tayin etti (İbn Hacer, V, 327). Aynı yıl Resûl-i Ekrem'i ziyaret edip İslâm'a giren Nüheyk b. Kusayy'ın bu heyetle mi yoksa ayrıca mı geldiği bilinmemektedir (a.g.e., VI, 376-377). İlk İslâm fetihleriyle birlikte Benî Selûl'ün bir kısmı Tâif yakınlarındaki topraklarında kalırken bazı kolları Irak'a, Kuzey Afrika'ya ve oradan Endülüs'e göç etti. Hişâm b. Abdülmelik'in Endülüs valisi olan Abdülmelik b. Katan, Berberî isyanlarını bastıramayınca görevinden alınarak yerine Ukbe b. Haccâc es-Selûlî getirildi. Uygulamalarında pek başarı gösteremeyen Ukbe'den başka Emevîler döneminin üst düzey yöneticileri arasında İfrîkıye Valisi İbnü'l-Habhâb es-Selûlî de bulunuyordu. Muâviye'nin oğlu Yezîd'e hitaben yazdığı mersiye ile ünlü olan şair Abdullah b. Hemmâm da Selûlîler'dendi.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kelbî, Nesebü Meʿad ve'l-Yemeni'l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, II, 440-446; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 354; II, 326; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Hasan es-Sendûbî), Beyrut 1414/1993, I, 495-496; İbn Düreyd, el-İştiḳāḳ, s. 468-473; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 355, 383; İbn Hazm,

Cemhere, s. 235-238; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXVII, 415-416; LVI, 49; Takıyyüddin el-Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 114; İbn Hacer el-Askalânî, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1418/1997, I, 424; II, 351-352; V, 326-328, 536-537; VI, 137, 376-377; İhsan en-Nas, el-Ḳabâʾilü'l-ʿArabiyye ensâbühâ ve aʿlâmühâ, Beyrut 1421/2000, I, 360, 403; II, 565-567; F. Krenkof, "Selûl", İA, X, 463-464; M. Lecker, "Salūl", EI[2] (İng.), VIII, 1002-1005.

Ahmet Ağırakça

SELVÂ

(bk. MEN ve SELVÂ).

SELVİ

Bulgaristan’da tarihî bir kasaba.

Bulgarca’da Servi veya Sevlievo şeklinde adlandırılan kasaba Bulgaristan’ın Tuna nehri bölgesinde yer alır (2001’de nüfusu 43.103). Önemli bir doğu-batı yolu üzerinde ve Tuna’nın kollarından Yantra’ya karışan Rositsa (Rosiça) suyu kenarında, deniz seviyesinden 200 m. yükseklikte etrafı küçük dağlar ve ağaçlı arazilerle çevrili bir düzlükte kurulmuştur. Küçük

sanayi tesislerinin yer aldığı Selvi zengin bir tarımsal bölgenin idarî merkezidir. Gabrovo iline bağlı olup Sofya’nın 178 km. doğusunda, Veliko Tarnovo’nun (Tırnova) 50 km. batısındadır.

Kasaba 1516 yılından kısa bir süre önce Türk göçmenleri tarafından kuruldu. XVI. yüzyıl içinde konumu sebebiyle Hutaliç bölgesinin merkezi haline geldi. XVII. yüzyılda çok sayıda müslümanın yerleştiği bir yer olarak gelişme gösterdi. Başlangıçta Niğbolu sancağına bağlı Tırnova kazasının bir parçasıydı. Daha sonra aynı sancakta Hutaliç kazası içinde kaldı. Kazaya adını veren Hutaliç, Ortaçağ’dan kalma küçük bir Bulgar kalesiydi. Bu kalenin kalıntıları 1980’li yıllarda, tamamıyla bir Türk köyü olan Hisar Beyli’nin (daha sonra Serbeglii, 1934’ten itibaren Javorets) içindeki düzlüğün kenarında kasabanın 9 km. güneydoğusunda keşfedilmiş ve kazı çalışmaları yapılmıştır. Hutaliç Kalesi ilk defa XIII. yüzyıldan kalma bir Bulgar yazıtında zikredilir.

Hutaliç nahiyesi Bulgar adları taşıyan ve hıristiyan ahaliye sahip yirmi dört, bunun yanında Türk adı taşıyan ve müslüman ahalisi bulunan iki köyle (Çadırlı ve Ali Fakihler) birlikte ilk olarak 884 (1479) tarihli İcmal Defteri’nde geçer. 922 (1516) tarihli defterde Selvi daha önceki kayıtlarda zikredilmeyen (hâriç ez-defter), on sekiz müslüman Türk hânesine sahip yeni kurulan bir yer diye belirtilir (BA, MAD, nr. 11). Aynı defterde iki eski köyün yanında Türk adı taşıyan, müslüman ahaliye sahip sekiz yeni müslüman köyü daha kaydedilmiş (Adiller, Akıncılar, Çadırlı-i Zîr, Dereli,

Dikenler, Hisar Beyli, Malkoçlar ve Selvi), 1516'dan itibaren 1579-1580'e doğru bunlara dört yeni Türk köyü eklenmiştir. Aynı yıllar arasında Hutaliç nahiyesinin müslüman nüfusu 214'ten 838 hâneye yükseldi. Bu yıllarda hıristiyan nüfusu daha da durağanlaştı ve önemli bir kısmı tedrîcen müslümanlaştırıldı. 1579-1580 ve 1642 yılları arasında eski yirmi dört Bulgar köyü ile dört yeni köyün nüfusunda müslümanların oranı % 16'dan % 47'ye yükseldi. 1751'de ise bu oran % 58'e çıktı. Aynı yıl Selvi 301 hânesi, iki cuma camisi ve hafta pazarıyla küçük bir kasaba durumundaydı. Bütün bölgenin, kasabanın ve köylerin nüfusunun % 71'i müslümandı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında hıristiyanlar Selvi'ye yerleşmeye başladı ve en azından 1759'dan itibaren bir kiliseye kavuştu.

1768-1828 yılları arasındaki dört Rus-Türk savaşı, kasaba merkezinde yoğunlaşan Hutaliç / Selvi bölgesinin müslüman nüfusunun kaybolmasına yol açtı. Aynı dönemde kazanın güney dağlık bölgesinde büyük çapta yeni bir Bulgar hıristiyan köyü olan Yeniköy / Novo Selo kuruldu. Bunun yanında eski Gabene ve Mlečovo köyleri büyük ilerleme kaydetti. 1845'te bölgedeki müslüman nüfus oranı % 52'ye, 1873'te % 46'ya geriledi. Selvi kasabası bu son tarihte 1219 hâneye doğru genişleme gösterdi. Bu dönemde cami sayısı da ikiden ona çıktı. Kasabanın artan önemi daha 1777'de saat kulesinin inşasıyla tescil edilmişti. Hıristiyanların çoğalan sayısı 1834 yılındaki büyük ve tarihî kilisenin inşasıyla da kendini göstermişti. Bu kilise sultanın yazılı izni ve mahallî müslüman nüfusun etkin malî desteğiyle kasabanın eski küçük kesiminde yapılmıştı. Osmanlı Devleti'nin son döneminde Selvi 2345'i müslüman olan 6200 kişilik nüfusa sahipti. 1286 (1869-70) tarihli salnâme kasabada 611 dükkân, iki kilise ve bir hamam zikreder.

1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı esnasında müslüman nüfusun büyük bölümü kaçtı veya savaşın hemen ardından Anadolu'ya göç etti. Yerlerine fakir dağlık bölgelerden gelen insanlar yerleştirildi. 1887'de kasaba sadece 1021'i (% 11) Türk olan 8860 kişilik nüfusa sahipti. 1940 yılına kadar kasaba fazla gelişme göstermedi. 1934'te müslüman nüfusu hâlâ 1.080'di. Aynı yıl bütün Türkçe yer adları, bunun yanında Yunanca Kalokastro ve Sırpça Serbe yeni Bulgar adlarıyla değiştirildi. Akıncılar köyünün adı Petko Slavejkov oldu. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yeni endüstriler bazı gelişmelere yol açtı. Kasabanın müslüman nüfusu azaldı. Geride kalan en

son cami de 1985 yılından önce ortadan kalktı. 1990’da eski Akıncılar köyünde mütevazi bir köy camisi mevcuttu. Aynı yıl, XVI. yüzyılın ortalarında kolonileştirilen Rahovo köyü bir camileri bulunan hatırı sayılır bir müslüman-Türk cemaatine sahipti. Adiller (şimdi İdilovo) ve Malkoçlar’da ise (şimdi Burja) kısmen Alevî geçmişe sahip olan küçük Türk aileleri kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

N. Ganev, Stranitsi ot istorijata na grad Sevlievo, Veliko Tarnovo 1925; Ž. Čankov, Geografski Rečnik na Balgarija, Sofia 1939, s. 394-396; Sevlievo i Sevlievskijat kraj (ed. Khr. M. Ionkov), Sofia 1967; H. J. Kornrumpf, Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei, 1864-1878, Freiburg 1976, s. 331-332; M. Kiel, “La diffusion de l’Islam dans les campagnes Bulgares à l’époque Ottomane (XVe-XIXe siècles): Colonisation et conversion dans le district de Sevlievo”, Les Balkans à l’époque Ottomane (ed. D. Panzac), Aix-en-Provence 1993, s. 39-53; a.mlf., “Rasprostranenie na Isljama v Balgarskoto selo prez Osmanskata epoha (XV-XVIII v.): Kolonizatsija i Islamizatsija”, Mjusjulmanska Kultura po Balgarskite Zemi (ed. R. Gradeva - S. Ivanova), Sofia 1998, s. 57-126; a.mlf., “Selwi”, EI^2 (İng.), IX, 136-137; “Sevlievo”, Kratka Balgarska Enciklopedija, Sofia 1967, IV, 489.

Machıel Kıel

SEM‘

(السمع)

Ses dalgalarının kulak tarafından toplanıp beyindeki merkezlere gönderilmesi ve burada algılanmasını ifade eden işitme duyusu

(bk. DUYU).

SEM‘

(السمع)

Allah’a nisbet edilen sübûtî sıfatlardan biri.

Sözlükte “işitmek, duymak; birinin arzu ve dileğini kabul etmek, anlamak; duyurmak” mânalarına gelen sem‘, terim olarak “Allah’ın işitilmeye konu teşkil eden her şeyi tam bir yetkinlikle işitmesi” diye tanımlanır. O’nun işitmesi herhangi bir organ veya vasıtaya bağlı değildir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “smʿ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “smʿ” md.). Sem‘ kavramı, Kur’ân-ı Kerîm’de bu kökten türeyen çeşitli kelimelerle birçok âyette Allah’a nisbet edilmiştir. Bu zengin kullanım söz konusu sıfatın içerdiği anlamların daha iyi kavranmasına yardımcı olmakta ve diğer ilâhî sıfatlarla ilişkisini belirtmektedir. Sem‘ iki âyette “işittirmek, duyurmak” mânasında geçmekte (el-Enfâl 8/23; Fâtır 35/22), “O’nun işitmesi hayret verecek seviyededir” meâlindeki âyette (el-Kehf 18/26) Allah’ın işitme sıfatının en üst mertebede bulunduğuna dikkat çekilmektedir. Bütün ilâhî sıfatlarda olduğu gibi Allah’ın sem‘ sıfatına delâlet eden âyetlerde de ispat-tenzih dengesi kurulmuş, böylece zihinlerin bu sıfatı anlama konusunda teşbihe düşmesinin önüne geçilmiştir (meselâ bk. eş-Şûrâ 42/11). Sem‘ kavramının geçtiği diğer âyetlerde “inşâ” (yaratmak, yapmak) kökü veya bu kökle aynı anlamı taşıyan “ca‘l” yardımcı fiili kullanılarak Cenâb-ı Hakk’ın insanlara ve diğer canlılara işitme duyusu ve organı lutfettiği belirtilmekte, diğer bir âyet grubunda ise insanların işitme yeteneğini bizzat yaratıp sürdürenin Allah olduğu, O’nun

bu yeteneği dilediği anda iptal edebileceği ifade edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “smʿ” md.; ayrıca bk. SEMÎ‘).

Sem‘ sıfatı bu kalıbıyla Kur’an’da Allah’a doğrudan nisbet edilmemekle birlikte hadis rivayetlerinde yer almıştır. Hz. Âişe, Kur’ân-ı Kerîm’in 58. sûresinin ilk âyetlerinin nâzil olmasına vesile olan zıhâr olayını anlatırken “İşitmesi (sem‘) bütün sesleri kapsayan Allah’a hamdolsun ...” ifadesini kullanmış ve ardından söz konusu sûrenin ilk âyetini “Kad semiallāhu ...”

diye de okumuştur (Müsned, VI, 46; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 13). Sem‘ kavramı, çeşitli hadis rivayetlerinde fiil kalıplarının yanı sıra “sâmi‘” ve “semî‘” sîgalarıyla da zât-ı ilâhîye izâfe edilmiştir. Namazlarda rükûdan doğrulurken okunan, “Semiallāhu li-men hamideh” cümlesi dokuz hadis kaynağında yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “smʿa”). Hz. Peygamber de sem‘ sıfatını Allah’a nisbet ederken âyetlerde geçen lafızları ve onların anlam zenginliğini kullanarak dikkatleri özellikle tenzih noktasına çekmiştir (Buhârî, “Tevḥîd”, 9; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10). Cenâb-ı Hakk’ın sem‘ sıfatıyla nitelenmiş olduğunun en önemli delili Hz. İbrâhim’in hak dini kabul etmesi hususunda babasıyla konuşurken, “İşitmeyen ve görmeyen şeylere niçin tapıyorsun?” demesi (Meryem 19/42), yine aynı konuya temas eden Şuarâ sûresindeki âyetlerde (26/70-74) İbrâhim’in babasına, “Peki, yalvardığınızda onlar -putlar-sizi işitiyor veya size zarar yahut fayda verebiliyor mu?” sorusunu yöneltmesidir. Bu âyetler Allah’ın işitme ve görme sıfatlarıyla nitelenmiş olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Sünnî kelâm âlimleri sem‘in aklî delille ispatını daha çok mutlak kemal fikrinden hareketle yapmaya çalışmıştır. Onlara göre naslarda türemiş kelimelerle (sıfat kalıpları) Allah’a nisbet edilen isimlerin (mânevî sıfatlar) köklerini teşkil eden masdarların da bir sıfat grubu olarak (sıfât-ı meânî) O’na izâfe edilmesi hem nas hem dil hem de mantık kuralları açısından zaruridir. Bu sebeple Allah’ın semî‘ olduğunu kabul edip de O’nun sem‘ sıfatına sahip bulunmadığını söylemek mümkün değildir. Kâ‘bî ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî gibi bazı Mu‘tezile kelâmcıları, Allah’ın sem‘ sıfatına delâlet eden nasları O’nun ilim sıfatının farklı bir ifade şekli olarak değerlendirmiştir. Buna göre semî‘ ismi Allah’ın alîm (âlim, allâm, a‘lem) ismi içinde mütalaa edilmelidir. Bu yaklaşım tarzını eleştiren Fahreddin er-Râzî, semî‘ isminin alîm olarak yorumlanması halinde Kur’an’da bu isimden hemen sonra zikredilen bütün alîm isimlerinin gereksiz bir tekrar oluşturacağına dikkat çekmektedir (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 239). Aslında Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyette geçen semî‘-alîm kullanımı Cenâb-ı Hakk’ın işittiği her şeyin mahiyetini de çok iyi bildiğini, bunların künhüne hakkıyla vâkıf olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 46; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, el-Lüma' (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952-53, s. 11-12; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 80; Ebü'l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/ 1986, s. 75-81; Bâkıllânî, et-Temhîd (McCarthy), s. 26-27; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 167-174; a.mlf., el-Muġnî (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyye), V, 241-242; Cüveynî, el-İrşâd (Muhammed), s. 72-76; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 96; a.mlf., el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 108-113; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1416/1995, s. 25-27; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1396/1976, s. 239; a.mlf., Kelâm'a Giriş [el-Muhassal] (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 164-165; Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları, İstanbul 1984, s. 193-198.

Metin Yurdagür

SEMA

(السماء)

Kur’ân-ı Kerîm’de fizik ve fizik ötesi boyutuyla gök için kullanılan bir kelime.

Sözlükte “yükseklik” anlamında bir isim olup sümüv (semâ) kökünden türemiştir (çoğulu semâvât); “gök, bulut, yüksekte olan her şey, evin tavanı, yağmur, atın sırtı” gibi mânalara da gelir. Daha çok “gökyüzü” anlamıyla zikredilen semâ yerine göre müzekker (el-Müzzemmil 73/18) ve müennes (Fussılet 41/11), yerine göre müfred (Fussılet 41/11) ve cemi (el-Bakara 2/29) şeklinde kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “smv” md.). İslâm düşüncesinde varlık ve kâinat tasavvurunun bir parçası olarak sema kelimesinin biri fizikî, diğeri fizik ötesi iki anlamından söz edilir. Yeryüzünün herhangi bir noktasından yukarıya doğru bakıldığında uzaydaki gök cisimleri dahil görülen bütün uzaklıklar semanın kozmoloji, astronomi ve astrofizik gibi ilimlerin konusunu teşkil eden fizikî boyutunu oluşturur (bk. FELEK). Kur’an’da daha çok “yedi gök” şeklinde kelimenin çoğul kullanımlarında veya mi‘rac gibi bazı olaylara değinen hadislerde semanın, mahiyeti tam olarak bilinemeyen gayb âlemine ilişkin fizik ötesi boyutundan söz edilir ve bu boyutuyla sema farklı din ve kültürlerde de yer alır. Bu anlamda semalardan sonra kürsî ve arş gibi melekût âleminin diğer varlıkları gelir (ayrıca bk. ÂLEM; BEYTÜLİZZE). Kur’an’da tekil olarak 120, çoğul olarak 190 yerde geçen sema (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “smv” md.), hadislerde de aynı anlamlarda ve özellikle metafizik boyuta dair tasvirlerle birlikte zikredilir (Wensinck, el-Muʿcem, “smv” md.).

Yaratılışı. Kur’an semaların yoktan mı var edildiğini yoksa bir özden veya cevherden mi oluşturulduğunu açıklamaz. Arş su üstünde iken semaların ve arzın yaratıldığının (Hûd 11/7) ve semaların vaktiyle duhân (duman) halinde olduğunun (Fussılet 41/11) bildirilmesi göklerin bir çeşit dumandan (buhar) yaratıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca göklerle yerin birleşik iken ayrıldığından ve hayat sahibi olan her şeyin sudan yaratıldığından bahsedilmesi (el-Enbiyâ 21/30) göklerin arşın altındaki

suyun dumanından yaratılmış olabileceğini hatıra getirmekte ve Abdullah b. Mes‘ûd'dan buna dair bir rivayet nakledilmekteyse de (Taberî, I, 462) semaların ve arzın yaratılışının Kur'an'da "haleka" (yarattı) (el-En‘âm 6/1), "fetara" (yok iken var etti) (el-En‘âm 6/79) ve "bedea" (eşsiz olarak yarattı) (el-En‘âm 6/101) gibi fiillerle ifade edilmesi onların yoktan var edildiğini düşündürmektedir. Bazı filozofların iddia ettiği âlemin kadîm olduğu görüşü İslâm âlimleri tarafından kabul görmemiştir (Gazzâlî, s. 22 vd.).

Kur'an'da semaların yaratılışının bir süreç takip ettiği, sürecin sırası kesin belirtilmemekle birlikte önceleri semalarla arzın (muhtemelen gaz kütlesi halinde) birleşik olduğu, sonra ayrıldığı (el-Enbiyâ 21/ 30), ayrıldıktan sonra duhândan semaların oluşturulduğu (Fussılet 41/11) anlaşılmaktadır. Semaların ve arzın ayrı ayrı kendi arasında bitişik olduğu, Allah'ın semaları da arzı da ayrı ayrı yedi kat haline getirdiği, ayrıca göklerin birbirine yapışık olup yağmur yağdırmadığı, arzın da birbirine birleşik olup bitki bitirmediği" şeklinde bazı müfessirler tarafından değişik yorumlar yapılmakla birlikte genel görüş "semalarla arzın tek bir kütle halinde bitişik olduğu, Allah'ın onları sonradan parçalara ayırdığı ve her birini yedi tabakaya böldüğü şeklindedir. Semanın bütünden ayrılış safhasındaki duhân hali, genel olarak "duman, buhar, gaz kütlesi, karanlık, hidrojen, nebula, plazma" gibi kelimelerle açıklanmış ve semaların bu safhadan sonra iki günde / aşamada yaratıldığı

belirtilmiştir. Konuya modern bilim açısından yaklaşan müfessirler ise özetle şu görüşleri dile getirirler: Uzaydaki cisimler vaktiyle gaz kütlesi halinde (nebula) olup merkezî çekim sebebiyle büzüşmüş, çeşitli bölgelerde yoğunlaşan bu gaz kütlesinden küreler halinde parçalar koparak uzayın boşluğuna savrulmuş, merkezî çekim sebebiyle dönmeye, uzayın soğukluğu sebebiyle de soğumaya yüz tutmuştur. Bu dönüş sırasında yoğunlaşan ana kütleden bazı parçalar kopmuş ve ana kütlenin etrafında dönmeye başlamıştır. Neticede tek bir kütle, galaksi ve güneş sistemlerine, bunlardan da gezegen, yıldız ve onların uydularına dönüşmüş, nihayet güneşin uydusu olan arzın da içinde bulunduğu gezegenler iyice soğuyarak bugünkü şeklini almıştır (İbn Âşûr, XVII, 55-56; Ateş, VIII, 127).

Kur'an'da birçok âyette açıkça semalarla arzın altı günde yaratıldığı bildirilmekte, bazı âyetlerde ise arzın iki günde yaratıldığı, dört günde

üzerinde dağların meydana getirildiği ve orada canlıların rızıklarının programlandığı haber verilmekte, ayrıca semaların yaratılışının iki günde tamamlandığı beyan edilmektedir (Fussılet 41/9-12). Buna göre semalarla arzın yaratılışı toplam sekiz günde gerçekleşmiş olmaktadır. Halbuki başka âyetlerde defalarca zikredildiği için (Hûd 11/7; el-Hadîd 57/4) her ikisinin yaratılışının altı günde olduğunda şüphe bulunmamaktadır. Müfessirler çelişki gibi görünen bu durumu sözü edilen dört gün içinde arzın yaratıldığı iki günün de bulunduğunu belirterek açıklamış, arzın toplam dört günde, semanın da iki günde yaratıldığını zikretmiştir. Burada geçen "yevm" (gün) kelimesi gerek semalar ve arzın henüz yeni oluşmaya başlaması, gerekse Kur'an'da bu kelimenin izâfî olarak kullanılması sebebiyle (el-Hac 22/47; es-Secde 32/5 âyetlerinde Allah katında bir gün 1000 yıl, el-Meâric 70/4 âyetinde ise 50.000 yıl olarak geçmektedir) yirmi dört saatlik zaman dilimi şeklinde kabul edilmemiş, mahiyeti kapalı "safha, evre, zaman dilimi" olarak anlaşılmıştır. Haftanın günlerinden perşembe günü semanın, cuma günü de yıldızların, güneşin, ayın ve meleklerin yaratıldığı şeklinde bir hadis de nakledilmiştir (Râzî, XXVII, 95).

Müfessirler semanın mı yoksa arzın mı önce yaratıldığını uzun uzadıya tartışmış, bir kısmı Bakara 29 ve Fussılet 9-12. âyetlerine göre arzın önce yaratılmış olduğunu, çoğunluk ise birçok âyette semaların yaratılışının arzdan önce zikredilmesine, Nâziât sûresinde (âyet: 27-33) arzın semanın yaratılışından sonra yaşanabilir hale getirildiğinin ifade edilmesine dayanarak önce semanın, ardından arzın yaratıldığını kabul etmiştir. Semalarla arzın başlangıçta birleşik iken sonradan ayrıldığını beyan eden âyete göre (el-Enbiyâ 21/30) her ikisinin önceleri tek bir kütle olduğu, dolayısıyla yaratılışlarının birlikte başladığı, ayrıldıktan sonra önce arzın yaratılmaya başlandığı, sonra semaya geçildiği, semanın yedi gök olarak bütünüyle tanzim edildiği (el-Bakara 2/29; Fussılet 41/9-10), ardından arzın insanın yaşamasına uygun hale getirildiği (en-Nâziât 79/27-33) anlaşılmaktadır. Bazı âyetlerde semanın genişletilmesinden söz edilmesi (ez-Zâriyât 51/47) "Allah'ın büyük kudret sahibi olması, hiçbir şeye muhtaç bulunmaması, darda kalanlara yardım etmesi", modern fizikteki genişleme teorisine göre de yaratılışından beri evrenin ve uzaydaki cisimlerin git gide genişlemesi, aralarındaki mesafenin uzaması şeklinde izah edilmiştir (Musaoğlu, s. 37).

Yedi kat oluşu. Birçok âyette Allah'ın semaları yedi kat olarak yarattığı haber verilmektedir (el-Bakara 2/29; Fussılet 41/ 12; el-Mülk 67/3). "O öyle bir Allah'tır ki yedi kat semayı tabaka tabaka yarattı" âyetindeki (el-Mülk 67/3) "tıbâkan" (tabaka tabaka) ifadesi, "Üzerinizde yedi yol yarattı" âyetindeki (el-Mü'minûn 23/17) "seb'a tarâik" (yedi yol) terkibi ve, "Üzerinize yedi sağlamı (yedi kat semayı) bina ettik" âyetindeki (en-Nebe' 78/12) "seb'an şidâden" (yedi sağlam-şedîd) tamlaması genellikle yedi kat sema şeklinde anlaşılmıştır (Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, III, 252-253). Hadislerde de sema yedi kat olarak geçmiş, katlar arası mesafenin 500 yıl olduğu ifade edilmiştir (Tirmizî, "Tefsîr", 57). Bununla birlikte buradaki yedi rakamının temsilî bir değer taşıdığı, bu sebeple semanın katlarının yedi ile sınırlı olamayacağı ileri sürülmüş, bazıları kürsîyi ve arşı, bazıları Uranüs ve Neptün'ü ayrı ayrı sekiz ve dokuzuncu katlar olarak saymıştır (Tantâvî Cevherî, I, 46-49). Diğer bir kısım yorumcular ise yedi rakamının gerçek mânada kullanıldığını belirtmiştir. Bu görüşte olanların yorumlarının da çeşitliliği dikkat çekmektedir. 1. Eski astronomi âlimlerinin görüşü. Semanın katları sırasıyla Venüs, Merkür, Güneş, Merih, Jüpiter, Satürn, Satürn sonrası şeklindedir. Bu görüş geçerliliğini yitiren Batlamyus nazariyesini esas aldığı, ayrıca Uranüs ile Neptün'ün sonradan keşfedilmesi gerekçesiyle eleştirilmiştir. 2. Müfessirlerin genel görüşü. Kur'an'da "yakın gök" (es-semâü'd-dünyâ) şeklinde söz edilen, güneş ve ay dahil olmak üzere bütün yıldızların süslediği maddî semanın hepsi birinci kat semayı oluşturmakta, bunun ötesinde ayrıca altı kat sema bulunmaktadır ki onların mahiyeti bilinmemektedir. Bu hususta; "Biz yakın semayı yıldızların ziynetiyle süsledik" meâlindeki âyet (es-Sâffât 37/6) delil olarak kullanılmıştır. 3. Çağdaş bazı coğrafyacı ve astrofizikçilerin görüşü. Bunlar semanın katlarını troposfer, stratosfer, ozonosfer, mezosfer, termosfer, iyonosfer ve ekzosfer şeklinde sıralamışlardır. Bu yorum semayı yalnız atmosferin tabakalarıyla sınırlandırdığı için kabul görmemiştir (Kocabaş, s. 96-97). 4. Tasavvuf âlimlerinin görüşü. Bazı mutasavvıflar yedi kat semayı işârî ve ruhanî anlamda yorumlamışlardır. Onlara göre sema insanın olgunlaşarak yükseldiği mertebeler, insanla Allah arasında aşılması gereken yüce basamaklardır. İrfanla donanan, çokluktan (kesret) sıyrılan, birliğe (vahdet) ulaşan her insan ruhu semâvâtı derece derece aşar, sonunda Allah'a ulaşır.

Birçok âyette semanın yedi kat olduğunun haber verilmesi, yine birçok

hadiste Resûl-i Ekrem’in mi‘raca çıkışta yedi kat semanın her katında bir peygamberle karşılaştığının bildirilmesi (Buhârî, “Ṣalât”, 1; “Ḥac”, 76; “Enbiyâʾ”, 5; Müslim, “Îmân”, 259, 263) semanın yedi kat olduğunu ortaya koymaktaysa da “yedi sema” terkibinin kapalı oluşu birçok ihtilâfı da beraberinde getirmektedir. Bundan dolayı bazı müfessirler semanın yedi kat olarak yaratıldığını beyan eden âyetlerin müteşâbih olduğunu söylemiştir (Sıddîk Hasan Han, XIV, 199). Bununla birlikte konuyla ilgili âyetler ve bazı yeni bilimsel gelişmeler dikkate alındığında yedi kat semayı, tek bir merkez etrafında dışa doğru gidildikçe daha büyükleri bulunan ve birbirlerini sarmalarıyla muazzam büyüklüğe ulaşan bir küre olarak düşünmek mümkün görünmektedir (Özdemir, s. 82). Semanın Kur’an’da “korunmuş tavan” olarak zikredilmesi (el-Enbiyâ 21/32), sarsılıp insanların üzerine düşmekten muhafaza edilmesi, yüce âlemlerden bilgi aşırmak isteyen şeytanlardan korunması, bilgi kaçırmak isteyenlerin üzerine ışın gönderilerek yok edilmesi (el-Hicr 15/16-17; es-Sâffât 37/7-10; bk. İSTİRÂK-ı SEM‘) gibi ifadeler, modern bilimde güneşten gelen zararlı ışınların atmosfer tarafından süzgeçten geçirilerek elenmesi şeklinde açıklanmıştır. Kur’an semalarda hayatın ve canlı varlıkların bulunduğunu gösteren bazı işaretler taşır. Nitekim Nesefî gibi bazı müfessirlerle Kudüslü Ali Rızâ gibi yazarlar,

“Semalarda ve arzda bulunan canlılar (dâbbe) ve melekler büyüklük taslamadan Allah’a secde ederler mealindeki âyetten (en-Nahl 16/49) ve benzerlerinden (el-Enbiyâ 21/4; eş-Şûrâ 42/29) hareketle diğer semalarda canlı varlıkların olabileceğini düşünmüşlerdir. Sema terimiyle ilgili olarak Ali Rıza Çelik (Kur’ân-ı Kerîm’de Seb’a Semâvât, 1988, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve İsmail Özdemir (bk. bibl.) birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 1424/2003, I, 462; XVI, 255-259; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife, Dımaşk 1994, s. 22 vd.; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1411/1990,

XVII, 89, 95; XXII, 140-141; XXVII, 95; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Medârikü’t-tenzîl (nşr. İbrâhim M. Ramazan), Beyrut 1408/1989, II, 868; III, 1585; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1408/1988, III, 252-253; İsmâil Hakkı Bursevî, Rûḥu’l-beyân, İstanbul 1389/1969, I, 91; Sıddîk Hasan Han, Fetḥu’l-beyân (nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Beyrut 1412/1992, XIV, 199; M. Tâhir İbn Âşûr, Tefsîrü’t-Taḥrîr ve’t-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’t-Tûnisiyye li’n-neşr), XVII, 55-56; Elmalılı, Hak Dini, VI, 4188-4190; Tantâvî Cevherî, Cevâhir, Kahire 1350, I, 46-49; Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1990; V, 502-503; VIII, 127; Celâl Yeniçeri, Uzay Âyetleri Tefsiri, İstanbul 1995, s. 81-102, 395-396; Ahmet Musaoğlu, Kendiliğinden Oluşa İnanmak: Yaratılışın Altı Günü, İstanbul 2002, s. 37; Hayreddin Karaman v.dğr., Kur’an Yolu, Ankara 2003-2004, I, 30; IV, 599; V, 81; Şakir Kocabaş, Kur’an’da Yaratılış, İstanbul 2004, s. 87, 96-97, 142; İsmail Özdemir, Kur’an-ı Kerim’de Göklerin ve Yerin Yaratılışı ve “Altı Gün” Problemi (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82; Kudüslü Ali Rıza, “Sükkân-ı Semâ”, SM, III/59 (1325), s. 106-107.

Erdoğan Baş

SEMÂ

(السماع)

Sûfînin zâhirî ve bâtınî şeyleri işitmesi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “işitmek, duymak, dinlemek; işitilen söz, güzel ses, iyi şöhret” anlamlarındaki semâ‘ kelimesi genellikle “şarkı, nağme, mûsiki, raks” mânalarını çağrıştıracak biçimde kullanılmaktadır. İlk sûfî müelliflerin eserlerinde semâ “sûfînin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması” anlamına gelmektedir. Hücvîrî şeriatı ve dini vâcip kılan şeyin sem‘ (işitme, vahiy, nakil) olduğunu, şer‘î hükümlerin kabulünün işitmeye dayandığını, dinî mükellefiyetler sahasında kulağın gözden, işitmenin görmekten üstün olduğunu, şeriat, tarikat ve mârifetin elde edilmesinde işitme eyleminin zorunlu şart sayıldığını belirterek semâ fiilinin diğer bütün tasavvufî fiil ve hallerden önce geldiğini söyler (Keşfü’l-mahcûb, s. 543-545).

İlk sûfîler, semâ kavramına işitilen şeyi (mesmû) ve bunun kalpte doğurduğu hali kapsayacak biçimde yer vermişlerdir. Zünnûn el-Mısrî’nin “Semâ Hak’tan gelen bir mânadır (vârid) ve kalpleri Hakk’a doğru harekete geçirir. Semâı Hak ile dinleyen hakikat mertebesine çıkar; nefsiyle dinleyen zındıklık derekesine düşer” sözü bu duruma işaret eder. Semâ kelimesi kalpte ortaya çıkardığı vecd-vücûd, gaybet-huzur, setr-tecellî, sekr-sahv halleriyle birlikte kullanılarak açıklanır. Semâ bu halleri ortaya çıkaran sebep konumundadır. Sahâbe ve tâbiîn içinde Kur’an dinlerken ağlayan, bayılan, hatta ölen kimselerin bulunması, ilk sûfîlerden İbrâhim b. Edhem’in, “Gökyüzü parçalara ayrıldığında ...” (el-İnşikāk 84/1) âyetini işitince titremeye başlaması vecd halinin semâın semeresi olduğunu gösterir. Muhakkık sûfîler arasında semâın gaybet ve huzur hallerinden hangisinin sebebi olduğu hususu tartışılmıştır. Semâın gaybet sebebi olduğunu söyleyenlere göre Hakk’ı müşahede onu duymaktan evlâdır ve müşahede esnasında semâ imkânsızdır. Semâ gafletin eseri olan fark halinden cem‘ haline gelebilmek için bir vasıtadır. Semâ ile cem‘ haline gelen sâlik mutlaka fark haline de gelir. Semâı huzur halinin sebebi kabul

edenler ise semâ ile kalpte meydana gelen gaybet halinin Hakk'a yönelik dostluk ve muhabbeti ortadan kaldırdığını, gaybeti gerektiren şeylere karşı sırların uyarılmasının zorunlu olduğunu, sır ve ruhun uyarılmasıyla Hak ile dâimî huzura erileceğini, Hak her ne kadar gāib olsa da semâ ile kalbin onun yanında hazır olacağını söylemişlerdir (a.g.e., s. 559-560).

Hücvîrî işitilen şeyin türüne göre semâı Kur'an'ın, şiirin ve nağmelerin semâı şeklinde üçe ayırır (a.g.e., s. 545-555). Serrâc zikir, mev'iza ve hikmet dinlemeyi de bunlara ilâve eder (el-Lümaᶜ, s. 285-287). Kur'an'ın semâı diğerlerine göre daha üstündür. Mümin veya kâfire yönelik ilâhî kelâmın mûcizelerinden biri onu dinlemekten insan tabiatının bıkmaması, kulak için hazlar, kalp için faydalar, ruh için mânevî azıklar barındırmasıdır. Sadece Kur'an dinlemeyi tercih eden sûfîlerin yanı sıra şiir, kaside ve mûsiki dinleyenler de olmuştur. Şiirde hikmet bulunması (Buhârî, "Edeb", 90), Hz. Peygamber'in Lebîd b. Rebîa, Ümeyye b. Ebü's-Salt ve Hassân b. Sâbit'in şiirlerini dinleyerek güzel şiiri Hakk'a şahit tutması sûfîlerce şiirin semâının benimsenmesine yol açmıştır. Sûfîler insanı nefsânî ve şehevî davranışlara yöneltmeyen, ruhun gıdası olan, güzel ses ve hoş nağmelerden oluşan mûsikinin dinlenmesinin mubah olduğunda ittifak etmiş, Hz. Peygamber ve ashabın bu türden mûsikiyi dinlemesini delil sayarak nağmelerin semâında mânevî faydalar görmüşlerdir (bk. MÛSİKİ).

İlk sûfîler mûsiki (gınâ, tegannî, elhan, telhin) yerine semâ terimini tercih etmişlerdir. Nefsin arzularına düşkün kişilerle karıştırılmaktan sakınmak istemeleri, semâda mûsikinin aksine ölçüsüz seslerin hatta sessizliğin işitilmesi, semâın Allah, melek ve peygamberden dinlemeyi içerecek kadar geniş kapsamlı olması, gınâ, elhan ve mûsiki kelimelerini kullanmamak suretiyle kendilerini dini bozmak ve bid'atlar uydurmakla suçlayan zâhir ulemâsının hücumlarına hedef olmaktan korunmaya çalışmaları, semâı oyun ve eğlence şeklinde algılamamaları bu tercihin sebepleri arasında sayılabilir (Uludağ, s. 220-225). Semâ terimi sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli seslerin, mûsiki nağmelerinin dinlenmesine hasredilmiş, sûfîlerin tertip ettiği mûsiki ve zikir meclislerine semâ meclisi denilmiştir.

İşitenlerin mertebelerine göre semâ çeşitli kısımlara ayrılır. Semâ hakkında yazılmış ilk risâlenin müellifi Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî semâ ehlini üç kısımda değerlendirir. Avamın semâı nefsin peşinden sürüklendiği

oyun ve eğlence kabilindendir; bu tür semâ tövbe etmeyi gerektirir. Zâhidlerin, müridlerin ve tövbekârların semâı nefsi kirlerden temizler; havf, recâ, işfâk, zühd, sabır ve rızâ hallerine ulaştırır; kalplerdeki kasveti gidererek Hakk'a itaate vesile olur. Hakikat ve mârifet ehlinin semâı, üzerlerinde halin şiddetlenmesi ve vaktin galip olması esnasında ruhların rahata ve sükûnete ermesine vesile olan semâdır. Müridlerin semâı vecd ve sekr, mârifet ehlinin semâı sahv ve temkin hali ile neticelenir (Âdâbü's-semâʿ, s. 14). Ebû Osman el-Hîrî semâı seyrü sülûk yapanları dikkate alarak tasnif etmiştir. Ona göre semâ mübtedî ve müridlerin semâı, sâdıkların semâı ve âriflerin semâı diye üçe ayrılır. Sülûkün başlangıcında olan müridler semâ sayesinde daha yüksek hallere ulaşmak isterler. Bu semâda fitne ve riyaya düşme tehlikesi vardır. Sâdıklar, sahip oldukları mânevî hallerini arttırmak amacıyla vakit ve makamlarına uygun semâı talep ederler. Ârifler ise Allah kalplerini hareket ettirip vecde getirirse

hareket eder, getirmezse sükûn halinde bulunurlar. Onların semâı vasıtasız semâdır.

Bündâr b. Hüseyin'in insanî tabiat ile, hal ile ve Hak ile semâ şeklindeki tasnifi sülûk ehli olmayanları da kapsar. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin semâ anlayışı bu sınıflamaya dayanır. İnsanî tabiatla semâda avam ve havas müşterektir, çünkü insanın tabiatı hoş nağmelerden zevk alır. Hal ile semâ edenler ilham vasıtasıyla kendilerine gelen vâridâtı hatırlayarak bunlar üzerine düşünürler. Hak ile semâ edenler ise beşerî tabiatın arzu ettiği hazlarla vasıflanmazlar. Bunlar haz ile değil Hak ile ve Hak'tan semâ yaparlar.

Semâ yapanlar genelde mânayı dinleyenler, sesi dinleyenler şeklinde iki grupta incelenebilir. Sûfîlere göre semâda aslolan mânayı dinlemek ve anlamaktır. Mâna kalbe ulaşınca kalbi harekete geçirir ve vecd hâsıl olur. Nefsine tâbi olan ise sesi dinleyip mânaya ulaşamaz, mânayı olduğu gibi kabul etmeyip te'vile sapar. Nitekim Ebû Bekir eş-Şiblî semâı, "Zâhiri (ses) fitne, bâtını (mâna) ibrettir" şeklinde tarif etmiştir. Bâtına nazar edip her şeyi Hak olarak görenlere semâ helâldir, zira onlar her şeyi olduğu gibi görürler (Hücvîrî, s. 556-557).

Kur'an, şiir, kaside veya mûsiki nağmelerinin sâikiyle meydana gelen vecd

halinin insanın organlarına yayılması raks diye nitelenen hareketli semâı doğurur. İlk sûfîler tarafından eksik bir mertebe olarak tanımlanan hareketli semâ sülûkün başlangıcında ve ortasında olanlar için câiz kabul edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber mescidde rakseden Habeşliler'i gördüğünde onları bundan sakındırmamıştır. Sülûkün nihayetine ermiş kâmiller ise (havâssü'l-havâs) tabiat, nefis ve beşerî sıfatlarını terbiye ettikleri, güzel ses ve hoş nağmelerden haz alacak duyuları kalmadığı, himmetlerini Hakk'a yöneltip daima huzurda bulundukları için hareketsiz semâda bulunmuşlardır. Cüneyd-i Bağdâdî'ye müridleri, "Sen kaside ve ilâhi dinler, semâ meclislerine katılır, semâ anında hareket ederdin, şimdi niçin sakinsin?" diye sorduklarında, "Sen dağları görür de onları yerinde durur sanırsın. Halbuki onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedir" âyetiyle (en-Neml 27/88) cevap vererek sâlikin zâhirinin değil bâtınının semâ halinde olması gerektiğine işaret etmiştir. Bâtının semâı sesin değil ilâhi mânanın dinlenmesi ve idrak edilmesidir. Zira âriflere göre mârifet halden üstündür. Bununla birlikte kâmil şeyhler, mûsikili ve hareketli semâ meclislerine oradakilere ilimleriyle faydalı olmak, semâın şartlarını ve âdâbını öğretmek gibi maksatlarla katılmışlardır.

Gazzâlî İḥyâʾda, Şehâbeddin es-Sühreverdî ʿAvârifü'l-maʿârif'te tarikatlar öncesi tasavvuf hayatında semâ meclislerinin âdâb ve erkânından geniş şekilde bahsetmişlerdir. Gazzâlî semâın beş kuralı olduğunu belirtir. Birinci kural Cüneyd-i Bağdâdî'nin, "Semâ üç şeye muhtaçtır: Zaman, mekân ve ihvan" sözüne dayanır. Yemek esnasında, kırgınlık ve husumet anında, namazda veya kalp huzuruna engel bir şey bulunduğunda (zaman); pis sokak kenarlarında, çirkin manzaralı veya kalbi meşgul eden yerlerde (mekân); aralarında hemcinsleri olmayıp şeklen zâhid görünen, kalp inceliklerinden nasibi olmayan ve semâı inkâr edenlerin yanında (ihvan) semâ etmekten kaçınılmalıdır. İkinci kural mecliste bulunanların haline bakmaktır. Etrafta semâın kendisine zarar vereceği müridler varsa şeyhin onların yanında semâ etmesi uygun değildir. Üçüncü kural okunan kasideleri, ilâhileri, mûsiki nağmelerini bütün dünyevî düşünceleri terkederek can kulağı ve kalp huzuruyla dinlemektir. Dördüncü kural semâ sırasında kendisini zaptedebilecek güçte olanın ayağa kalkmaması, yüksek sesle ağlamaması, bağırıp çağırmaması; beşinci kural riyasız olarak bir kişi vecde gelip ayağa kalktığında diğer kimselerin de ona uyarak ayağa kalkmasıdır (İḥyâʾ, II, 298-302). Ebû Abdullah er-Rûzbârî semâ meclisinde

güzel koku, bol ışık ve sükûnetin olmasını, yabancı kimselerin bulunmamasını şart koşmuş, semâın sevgi, korku ve vecd niyetiyle yapılması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre semâda üç nevi hareket vardır: Neşelenme, korku, vecd. Neşelenmenin alâmetleri raks, alkış ve ferahlık; korkunun alâmetleri ağlama, üstünü başını hırpalama, feryat ve figan; vecdin alâmetleri kendinden geçme, sarsılma ve nâra atmaktır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, kendisinden önceki sahv ve kemal ehli sûfîlerin semâa dair düşüncelerini derinleştirerek semâı mutlak (tahkikî) ve sınırlı (taklidî) olmak üzere ikiye, bir başka bağlamda ise ilâhî (aklın semâı), ruhanî (nefsin semâı) ve tabii (tabiatın semâı) şeklinde üçe ayırmıştır. İlâhî semâ, Hakk'ın mutlak varlığının zuhur etmesinin başlangıcı olan "kün" (ol) hitabının varlıkların mahiyetleri olan a'yân-ı sâbiteleri tarafından işitilmesi ve Hakk'ın ulûhiyyetinin bütün varlıklar tarafından tasdik edilmesidir. İlâhî semâ ilâhî sırların keşfedilmesine dayalı işitmekten ibaret mutlak semâdır ve diğerlerinden üstündür. Zira bu semâda her şeyin Hak'tan ve Hak ile işitilmesi söz konusudur. Allah'ın semî' isminin sırrına eren ârifin işitmesi Allah'ın işitmesi gibidir. İlâhî semâ, muhakkık sûfîlerin ve mâneviyat alanında en üst mertebede bulunan Melâmîler'in işitmesidir. Ruhanî semâ bütün varlıkların Allah'ı tesbih ettiğini ruh vasıtasıyla işitmektir. Üçüncü ve en düşük seviyedeki semâ tabii semâdır. Sınırlı semâ da denilen bu semâ mûsiki nağmelerinin ve güzel seslerin insan tabiatında meydana getirdiği tesirle nefsin ve bedenin harekete geçmesine sebep olur. Tabii semâ hal ve vecd ehlinin semâıdır. İlâhî ve ruhanî semâda tam bir sükûnet vardır. Çünkü bu semâ mertebelerinde insanın ruh ve idraki tabii varlık kaydından kurtulmuştur. İlâhî semâ sahibine kuvvetli bir vâridât geldiğinde yapması gereken şey sırt üstü yere yatmaktır. Nitekim Hz. Peygamber kendisine vahiy gelince böyle yapmıştır. Bu aynı zamanda insanın yaratıldığı toprağa dönüşü simgeler. Mûsiki nağmelerindeki ritim kozmik feleklerin devrî hareketiyle uyumludur.

Feleklerin hareketi hayvanî ruha tesir eder ve bedeni harekete geçirir. Tabii semâda ilim ve mârifet kazanılmaz. Gerçek ilim ilâhî ve ruhanî semâ yapanların elde ettiği bir şeydir. İlâhî semâda hâsıl olan ilim mutlak ve küllî, ruhanî semâın neticesindeki ilim ilâhî fiillere taalluk ettiğinden cüzidir. İbnü'l-Arabî mûsikiye dayalı tabii semâı şer'î açıdan mubah sayar. Zira bu türün haramlığına dair Resûl-i Ekrem'den hiçbir haber ulaşmadığını

söyler. Ancak mûsikiye ya da harekete dayalı bu tür semâı düşük bir mertebe olarak görür (el-Fütûḥât, I, 210-211; II, 366-369; Konuk, s. 417-419).

Ahmed er-Rifâî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi tarikat pîrleri mûsiki anlamındaki semâı elest bezmiyle irtibat kurarak açıklamışlardır. Ahmed er-Rifâî hoş nağmeleri dinlemenin elest meclisindeki Hakk'ın hitabını işitmeyi çağrıştırdığını belirtir. Mevlânâ eserlerinde semâın kendinden geçmeyi, Hakk'a vâsıl olmak suretiyle elest bezmindeki, "Evet, sen bizim rabbimizsin" sesini işitmeyi, gömlekten Yûsuf'a kavuşma kokusunu almak suretiyle Ya'kūb'un derdine deva olmayı simgelediğini ifade etmiştir. Mevlânâ'ya göre mûsiki etkisiyle gerçekleşen semâ nefsine yenik düşmüş avam için değil aşk mertebesine ermiş havas içindir. Rûzbihân-ı Baklî de semâı Hakk'ın ruhlara elest meclisindeki hitabıyla açıklayan sûfîlerdendir. Baklî semâı, "müşahede ehlinin bu âlemdeki her güzel sesi Hakk'ın kadîm hitabını işitecek biçimde dinlemesi" şeklinde tanımlar. Semâ makamındaki sûfînin nazarında âlemdeki her zerrenin Allah'ın ilâhî kelâmını tecelli ettirecek kendine mahsus bir dili vardır. Bu dili idrak eden kimsenin semâı Hak'tan ve Hak vasıtasıyladır (Meşrebü'l-ervâḥ, s. 75-76).

Tarikatlar sonrası dönemde semâ terimi tarikat mensuplarının icra ettiği zikrin adı olarak yaygınlaşmıştır. Nitekim halk arasında semâ denilince akla ilk gelen ve mukabele adı da verilen Mevlevî zikir törenleridir. Sesli ve hareketli zikre dayalı Halvetiyye, Rifâiyye, Mevleviyye, Sa'diyye ve Bektaşîlik gibi tarikatlar mûsiki etkisiyle gerçekleşen semâı tatbik etmişlerse de sessiz zikri benimseyen geç dönem Nakşibendîliğinde genelde bu tür semâdan kaçınılmıştır. İmâm-ı Rabbânî şiir, kaside ve nağmelerin tesiriyle yapılan semâın sülûklerini tamamlamış kâmiller için gereksiz olduğunu söyler. Semâı oyun ve eğlence haline getirenleri İbn Teymiyye, İbnü'l-Cevzî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin semâ hakkındaki olumsuz tavırlarını hatırlatacak biçimde şiddetle kınar.

Sûfîler tarafından ilk dönemden itibaren semâ hakkında birçok risâle yazılmıştır. Bu risâlelerde semâa dair çeşitli nazariyeler ele alındığı gibi daha çok mûsiki ve raks anlamındaki semâın dindeki meşruiyeti tartışılmış, bu konuda lehte ve aleyhteki hükümler değerlendirilmiştir. Bunların en meşhurları Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Ahmed el-Gazzâlî,

Abdülkerîm el-Cîlî, İbn Hacer el-Heytemî, Cemâleddin Aksarâyî, Akşemseddin, Aziz Mahmud Hüdâyî, İsmâil Rusûhî Ankaravî, Münîr-i Belgradî, Karabâş-ı Velî'ye ait olanlardır. Sûfîler, "Raksın haram olduğu hususunda icmâ vardır" iddiasını asılsız görmüşler; İmam Şâfiî, Gazzâlî, Mevlânâ ve daha pek çok âlim mûsiki ve raks anlamındaki semâı mubah, oyun ve eğlence haline getirilen semâ ve raksı haram kabul etmişlerdir (Uludağ, s. 386; semâ hakkında modern dönemde yapılan çalışmaların bir listesi için bk. Ambrosio - Zarcone, sy. 4 [2003-2004], s. 199-208).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 971; Kāmus Tercümesi, II, 603; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Âdâbü's-semâʿ (nşr. Nasrullah Pürcevâdî, Mecmûʿa-i Âs̱âr-ı Ebû ʿAbdirraḥmân Sülemî içinde), Tahran 1372; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 270-271, 277, 285-287, 338-374; Kelâbâzî, Taarruf (Uludağ), s. 220-222; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 543-567; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 514-530; Gazzâlî, İḥyâʾ, II, 298-302; Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 75-76; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Kahire 1358, s. 124-147; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 210-211; II, 366-369; İsmâil Rusûhî Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/ 1840, s. 64; Süleyman Uludağ, İslâm Açısından Mûsiki ve Semâ', İstanbul 1976, s. 220-225, 386; Ahmet Avni Konuk, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 417-419; Mustafa Demirci, Semâ Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Kemiksiz, Semâ ve Devran Risâlesi (yüksek lisans tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yusuf Dülger, Semâ Risâleleri (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; A. Ambrosio - Th. Zarcone, "Samāʿ and Sufi Dance: A Selected Bibliography", Journal of the History of Sufism, sy. 4, Paris 2003-2004, s. 199-208; J. During, "Samāʿ", EI² (İng.), VIII, 1018-1019.

Semih Ceyhan

SEMÂ

(السماع)

Hadis öğrenme yollarından biri.

Sözlükte “kulakla duymak, işitmek, dinlemek” anlamına gelen semâʻ kelimesi terim olarak “hadisi hocadan işiterek öğrenme” mânasında kullanılmış, zamanla, gerçekte bilinse de “bir hadisi veya hadis kitabını hocadan bizzat işiterek onun rivayet hakkını elde etme (ahz, tahammül) yöntemi” anlamını da kazanmıştır. Bu gelişme muhtemelen hadis kitaplarının yaygınlık kazanmasıyla hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir. Hadis öğreniminde kıraat yönteminin makbul olup olmadığı hususu ile semâ ve kıraat arasındaki üstünlük tartışmalarına katılanların en erken bu dönemde yaşamış olmaları da bunu göstermektedir. Semâda hoca okuyup anlatmakta (kıraat, ismâʻ), öğrenci dinlemektedir (semâʻ). Hz. Peygamber’in ilk önce, daha sonra da çoğu bu anlatım yolunu kullanması bu usulün meşruluğuna delil kabul edilmiştir (Şemseddin es-Sehâvî, II, 152).

Âlimlerin çoğunluğu hadisin semâ yoluyla alınmasını en güvenilir rivayet yolu saymıştır. İlk dönemlerde noktalama ve harekeleme işaretlerinin bulunmaması sebebiyle muhtemel yanlış okumaların bu yöntemle önüne geçildiği gibi tek veya sınırlı sayıda nüshası bulunan eserlere art niyetli müdahalelerin de önü bu yolla alınmaktaydı. Semâın makbul olması için öğrencinin en az temyiz çağına ulaşmış olması gerekli görülmüştür. Daha küçük yaşlarda duyulan hadis semâ edilmiş sayılmaz, sadece öğrencinin söz konusu hadisin okunduğu mecliste hazır bulunduğundan bahsedilebilirdi. Kıraat ve münâvele gibi diğer hadis alma usullerinin kullanılmaya başlandığı zamanlarda da birçok muhaddis sadece bu yolla hadis alınmasını tercih ediyordu. Vekîʻ b. Cerrâh, Halef b. Temîm, Ali b. Hüseyin eş-Şakīkī, Muhammed b. Sellâm, Abdurrahman b. Sellâm ile bazı sûfîler bunlar arasında zikredilir. Önceleri Ahmed b. Hanbel’in ve İmam Mâlik’in bir ifadesine göre bazı Iraklılar’ın da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.

Hadis tarihinde semâ hadis alma yöntemlerinin esası ve en yaygın şekli olmuş, diğer yöntemler ya hakikaten veya hükmen semâ olarak değerlendirilmiştir (Râmhürmüzî, s. 450; İbnü'l-Esîr, I, 107). İmam Mâlik ile öğrencisi İsmâil b. Ebû Üveys hocaya okuma (kıraat), hocanın okuması (semâ) ve hocanın kitabını verip, "Bunu benden rivayet et" demesi (münâvele) şeklinde üç semâdan bahsederken (Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, s. 463, 467), Abdürrezzâk b. Hemmâm, "Hocadan işiterek de (semâ ile) hadis aldık, hocaya okuyarak da (arz ile); bunların hepsi semâdır" ifadesini kullanmıştır (a.g.e., s. 394).

Hoca hadisi öğrenciye yazdırabilir veya sadece okumakla yetinebilirdi. Birinci şekle "imlâ" denir ki hoca okumakla, talebe de onun okuduğunu yazmakla meşgul olduğu için genellikle en güvenilir hadis alma usulü kabul edilmekteydi (bk. İMLÂ). İkinci şekle "tahdîs" (konuşma, anlatma) adı verilir. Her iki şekilde de hoca hadisi ezberinden veya kitabından okuyabilirdi. Ancak kitabından rivayet etmesi durumunda da birçok âlime göre hocanın hadisleri ezberlemiş olması gerekirdi. Zira bunu yapmazsa kitapta yapılabilecek tahrifleri farkedemezdi. Bu görüşte olan âlimler arasında Ebû Hanîfe ve İsmâil b. Uleyye'nin adları geçmektedir. Bu sebeple ezberlememiş oldukları hadisleri de rivayet eden hocaların sadece ezberlerinden rivayet ettikleri hadisleri alma yoluna gidenler vardır. Tahdîs durumunda öğrenci hocanın okuduklarını sadece dinlemekle yetinebileceği gibi daha önce elde ettiği metinden de takip edebilirdi; ancak metinden takip etmesi tercih edilirdi. Ahmed b. Hanbel'in mutlaka kitabından okuduğu, Yahyâ b. Maîn'in sadece kitaptan okunarak yazdırılanları yazdığı, Züheyr b. Muâviye el-Cu'fî ile Affân b. Müslim'in yalnız imlâ yoluyla hadis aldığı kaydedilmektedir.

İlk asırlarda hadislerin bu şekilde alınması için yer yer binlerce insanın katıldığı hadis oturumları (meclisler) yapılmıştır. Evlerde, camilerde ve şehrin geniş alanlarında gerçekleştirilen bu meclislerin zaman içinde kendine has usul ve âdâbı gelişmiştir. Hadis usulü kitaplarında yer verilen bu usul ve âdâbla ilgili müstakil eserler yazılmış, bu eserlerde hadis meclisine gitmek için hazırlanmaktan başlayarak oturum bitinceye kadar hoca ve talebenin dikkat etmesi gereken hoca ve öğrenci seçimi, toplantı yerine erken gitme, düzgün kıyafetli, vakarlı olma, toplantıda saygılı davranma, daha yaşlı veya daha âlim birinin bulunduğu yerde hadis rivayet

etmeme, rivayet esnasında başka bir şeyle meşgul olmama gibi hususlar üzerinde durulmuştur (bk. MUHADDİS).

Öğrencinin hocadan semâının tesbiti ilk zamanlarda büyük ölçüde râvinin kendi beyanlarına ve güvenilirliğine dayanıyor, öğrenci ile hocanın zaman ve mekân bakımından karşılaşma imkânı ile öğrencinin ilim adamları arasında tanınması gibi konular üzerinde duruluyordu. Zamanla semâ kayıtlarının tutulması yoluna gidilmiştir. Sonraki dönemlerde hemen her hadis kitabında görülen bu kayıtların ne zaman tutulmaya başlandığı kesin olarak bilinmemekle birlikte bazı haberlerde II. (VIII.) yüzyıl sonlarında bu tür kayıtların varlığına işaretler bulunmaktadır.

Talebe bu yolla öğrendiği veya rivayet hakkını elde ettiği hadisi “semi‘tü, haddesenâ, haddesenî, ahberenâ, ahberenî, enbeenâ, enbeenî, nebbeenâ, kāle lenâ, kāle lî” gibi ifadelerle rivayet edebilirdi (bk. EDÂ). Bazı hadisçilerin bunlardan birini özellikle kullandığı görülmektedir. Bununla birlikte “semi‘tü” dışındakilerin diğer yollarla alınan hadislerin rivayetinde de zaman zaman kullanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bundan dolayı bazı muahhar kaynaklarda hadisin bu yolla alındığını göstermek üzere “haddesenâ müşâfeheten, haddesenâ lafzan” gibi ifadelere rastlanır. Sözlü anlatımı gösteren bu ifadelerde hadisin alındığı kitaba hemen hemen hiç atıf yapılmadığı, hadis kitabının kendisinden semâ edildiği hocanın adının verildiği görülür ki bu o dönemlerde semâa verilen önemi ortaya koyar. Bu usulün asırlarca devam ettiği görülmekte, Kādî Îyâz dahi kendilerinden bilgi naklettiği yazılı kaynaklarının değil onların müelliflerinin ismini vermektedir (el-İlmâ‘, s. 10, 11, 25, 53, 196).

BİBLİYOGRAFYA

Meḳāyîsü’l-luġa, III, 102; Müsned, III, 297; Râmhürmüzî, el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 186 vd., 423, 426, 429, 441, 450, 589-590; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. M. Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 337 vd., 340, 342, 344-346 vd., 351, 376 vd., 394 vd., 412 vd., 452, 463, 467; a.mlf., el-Câmi‘ li-aḫlâḳı’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi‘ (nşr.

Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, I, 131 vd., 240 vd.; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1398/1978, s. 10, 11, 25, 53, 68 vd. 196; İbnü'l-Esîr, Câmiʿu'l-uṣûl (nşr. Abdülkādir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 78-81, 107; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 118-121, 126-134; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ, Beyrut 1991, s. 157, 224; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, II, 152 vd.; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 8 vd.; Ali el-Kārî, Şerḥu Nuḫbeti'l-fiker, İstanbul 1327, s. 210 vd., 259, 264; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 286 vd., 295 vd.; Leknevî, Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 502, 504, 507 vd.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 400 vd.; Selâhaddin el-Müneccid, "İcâzâtü's-semâʿ fi'l-maḫṭûṭâti'l-ḳadîme", MMMA (Kahire), I/2 (1955), s. 232-251; Abdullah Aydınlı, "İmlâ Usûlü ve es-Sem'ânî'nin 'Edebü'l-İmlâ' ve'l-İstimlâ'ı", İİFD, sy. 5 (1982), s. 175-188.

Abdullah Aydınlı

SEMÂ KAYDI

(bk. KIRAAT ve SEMÂ KAYDI).

SEMADİREK

Ege denizinin kuzeybatısında Yunanistan'a bağlı ada.

Çanakkale Boğazı'nın Ege denizine açıldığı yerde Boğazönü adaları diye bilinen Limni, Taşoz ve Gökçeada (İmroz) adalar grubu içinde yer alır. Türkçe'de Semendirek, Semdirek olarak da bilinen adanın Rumca adı Samothraki'dir. Bu adın Sisam (Samos) adasından gelenlerce iskân edilmiş olmasına dayandığı ve anlamının da "Trakya Samos'u" olduğu ileri sürülür. Osmanlı idaresine girdikten sonra hem dağlık olan coğrafî yapısı hem de 1600 metreye ulaşan yüksekliğiyle (Fengari dağı) bütün Ege adalarının en yükseği olması, ayrıca eski adıyla ses uyumu sebebiyle Semadirek şeklinde anılmaya başlanmıştır. 17 km. uzunluğa ve 178 km² yüzölçümüne sahip olan adanın önemli bir kısmı dağlıktır.

Adanın tarihi Antikçağ'lara kadar iner ve buranın Ege kavimlerinin iskânına sahne olduğu tahmin edilir. Bu bağlamda önce Karyalılar, milâttan önce VIII. yüzyılın sonunda Sisam'dan gelenlerce iskân edildi ve genellikle müstakil bir halde kaldı; zaman zaman Dara'nın, Atina'nın ve Makedonya'nın hâkimiyetine girdi. Roma İmparatorluğu döneminde idarî bakımdan pek fazla değişikliğe uğramadı. 1204 yılına kadar Bizanslılar'ın yönetiminde kaldı; bu tarihte Venedikliler'in eline geçti. 1332'de Aydınoğlu Umur Bey buraya akında bulundu. 1335'te Cenevizli Gattilusio ailesi Venedikliler'i adadan çıkardı. Adanın Osmanlı idaresine girmesi İstanbul'un fethinden sonra 860'ta (1456). Bu tarihte güvenlik maksadıyla Boğazönü adaları ele geçirildi. Fethin ardından Papa III. Calixtus'un teşkil ettiği bir Haçlı donanması adı geçen adalara bir sefer düzenledi ve buradaki Türk memurları esir alarak yerlerine muhafız yerleştirdi. Ancak Semadirek dahil olmak üzere adaların tamamı çok geçmeden tekrar Osmanlı idaresine girdi (861/1457).

Semadirek adası, Osmanlı idaresinin ilk dönemlerinde Osmanlı deniz kuvvetlerinin kumandanı sıfatıyla kaptan-ı deryânın yönetimini üstlendiği Gelibolu sancağına bağlı idi. Ancak adanın idaresi ele geçirildikten hemen sonra vergi vermesi şartıyla Limni ve Taşoz adalarıyla beraber Midilli'deki

Cenevizli Gattilusio ailesine bırakıldı. 895'te (1490) adanın vergi gelirleri arasında merkezden tayin edilen Limni adasının

muhafızlarının reisine (zaîm) ait hisselerin bulunması buranın malî gerekçelerle de olsa Limni'ye bağlı olduğunun işareti sayılmalıdır. Semadirek adası 925'te (1519) Gelibolu sancağının idarî birimleri arasında yer almaktaydı. Bu tarihte sancağın diğer idarî birimlerini Gelibolu, Keşan, Malkara, Eceovası ile (günümüzde Eceabat) Limni, Taşoz ve Gökçeada oluşturmaktaydı. 1534'te Barbaros Hayreddin Paşa'nın ilk beylerbeyi olduğu Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin kurulmasıyla beylerbeyiliğin merkez sancağı Gelibolu oldu. Semadirek de merkez sancağına bağlı birimler arasında yer aldı. XVII. yüzyıl arşiv belgelerinde adanın kaza olarak geçmesi buraya bir kadının tayin edildiğini gösterir. 1831'de Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletine bağlı birimler arasında yer alan ada, Tanzimat'ın ilânından sonra adalarda muhassıllık ve kaymakamlık sistemlerinin uygulandığı idarî düzenlemeler esnasında (1840-1849) İmroz yerine Rumeli'deki Mekri kazasına tâbi oldu. Fakat ardından tekrar İmroz'a iadesi gündeme geldi. Ege adalarında modern eyalet sistemine geçiş sırasında Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin teşkilinden (1849) sonra 1856 Islahat Fermanı ile eyaletin yapısında yeni değişiklikler yapıldı ve Semadirek kazası Bozcaada kaymakamlığının sınırları içinde kaldı. 1877'de Cezâyir-i Bahr-i Sefîd eyaletinin idarî yapısında yapılan değişiklik sonucunda ise Limni sancağına bağlandı. 1892'de Limni adası bünyesindeki İmroz kazasında yer alan ada, ahalisinin isteği üzerine İmroz yerine daha önce olduğu gibi Dedeağaç'a bağlandı.

Osmanlı döneminde Boğazönü adaları içinde iskâna açık olan adalardan biri durumundaydı. 895'te (1490) Limni adasındaki yeni yerleşikler arasında Semadirek'ten gelen bir kişinin görünmesi, adadaki nüfus hareketlerinin daha ziyade çevre adalar ve dolayısıyla Anadolu'ya yakın sahil kesimleriyle olduğuna işaret eder. 925'te (1519) adanın toplam vergi nüfusu 182 neferdi (erkek nüfus). Bunun elli üç neferini adaya yeni gelenler teşkil etmekteydi. Burada 936'da (1530) toplam 220 nefer vergi nüfusu vardı (on ikisi dışarıdan gelme). 977'de (1569) adada toplam dört mahalle ve 742 nefer vergi nüfusu mevcuttu. Bu nüfusun yedi neferi müslümandı. Bu son tarihte Osmanlı kasaba ve şehirlerinin temel özelliği olan mahallelerin teşkil edilmiş olması kasaba haline gelme sürecine işaret eder. Ancak XVII.

yüzyıl ortalarında Bernard Randolph, Taşoz ve İmroz ile birlikte adayı tanımlarken korsanların akınına uğradığı için her üçünün de bakımsız olduğunu ve her birinde ancak iki üç köyün bulunduğunu belirtir (Ege Takımadaları, s. 42). XVIII. yüzyılda fazla bir gelişme göstermeyen ada 1831'de üç müslüman ve 430 gayri müslim erkek nüfusa sahipti.

Semadirek adası Osmanlı timar sisteminin uygulandığı adalardan biriydi. Adada yaşayanların vergileri cizye yanında yetiştirilen ürünlerden alınan öşür ve diğer vergilerden oluşmakta ve bunlar kalem olarak hangi tarafa ayrılmışsa o makam tarafından tahsil edilmekteydi. 1489'da adanın vergi gelirlerinden bazı hisseler Limni adasındaki muhafızların reisine aitti. 1519'da adada Osmanlı timar sistemi uygulanmakta ve vergi dilimleri bu sistem çerçevesinde tahsis edilmekteydi. Ancak adada ve dolayısıyla Boğazönü adalarında bu tarihe kadar vergiye esas olan kanunnâmelerin Kanûnî Sultan Süleyman dönemindeki tahrirler sırasında değiştirildiği, bilhassa cizye, ispençe ve öşürle ilgili yeni düzenlemeler yapılarak farklılıkların giderildiği dikkati çekmektedir. Bu düzenlemelerin ardından Kanûnî döneminde Semadirek adasının gelirleri İstanbul'daki Süleymaniye Camii ve İmareti'ne vakfedildi.

Uzun süre Osmanlı idaresinde kalan Semadirek adası, 8 Ekim 1912'de başlayan I. Balkan Harbi sırasında 1 Kasım 1912'de Yunanistan tarafından işgal edildi. Bu işgal esnasında Boğazönü'ndeki diğer adalar da ele geçirildi ve Çanakkale Boğazı abluka altına alındı. Yunan gemilerine karşı Osmanlı donanması harekete geçmesine rağmen başarılı olamayarak Çanakkale'ye geri dönmek zorunda kaldı. Semadirek, 10 Ağustos 1920'de imzalanan ve hiçbir zaman geçerlilik kazanmamış olan Sevr Antlaşması'nda Yunanistan'a bırakılan adalar arasında yer aldı. Lozan Konferansı'n-da Türk heyeti reisi İsmet Paşa, Anadolu sahillerine çok yakın olan adaların yanında Süferâ Konferansı'nın Türkiye'ye iade ettiği Gökçeada, Bozcaada ve Boğazlar'ın yakınında bulunan Semadirek adasının Türkiye'de kalmasını istedi. Uzun tartışmalara rağmen 1912'den beri İtalya ve Yunanistan'ın işgali altında bulunan ve Semadirek dahil antlaşmada adları belirtilen adalardaki Türk egemenliği 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması ile hukuken sona erdi. Bugün modern bir limana sahip olan Semadirek adasının balıkçılığın dışında fazla bir gelir kaynağı yoktur. Adanın nüfusunda

giderek bir azalma dikkati çekmektedir (1991’de 3083, 2005’te 2300).

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 75, s. 133-135; nr. 434, vr. 50b-51b; nr. 490, s. 442-444; Sırrı Erinç - Talip Yücel, Ege Denizi: Türkiye ile Komşu Ege Adaları, Ankara 1978, s. 102-105; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991, III, 53; B. Randolph, Ege Takımadaları: Arşipelago (trc. Ümit Koçer), İstanbul 1998, s. 42; Ege Adalarının Egemenlik Devri Tarihçesi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2001, bk. İndeks; Türk Hakimiyetinde Ege Adaları’nın Yönetimi (ed. Cevdet Küçük), Ankara 2002, bk. Dizin; H. W. Lowry, Fifteenth Century Ottoman Realities: Christian Peasant Life on the Aegean Island of Limnos, İstanbul 2002, s. 15, 55, 60; Kemal H. Karpat, Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri (trc. Bahar Tırnakçı), İstanbul 2003, s. 154; Ege Adaları’nın İdarî, Malî ve Sosyal Yapısı (ed. İdris Bostan), Ankara 2003, bk. İndeks; Yasemin Demircan, “Kanuni’nin Vakıflarından İmroz ve Semendirek (16. ve 17. Yüzyıllar)”, TK, XXXV/415 (1997), s. 649-656; A. Savvides, “Semadirek”, EI² (İng.), IX, 137.

İlhan Şahin

SEMAH

Bektaşîlik’te tarikat ve yol kardeşleri arasında, yola girmeyenlerin katılamayacağı cem törenlerinde yapılan tasavvufî raks

(bk. BEKTAŞÎ MÛSİKİSİ).

SEMÂHÂNE

(سماعخانه)

Mevlevî dergâhlarında semâ âyininin icra edildiği mekân

(bk. TEKKE).

SEMÂİ

(سماعى)

Âşık edebiyatında bir nazım şekli.

Sözlükte “bir kurala bağlı olmadan yalnız işitmekle öğrenilen söz” anlamına gelen ve klasik Türk müziğinde iki basit usulden birinin adı da olan semâî saz şairlerinin koşmadan sonra en çok kullandıkları nazım biçimidir. Kendine özgü bir ezgi eşliğinde söylenir. Nazım birimi dörtlük olmakla beraber daha çok aruz ölçüsüyle söylenen musammat semâilerle divan biçimindeki semâilerde beyit nazım birimi kullanılır. Dörtlük nazım birimiyle söylenen semâilerde kafiye düzeni koşmaya benzer. Birinci dörtlük abcb (abab, aaab), diğer dörtlükler dddb-eeeb-fffb-... şeklindedir. Beyit nazım birimiyle söylenen semâilerde ise kafiye düzeni gazel gibi aa-ba-ca-da-ea-... biçimindedir. Hem aruz hem hece ölçüsüyle söylenmesine rağmen, saz şairleri daha çok hece ölçüsünü tercih etmiştir. Dörtlük nazım birimiyle yazılan semâilerde dörtlük sayısı genelde 3-5, beyit nazım birimiyle söylenenlerde ise beyit sayısı gazel gibi 5-15 arasında değişmektedir. Hikmet Dizdaroğlu’na göre ilk semâi XVI. yüzyıl şairlerinden Usûlî tarafından söylenmiştir. Ahmet Talat Onay ise Dîvânü lugāti’t-Türk’teki şiirler göz önünde bulundurulduğunda, aruzun dört “mefâîlün” kalıbına tekabül eden ve âşıkların semâi dedikleri nazım şeklinin aslında 8 + 8 = 16 hece kalıbıyla söylenen musammatlar olduğunu, bunların sonraları Arapça ve Farsça’dan kelime alınması ve âşık edebiyatının Fuzûlî’den fazlaca etkilenmesiyle incele incele bugünkü 8’li hece ölçüsüyle söylenen semâi şeklini aldığını söylemektedir (Türk Şiirlerinin Vezni, s. 201).

Semâiler ölçülerine ve nazım birimlerine göre şu isimleri alır: a) Düz semâi. Hece ölçüsünün 4 + 4 = 8 kalıbıyla ya da duraksız sekizli hece ölçüsüyle söylenen semâilerdir: “Beyaz göğsün bana karşı / Açma beni öldürürsün / Gözlerini süze süze / Bakma beni öldürürsün” (Gevherî). Düz semâi biçiminde ve “dedim / dedi” şeklinde söylenen semâiler de bazı saz şairleri tarafından tercih edilmiştir. “Dedim dilber bu ne haydır / Dedi benim kaşım

yaydır / Dedim dilber üzün aydır / Dedi on beş gecelenmiş” (Ercişli Emrah). b) Musammat semâi. Klasik Türk edebiyatındaki musammat gazelden etkilenerek aruz ölçüsünün dört “mefâîlün” kalıbıyla ya da hece ölçüsünün 8 + 8 = 16’lı kalıbıyla söylenen ve mısraları ortadan da kafiyeli olan semâilerdir. 16’lı hece ölçüsüyle söylenen semâiler aslında 8’li hece ölçüsüyle söylenmiş bir semâinin iki mısraının yan yana getirilmesiyle oluşmuş gibi de düşünülebilir: “Bu can bir gün uçar tenden gönül fâriğ olur senden / Gayri iş yok sana benden hemen dizdar âşıkınım” (Mâilî). c) Divan biçiminde semâi. Aruz ölçüsünün dört “me-fâîlün” kalıbıyla söylenen gazel, murabba, muhammes, müseddes biçimindeki şiirlere de semâi denir. “Vefâsın görmedim ol şûha meftûn olduğum kaldı / Düşüp sevdâsına âlemde mahzûn olduğum kaldı” (Âşık Dertli). d) Ayaklı (yedekli) semâi. Aruz ölçüsünün dört “mefâîlün” kalıbıyla yazılmış semâilerin her mısraından sonra “me-fâîlün / faûlün” veya “mefâîlün / mefâîlün” kalıbına uygun parçalar eklenmek suretiyle söylenen semâilerdir. Ayaklı semâiler klasik Türk edebiyatındaki müstezad gazel örnek alınarak söylenmiştir: “Hayâl-i gül ruhunla bekledim ben bunca gülzârı / Edip bülbül gibi zârı / Bana göstermedi bahtım medet ol subh-i dîdârı / Edip hasret giriftârı” (Beşiktaşlı Gedâyî). Ayaklı semâilerin bir kısmı da, “Efendim gel bana bildir bu istiğnâ ne âdettir / Bana bildir bu istiğnâ ne âdettir adâlettir / Bu istiğnâ ne âdettir adâlettir halâvettir / Ne âdettir adâlettir halâvettir nezâkettir” (Hengâmî) şeklinde olup saz şairlerinin şiirde ustalıklarını göstermek için söyledikleri satranç nazım biçimi gibi mısralar hem soldan sağa hem yukarıdan aşağıya doğru dört eşit parçaya ayrılıp okunabilir. e) Murabba biçiminde semâi. Yaygın olmasa da bazı şairler bu biçimde de semâi söylemiştir: “Behey sûfî bizi ta‘netme her dem yerli yersizce / Bizi kendin gibi câhil mi zannettin hünersizce / Sözüm dinle seni bed-nâm ederler hayr ü şersizce / Dilin çek ehl-i uşşâktan dîn ü îmânı fersizce” (Derviş). Bazı araştırmacılar dördüncü mısraları her dörtlüğün sonunda tekrar edilen semâilere “semâi-şarkı” adını vermektedir.

Semâilerde daha çok aşk, ayrılık, gurbet, tabiat, özlem gibi konular işlenir. Az sözle yoğun bir anlam ve gerekli âhengi sağlamak semâilerin önemli özelliklerindendir. Bunun için semâi basit görünse de zor bir nazım biçimidir. Saz şairleri içinde en güzel semâileri Karacaoğlan, Pîr Sultan Abdal, Ruhsatî ve Sümmânî söylemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Talat [Onay], Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i, İstanbul 1928, s. 81-93; a.mlf., Türk Şiirlerinin Vezni (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1996, s. 201, 208; Sadettin Nüzhet [Ergun], XIX. Asır Saz Şairlerinden Beşiktaşlı Gedayî, İstanbul 1933, s. 83; Murat Uraz, Halk Edebiyatı Şiir ve Dil Örnekleri, İstanbul 1933, s. 69, 76, 79; Hikmet Dizdaroğlu, Halk Şiirinde Türler, Ankara 1969, s. 89-90, 127-130; a.mlf., "Türk Saz Şiirinde İlk Örnekler-4", TF, sy. 29 (1981), s. 6-10; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 344-345, 356-359; Nurettin Albayrak, Gevherî, İstanbul 1998, s. 89; a.mlf., Dertli, İstanbul 2007, s. 85; Öztuna, BTMA, II, 288; Mustafa Kutlu, "Semâî", TDEA, VII, 507-508.

Nurettin Albayrak

SEMÂİ

(سماعى)

Türk mûsikisi usullerinden.

Türk mûsikisi usul sisteminde terkibine başka bir usul katılmadığı için basit usul sınıfına giren iki usulden ikincisidir (diğeri iki zamanlı nîm-sofyandır). Üç zamanlı ve üç vuruşlu olan bu usulün 3/8'lik, 3/4'lük, 3/2'lik mertebeleri varsa da en çok 3/4 mertebesi ile kullanılmıştır. 3/2'lik mertebe ancak yürük semâi formundaki bazı eserlerde eser içinde bir iki usul kadar yer alır. Bu mertebedeki semâiye "darb usulü" adı verilmiş olup müstakil olarak sadece Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin bestenigâr Mevlevî âyîn-i şerifinin 3. selâmında kullanılmıştır. Usul 3/8'lik ve bilhassa 3/4'lük mertebesi ile şarkı, ilâhi, türkü ve özellikle saz semâilerinin dördüncü hânelerinde tercih edilmiştir.

Semâi usulünün birinci darbı kuvvetli, ikincisi yarı kuvvetli, üçüncüsü zayıftır. Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi'nin, "Yine bir gülnihal aldı bu gönlümü" mısraıyla başlayan rast, Lemi Atlı'nın, "Açmam açamam söyleyemem çünkü derinde" mısraıyla başlayan kürdîli-hicazkâr, Bimen Şen'in, "Al sazını sen sevdiceğim şen hevesinde" mısraıyla başlayan sultânîyegâh, Münir Nurettin Selçuk'un, "Sana dün bir tepeden baktım azîz İstanbul" mısraıyla başlayan hicaz ve, "Âşıka Bağdat sorulmaz ufukları aşar gider" mısraıyla başlayan mâhur şarkıları bu usulle bestelenmiş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935-40, II, 5; IV, 280; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur

Akdoğu), Ankara 1991, s. 69, 74, 85-86; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 609, 615-616; Sadeddin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 344 (1978), s. 10.

İsmail Hakkı Özkan

SEM‘ÂNÎ, Abdülkerîm b. Muhammed

(عبد الكريم بن محمّد السمعاني)

Ebû Sa‘d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem‘ânî (ö. 562/1166)

el-Ensâb adlı eseriyle tanınan tarihçi ve hadis hâfızı.

21 Şâban 506 (10 Şubat 1113) tarihinde Merv'de doğdu. Temîm kabilesinden geldiği için Temîmî, atalarından Sem‘ân'a nisbetle Sem‘ânî, Merv'de doğduğundan Mervezî, Horasan bölgesine nisbetle Horasânî nisbesiyle anılmıştır. Babası Muhammed b. Mansûr, Horasan bölgesinin en tanınmış âlimlerindendi. Annesi Fâtıma bint Hasan ez-Zendehâniyye, Merv'in yönetiminde söz sahibi ailelerden birine mensuptu. Sem‘ânî birçok müfessir, muhaddis, fakih, tarihçi, edip, vâiz ve hatip yetiştiren bir aile içinde dünyaya geldi. Henüz dört yaşında iken babası onu Nîşâbur'a Abdülgaffâr b. Muhammed eş-Şîrûyî ve Ubeyd b. Muhammed el-Kuşeyrî gibi âlimlerin ders halkasına götürdü. Aynı yıl içinde ölen babasının vasiyeti gereği öğrenimiyle amcaları Hasan b. Mansûr ile Ahmed b. Mansûr ilgilendi. İlk eğitimini İbrâhim b. Ahmed el-Mervezî'den aldıktan sonra çeşitli derslere katılmaya başladı. Yirmi üç yaşından itibaren uzun süre devam edecek olan ilmî seyahatlere çıktı. 529'da (1135) başlayan ve altı yıl süren ilk seyahati sırasında Horasan, Irak, Suriye ve Hicaz bölgelerini ziyaret etti. 532'de (1138) Bağdat'a gitti ve 537 (1142) yılına kadar burada kaldı. Oğlu Abdürrahîm es-Sem‘ânî'nin eşlik ettiği ikinci seyahatini 540-546 (1145-1151) yılları arasında Nîşâbur, Herat, Belh ve Nesâ gibi merkezlere yaptı. 549'da (1154) çıktığı üçüncü seyahatinde Hârizm ile Semerkant, Buhara ve Nesef başta olmak üzere Mâverâünnehir bölgesindeki ilim merkezlerini gezdi. Gittiği yerlerde ilim meclislerine katılmanın yanında diğer âlimleri de ziyaret ederek onlardan faydalanmaya çalıştı. Bu seyahatler sırasında 100 civarında merkeze uğradığı ve görüştüğü hoca sayısının 7000'e ulaştığı rivayet edilmektedir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1316). Bunlar arasında Muhammed b. Fazl el-Furâvî,

Temîm b. Ebû Saîd el-Cürcânî, Hibetullah b. Sehl el-Bistâmî ve Ebû Bekir Muhammed b. Abdülbâkī el-Ensârî gibi isimler yanında çoğu İsfahan ve Nîşâburlu seksen civarında hanım hoca bulunmaktadır. 552 (1157) yılında tamamladığı son seyahatinin ardından Merv'e yerleşen Sem'ânî vefatına kadar bütün zamanını Nizâmiye ve Amîdiye medreselerinde talebe okutarak, eser telif ederek ve vaaz vererek geçirdi. 1 Rebîülevvel 562 (26 Aralık 1166) tarihinde vefat etti ve Sencezân Kabristanı'na defnedildi. Hadiste imam, sika, hâfız, hüccet gibi sıfatlarla anılan ve güvenilirliğine işaret edilen Sem'ânî ayrıca bir Şâfiî fakihi olarak meşhur olmuştur. Üstün ilmî birikimi akranlarını ve hocalarını bile kendisinden rivayete yönlendirmiştir (Sübkî, VII, 182). İbn Asâkir onun hakkında "Horasan bölgesinin üstadı", Zehebî "Horasan'ın muhaddisi", Sübkî "Şark'ın muhaddisi" ifadesini kullanmıştır. Çağdaşı İbnü'l-Cevzî ise kendisini ağır biçimde suçlamıştır (el-Muntaẓam, X, 224-225). Yapılan araştırmalarda İbnü'l-Cevzî'nin suçlamalarında haklılık payı bulunmadığı ve eleştirilerin mezhep taassubundan kaynaklandığı belirtilmiştir.

Eserleri. Sem'ânî'nin eserlerinden çoğu Moğollar'ın Merv'i işgali sırasında kaybolmuş, sadece birkaçı günümüze ulaşmıştır. 1. el-Ensâb. Müellifin en meşhur eseridir. 550 (1155) yılında Semerkant'ta yazılmaya başlanmış, kabilelerin nesebi yanında şehir, belde, ülke, mezhep ve meslek gibi mensubiyetler esas alarak hazırlanmıştır. Eserde 5348 nisbe alfabetik olarak sıralanmıştır. el-Ensâb'ı ilk defa D. S. Margoliouth, Sem'ânî ve eserleri hakkında bir giriş yazısıyla tıpkıbasım halinde yayımlamış (Leiden-London 1912 → Bağdat 1970), daha sonra ilk on cildini Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî neşre hazırlamış (Beyrut 1400/1980), son üç cildi de Pakistan'da yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1980-1982). Eserin Abdullah Ömer el-Bârûdî tarafından yapılmış bir neşri daha vardır (I-V, Beyrut 1408/1988). İzzeddin İbnü'l-Esîr el-Ensâb'ı el-Lübâb fî tehẕîbi'l-Ensâb adıyla ihtisar etmiş (I-III, Kahire 1357-1369; Beyrut, ts.), Süyûtî de İbnü'l-Esîr'in çalışmasını Lübbü'l-lübâb fî taḥrîri'l-Ensâb adıyla özetlemiştir (nşr. P. J. Veth, I-II, Leiden 1841-1851; Bağdat 1963; nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz, I-II, Beyrut 1411/1991). Abdullah b. Sâlih el-Berâk, elMilel ve'n-niḥal el-vâride fî kitâbi'l-Ensâb li's-Semʿânî isimli çalışmada el-Ensâb'da dinler ve mezhepler konusunda yer alan bilgileri derlemiş ve değerlendirmiştir (Riyad 1417/1996). 2. el-Muʿcemü'l-kebîr. Sem'ânî, hocalarını tanıtmak amacıyla Muʿcemü'ş-şüyûḫ ismiyle de bilinen el-

Muʿcemü'l-kebîr ve bunun ihtisarı olan et-Taḥbîr fi'l-Muʿcemi'l-kebîr adıyla iki eser kaleme almıştır. el-Muʿcemü'l-kebîr'in müellifin vefatından kısa bir süre sonra kaybolan asıl nüshasından yapılan ihtisarlardaki bazı farklılıklar günümüzde tartışmalara zemin hazırlamıştır (Sem'ânî, el-Münteḫab, neşredenin girişi, I, 89-96). Başı ve sonu eksik bir nüshadan et-Taḥbîr fi'l-Muʿcemi'l-kebîr ismiyle neşredilen muhtasarda (I-II, Bağdat 1395/1975) Sem'ânî'nin 1193 hocasının hayatı konu edilmektedir. Nâciye Abdullah İbrâhim, "el-Merʾetü fî menâhici'l-müʾerriḫîn" başlıklı makalesinde (Buḥûs̱, s. 534-559), Sem'ânî'nin et-Taḥbîr adıyla yayımlanan eserinde hocaları olarak zikrettiği yetmiş civarında hanımı esas alarak o devrin ilim anlayışında kadının yerini tesbit etmeye çalışmıştır. el-Muʿcemü'l-kebîr'in muhtasarı olduğu anlaşılan, ancak Sem'ânî tarafından mı yoksa bir başkası tarafından mı ihtisar edildiği belirlenemeyen başka bir nüshada (el-Münteḫab min Muʿcemi şüyûḫi Ebî Saʿd es-Semʿânî, nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, I-IV, Riyad 1417/1996) müellifin 1445 hocası tanıtılmaktadır. 3. ez̲-Z̲eyl ʿalâ Târîḫi'l-Ḫaṭîb. 463-562 (1070-1167) yılları arasını kapsayan ve on beş ciltten oluşan eserde Bağdat ile bir şekilde alâkası bulunan çok sayıda kişinin biyografisine yer verildiği nakledilmektedir. Bu eser ve İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî tarafından yapılan muhtasarı günümüze intikal etmemiş, sadece asıl nüshanın XX. cildine tekabül ettiği anlaşılan X ve XI. ciltleriyle (DİA, XXI, 169) Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî'nin bundan seçmeler yaparak 214 kişinin biyografisine yer verdiği el-Müstefâd min Z̲eyli Târîḫi Baġdâd isimli eser zamanımıza ulaşmıştır (nşr. Muhammed Mevlûd Halef - Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1406/ 1986). Kitap İbn Manzûr tarafından da ihtisar edilmiş, bu muhtasarın bir nüshası günümüze intikal etmiştir (Brockelmann, VI, 63-64). 4. Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ*. İslâm eğitim tarihi açısından önemli bir

eserdir (nşr. Max Weisweiller, Leiden 1952; Beyrut 1981, 1404/1984; nşr. Ahmed Muhammed Abdurrahman Muhammed Mahmûd, I-II, Cidde 1414/1993). Abdullah Aydınlı "İmlâ Usûlü ve es-Sem'ânî'nin Edebü'l-İmlâ ve'l-istimlâı" (Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sy. 5 [Erzurum 1982], s. 175-188), Mustafa Receb Beyyûmî "es-Semʿânî ve kitâbühû Edebü'l-imlâʾ ve'l-istimlâʾ" (ʿÂlemü'l-kütüb, XVII/2 [Riyad 1416/1996], s. 119-123) adlı makalelerinde eseri eğitimdeki önemi açısından incelemişlerdir. Ali Zey'ûr, et-Terbiye ve'l-âdâbiyye ve't-tevâṣul fî ḳıṭâʿi ehli'l-ḥadîs̱ ve'l-fıḳh ve'l-ʿibâre, kitâbü's-Semʿânî: Edebü'l-imlâʾ

ve’l-istimlâ ͗ adlı çalışmasında (Beyrut 1413/1993) Edebü’l-imlâ ͗ ve’l-istimlâ ͗dan hareketle dinî ilimlerle meşgul olanların bilmesi gereken kuralları tesbit etmeye çalışmıştır. 5. Edebü’l-ḳāḍî. Medine’de (Brockelmann, VI, 66) ve Mısır’da yazmaları bulunmaktadır. 6. Feżâ ͗ilü’ş-Şâm (nşr. Amr Ali Ömer, Beyrut 1412/1992; Dımaşk 1993). 7. Ṣalavâtü’n-nebî. Farsça tercümesinin bir nüshası Berlin’de bulunmaktadır (Königlichen Bibliothek, FY, nr. 53). 8. Câmi ͑u’l-behî li-da ͑avâti’n-nebî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1588). Sem‘ânî’nin günümüze ulaşmayan eserlerinden bazıları şunlardır: Ṭırâzü’ẕ-ẕeheb fî edebi’ṭ-ṭaleb (Edebü’ṭ-ṭaleb), Elf ḥadîs̱ ͑an mi ͗eti şeyḫ, Târîḫu Merv, Târîḫu’l-vefât li’l-müte ͗ehhirîn mine’r-ruvât, Farṭu’l-ġarâm ilâ sâkinî bilâdi’ş-Şâm, Mu ͑cemü’l-büldân, ed-Da ͑avâtü’l-merviyye ͑ani’l-ḥażreti’n-nebeviyye, el-Emâli’l-ḫams mi ͗e, el-İsfâr ͑ani’l-esfâr, Ref ͑u’l-irtiyâb ͑an kitâbeti’l-kitâb, Maḳāmü’l- ͑ulemâ ͗ beyne yedeyi’l-ümerâ ͗, Tebyînü me ͑âdini’l-me ͑ânî.

Sem‘ânî’nin eserleri ve fikirleri günümüzde birtakım çalışmalara konu olmuştur. Şefîk Muhammed Zey‘ûr, ͑Abdülkerîm b. Muḥammed es-Sem ͑ânî fî kitâbihî “Edebi’l-imlâ ͗ ve’l-istimlâ ͗” adlı eserinde (Beyrut 1404/1984), Abdülemîr Şemseddin, el-Fikrü’t-terbevî ͑inde ͑Abdilkerîm b. Muḥammed es-Sem ͑ânî fî kitâbihî “Edebi’l-imlâ ͗ ve’l-istimlâ ͗” isimli doktora tezinde (Beyrut 1404/1984; Beyrut, ts. [eş-Şeriketü’l-âlemiyye li’l-kitâb]) onun görüşlerini eğitim felsefesi açısından incelemişlerdir. Münîre Nâcî Sâlim, “el-Beytü’s-Sem ͑ânî mine’l-büyûtâti’l- ͑Arabiyye bi-Ḫorâsân” (el-Mevrid, V/4 [Bağdat 1397/1976], s. 29-58), Muhammed b. Süleyman b. Sâlih er-Râcihî “Cühûdü’s-Sem ͑âniyyîn fî meyâdîni’l-ḥayâti’l- ͑ilmiyye fi’l-meşriḳı’l-İslâmî” (Mecelletü’l-İmâm Muḥammed b. Su ͑ûd el-İslâmiyye, XXXIV [1422/ 2001], s. 629-732) isimli makalelerinde Sem‘ânîler’in yetiştirdiği âlimleri, yaptıkları hizmetleri ve bıraktıkları eserleri ele almışlardır. Câsim Yâsîn ed-Dervîş ve İbrâhim Cedû‘ el-Bûsüveylim “Ebû Sa ͑d es-Sem ͑ânî coğrâfiyyen” adıyla bir makale yazmışlardır (Mûte li’l-buḥûs̱ ve’d-dirâsât, XI/ 2 [Ürdün 1416/1996], s. 83-124).

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), neşredenin girişi, I, 5-34; a.mlf., et-Taḥbîr fi’l-Muʿcemi’l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 19-65; a.mlf., Edebü’l-imlâʾ ve’l-istimlâʾ (nşr. Ahmed M. Abdurrahman M. Mahmûd), Cidde 1414/1993, neşredenin girişi, I, 14-75; a.mlf., el-Münteḫab min Muʿcemi şüyûḫi Ebî Saʿd es-Semʿânî (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Riyad 1417/1996, neşredenin girişi, I, 9-98; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XXXVI, 447-449; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 224-225; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 13-16; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 209-212; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1316-1319; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XX, 456-465; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 308-310; Sübkî, Ṭabaḳāt, VII, 180-185; Safedî, el-Vâfî, XIX, 88-92; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, II, 12-13; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 288; Brockelmann, GAL (Ar.), VI, 63-66; Nâciye Abdullah İbrâhim, “el-Merʾe fî menâhici’l-müʾerriḫîn”, Buḥûs̱ mühdât li’l-Üstâẕ Duktûr Seyyid Maḳbûl Aḥmed 1919-1998 (nşr. Fârûk Ömer Fevzî - Hind Gassân Ebü’ş-Şa‘r), Mefrak (Ürdün) 1420/1999, s. 534-559; Ahmed Ramazan Ahmed, er-Riḥle ve’r-raḥḥâletü’l-müslimûn, Cidde, ts. (Dârü’l-beyâni’l-Arabî), s. 265-269; Muhammed b. Süleyman b. Sâlih er-Râcihî, “Cühûdü’s-Semʿâniyyîn fî meyâdîni’l-ḥayâti’l-ʿilmiyye fi’l-meşriḳı’l-İslâmî (400-618/1009-1221)”, Mecelletü Câmiʿati’l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 34, Riyad 1422/2001, s. 629, 632, 651, 676, 687, 706; R. Sellheim, “al-Samʿānī”, EI² (İng.), VIII, 1024-1025; Sâmî es-Sakkār, “İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî”, DİA, XXI, 169.

Mehmet Efendioğlu

SEM‘ÂNÎ, Abdürrahîm b. Abdülkerîm

(عبد الكريم بن عبد الرحيم السمعاني)

Ebü’l-Muzaffer Fahrüddîn Abdürrahîm b. Abdilkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî (ö. 618/1221 [?])

Hadisçi ve Şâfiî fıkıh âlimi.

17 Zilkade 537’de (3 Haziran 1143) Nîşâbur’da dünyaya geldi. Merv’de doğduğuna dair bilgiler isabetli bulunmamıştır. Babası, yetiştirdiği âlimlerle meşhur Sem‘ânî ailesinin en tanınmış ismi olan Ebû Sa‘d es-Sem‘ânî’dir. Arap asıllı Temîm kabilesine mensup olduğu için Temîmî, Merv’de yaşadığı ve burada vefat ettiği için Mervezî nisbeleriyle de anılmıştır. 540-546 (1145-1151) yılları arasında Nîşâbur, Herat, Belh ve Nesâ’ya ilmî seyahate çıkan babası henüz üç yaşında olan Abdürrahîm’i de beraberinde götürdü. Abdürrahîm’in ilk hadis hocası Ebû Temmâm Ahmed b. Ebü’l-İz en-Nîsâbûrî’dir. Babası altı yıl süren bu seyahati sonunda Merv’e dönünce Abdürrahîm burada başta babası olmak üzere birçok kimseden hadis yanında fıkıh ve edebiyat okudu. 549-552 (1154-1157) yıllarında Mâverâünnehir taraflarına yeni bir seyahate çıkan babasına o da eşlik etti. Semerkant, Buhara ve Nesef çevrelerinde yaşayan âlimlerin meclislerine katılarak Hüseyin b. Ali eş-Şehhâmî, Muhammed b. İsmâil el-Mukrî el-Müezzin, zâhid Muhammed b. Abdurrahman el-Küşmîhenî, Muhammed b. Ebû Bekir es-Sincî, Abdullah b. Muhammed el-Furâvî, Abdülhâlik b. Zâhir eş-Şehhâmî, zâhid Ömer b. Ahmed İbnü’s-Saffâr, Ebü’l-Vakt ve Abdülvehhâb b. Hasan el-Kirmânî gibi şahsiyetlerden faydalandı. Küçük yaşına rağmen bu hocalardan Buhârî ve Müslim ile Tirmizî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin es-Sünen, Ebû Avâne el-İsferâyînî, Heysem b. Küleyb eş-Şâşî ve Muhammed b. İshak es-Serrâc’ın el-Müsned, Fesevî’nin el-Maʿrife ve’t-târîḫ, Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Ḥilyetü’l-evliyâʾ adlı kitaplarını okudu.

Babasının vefatından (562/1166) sonra Merv'e yerleşen Abdürrahîm es-Sem'ânî, Amîdiye Medresesi'nde ders okutmaya başladı. 575'te (1179), bazı kaynaklara göre ise 576 veya 577'de hacca gitti. Dönüşte Bağdat'a uğradı ve burada bir süre ders okuttu. Daha sonra şöhreti yayılınca ilminden istifade etmek için İslâm dünyasının uzak yerlerinden birçok kişi Merv'e gelmeye başladı. Talebeleri arasında Hâzimî, Yâkūt el-Hamevî, Ebû Abdullah Zekiyyüddin Muhammed b. Yûsuf el-Birzâlî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Ziyâeddin el-Makdisî, İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Şerefeddin Muhammed b. Abdullah el-Mürsî gibi isimler bulunmaktadır. Sem'ânî ailesinin son halkası olan Abdürrahîm es-Sem'ânî, Zehebî'nin kaydettiğine göre 617 yılı sonunda (1220) veya 618 yılı başında (1221) Moğollar'ın Merv'i istilâsı esnasında idam edildi (el-ʿİber, III, 174). Onun 614 (1217), 615 ve 616 tarihlerinde öldüğü de zikredilmiştir.

Faziletli ve güzel ahlâk sahibi bir kişi olarak nitelendirilen Abdürrahîm es-Sem'ânî imam, allâm, muhaddis gibi ifadelerle övülmüştür. Zehebî ondan "Horasan bölgesinin müsnidi" (a.g.e., a.y.) ve "Merv'in müftüsü" (Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1316) diye bahsetmektedir. Mezhepleri ve özellikle

Şâfiî mezhebini iyi bilir, Merv'de en büyük Şâfiî âlimi sayılırdı. Pek çok talebe yetiştirdiği halde bir kırk hadis derlemesi dışında (İsnevî, II, 62) eser yazmadığı anlaşılmaktadır. Bazı müellifler tarafından kendisine nisbet edilen kitaplar aslında onun telifi olmayıp babası tarafından kendisi adına kaleme alınmıştır. Bunlardan biri Muʿcemü'ş-şüyûḫ olup çocukluğunda babasıyla çıktığı ilmî seyahatlerde görüştüğü ve kendilerinden istifade ettiği hocalarını tanıtmaktadır (İbnü'd-Dübeysî, IV, 93). Diğeri ise babasının kendi hocası Muhammed b. Fazl el-Furâvî'den âlî isnadla naklettiği hadisleri oğlu için derlemek suretiyle meydana getirdiği el-ʿAvâlî min mesmûʿâti'l-Furâvî'dir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1179). Sem'ânî'nin öğrencilik yıllarında okuduğu kitapların da babası tarafından bir cüzde toplandığı nakledilir (İbn Nukta, s. 359). İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, Abdürrahîm es-Sem'ânî'nin kendilerinden icâzet almadığı ve semâ kayıtlarında isminin bulunmadığı bazı hocalara talebelik etmiş gibi kendi adını bunlara ilâve ettiğini, hocalardan duymadığı bazı hususları duymuş gibi naklettiğini, bundan dolayı babasının ve güvenilir muhaddislerin hattıyla yazılan eserlerden aktardıklarının doğru olduğunu, fakat kendi eliyle yazdıklarına güvenilemeyeceğini söylemiş, ancak İbn Hacer el-Askalânî, adaleti ve

güvenilirliği herkes tarafından kabul edilen Abdürrahîm'in bu şekilde itham edilemeyeceğini, ismini ilâve ettiği semâ kaydında yer alması gerektiği halde isminin yazılmamış olmasının da muhtemel bulunduğunu belirterek onu savunmuştur (Lisânü'l-Mîzân, IV, 6-7).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 358-359; İbnü'd-Dübeysî, Ẕeylü Târîḫi Medîneti's-selâm (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1427/2006, IV, 92-93; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 212; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1316; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 107-109; a.mlf., el-ʿİber, III, 174; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, II, 606; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, el-Müstefâd min Ẕeyli Târîḫi Baġdâd (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 287-289; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 62-63; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, IV, 6-7; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1179; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 560; Münîre Nâcî Sâlim, "el-Beytü's-Semʿânî mine'l-büyûtâti'l-ʿArabiyye bi-Ḫorâsân", el-Mevrid, V/4, Bağdad 1397/1976, s. 29-58; Muhammed b. Süleyman b. Sâlih er-Râcihî, "Cühûdü's-Semʿâniyyîn fî meyâdîni'l-ḥayâti'l-ʿilmiyye fi'l-meşriḳı'l-İslâmî (400-618/1009-1221)", Mecelletü Câmiʿati'l-İmâm Muḥammed b. Suʿûd el-İslâmiyye, sy. 34, Riyad 1422/2001, s. 629-732.

Mehmet Efendioğlu

SEM‘ÂNÎ, Ebü’l-Muzaffer

(أبو المظفّر السمعاني)

Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem‘ânî (ö. 489/1096)

Şâfiî fakihi, kelâm ve tefsir âlimi.

426 Zilhiccesinde (Ekim 1035) Merv’de (Merveşşâhicân) doğdu. Burada bulunan Benî Temîm kabilesinin Sem‘ân koluna ve bir ulemâ ailesine mensuptur. el-Ensâb müellifi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî onun torunu olup her ikisi de İbnü’s-Sem‘ânî diye anılır. İlk eğitimini Hanefî fakihlerinden olan babasından, Ebû Gānim Ahmed b. Ali b. Hüseyin el-Kürâî ve İbn Ebû Heysem diye tanınan Muhammed b. Abdüssamed et-Türâbî’den aldı. 461’de (1068) gittiği Bağdat’ta fıkıh ve hadis dersleri aldı. Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Ebû Nasr İbnü’s-Sabbâğ gibi Şâfiî âlimleriyle müzakerelerde bulundu. Ertesi yıl Bağdat’tan Hicaz’a giderken yolunu kesen bir grup bedevî tarafından esir alındı. Bir süre onların develerine çobanlık yaptı. Bedevîlerin ileri gelenlerinden birinin nikâhını kıyacak bir âlim aranınca Sem‘ânî’yi tanıyan bir esir onun Horasan’ın fakihi olduğunu söyledi. Bunun üzerine Mekke’ye götürüldü. Mekke’de altı yıl kalan Sem‘ânî, Ebü’l-Kāsım Sa‘d b. Ali ez-Zencânî ve başka âlimlerden ders aldı. Burada Hanefî mezhebinden Şâfiî mezhebine geçti. Bunda Bağdat ve Mekke’de ders aldığı Şâfiî hocalarının etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kardeşine yazdığı bir mektupta Merv halkının itikadda kaderciliği benimsediğini, kendisinin mezhep değiştirerek Kaderiyye’yi terkettiğini söylemiştir. Merv’e döndüğünde (468/1075-76) Şâfiîliği benimsediğini açıklayan Sem‘ânî’ye kardeşi Ebü’l-Kāsım Ali ve ailesi şiddetle tepki gösterdi, halk tarafından kınandı. Merv’de oluşan huzursuzluk sebebiyle Tûs’a gitmek zorunda kaldı. Oradan Nîşâbur’a geçip medreselerde ders vermeye başladı, kısa zamanda bölgede şöhreti yayıldı. 479’da (1086) Merv’e dönüp Şâfiîler’e ait bir medresede talebe yetiştirmekle meşgul oldu. 23 Rebîülevvel 489 (21 Mart 1096) tarihinde burada vefat etti.

Fıkıh, hadis, tefsir, kelâm ve Arap edebiyatı alanlarında iyi bir eğitim alan Sem‘ânî otuz yaşına gelmeden önce Hanefî fakihi olarak temayüz etmiştir. Bundan dolayı Horasan müftüsü diye anılır. Meclisinde ilmî tartışmalara katıldığı İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî onu övmüş ve, "Fıkıh elbise olsaydı Ebü'l-Muzaffer onun nakışı olurdu" demiştir. Sem‘ânî hayatı boyunca Mürcie, Kaderiyye, Mu‘tezile, Şîa gibi Ehl-i sünnet dışı mezheplerin görüşlerini eleştirmiş ve Selef akîdesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bağdat ve Mekke'den başka Cürcân, İsfahan, Hemedan, Kazvin ve Nîşâbur'da önde gelen muhaddislerinden hadis almış, medrese hocalığı sırasında seksenden fazla mecliste hadis imlâ edip pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunların arasında başta oğlu Ebû Bekir Muhammed ve Kıvâmüssünne olmak üzere Ebü'l-Kāsım İsmâil b. Muhammed et-Teymî el-İsfahânî, Sultan Sencer'in veziri Ebü'l-Meâlî Abdürrezzâk b. Abdullah et-Tûsî, Vezir Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Muzaffer el-Mervezî, Ebü'l-Feth Es‘ad b. Muhammed el-Mîhenî, sûfî Ebü'l-Kāsım Cüneyd b. Muhammed el-Kâyenî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed el-Beyhakī, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed es-Serahsî, Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed b. Muhammed el-Mervezî ve Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Bûşencî anılabilir. Selef akîdesinin önemli temsilcilerinden olan Sem‘ânî istivâ, vech, yed gibi müteşâbihler konusunda kişiye düşen görevin bunlara iman etmek olduğunu, üzerlerinde düşünmenin gerekmediğini, bunlar hakkında soru sormanın bid‘at olduğunu söyler. Fakat tefsirinde bu âyetlerle ilgili farklı yorumlara yer verir. Namazla ilgili olan, "Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir" âyetini (el-Bakara 2/143) delil göstererek amelin imandan ayrı olmadığını belirtir. "Gerçek müminler ancak o kimselerdir ki yanlarında Allah anılınca kalpleri ürperir, kendilerine O'nun âyetleri okununca bu onların imanlarını arttırır ve yalnız rablerine güvenip dayanırlar" âyetinden hareketle (el-Enfâl 8/2) imanın artıp eksileceğini ileri sürer.

Eserleri. 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾân (Kitâbü't-Tefsîr). Daha çok rivayet metoduna dayanan eserde kelâmî izahlara, Arap dili ve edebiyatı ile şiire geniş ölçüde yer verilmiştir. Sadece Bakara sûresinin tefsirinde 100 kadar şiirden istifade edilmiştir. Kaffâl eş-Şâşî, Ebû Bekir en-Nakkāş, Ebû Mansûr el-Ezherî, Ebû Ubeyd el-Herevî, İbn Kuteybe, Müberred, Taberî belli başlı kaynaklarıdır. Eserin en önemli özelliği âyetlerin açıklanmasında akaid ve kelâmla ilgili konulara genişçe değinilmesi, Mu‘tezile, Mürcie, Hâriciye, Şîa gibi mezheplerin görüşlerini dayandırdıkları âyetlerin aslında onların

görüşlerine delil olamayacağının ortaya konmaya çalışılması ve kendilerine Ehl-i sünnet akîdesi doğrultusunda cevaplar verilmesidir. Bu bölümlerde

Eş‘arî veya Mâtürîdî’den hiç bahsedilmemektedir. Bu arada toplumu ilgilendirmeyen nazarî konulara girilmemiş ve eserde sade bir dil kullanılmıştır. İsrâiliyat’a ve mevzû haberlere yer verilmesi eserin en önemli zaaf noktalarıdır. Sem‘ânî ile aynı bölgede ve ona yakın zamanda yaşamış olan Ferrâ el-Begavî Meʿâlimü’t-tenzîl adlı tefsirinde bu eserden önemli ölçüde faydalanmıştır. Çeşitli bölümleri Medine’de el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de farklı araştırmacılarca doktora ve yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanan eser (1407) Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim ve Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas tarafından yayımlanmıştır (I-VI, Riyad 1997). 2. Ḳavâṭıʿu’l-edille fi’l-uṣûl. Eserde müellif, usul ve usûl-i fıkıh kavramlarını izah ettikten sonra edille-i şer‘iyye hakkında geniş bilgi verir. Sübkî usulde buna benzer bir eser görmediğini söyler. Muhammed Hasan Heyto tarafından önce Mecelletü Maʿhedi’l-maḫṭûṭâti’l-ʿArabiyye’de (XXVI/1 [Küveyt 1402/1982], s. 209-288), ardından müstakil kitap olarak neşredilmiştir (Beyrut 1417/1996). Eser üzerinde Muhammed b. Hâfız el-Hakemî Muhammed b. Suûd Üniversitesi’nde doktora tezi hazırlamıştır (Riyad 1408/1988). 3. el-Iṣṭılâm fi’l-ḫilâf beyne’l-imâmeyn eş-Şâfiʿî ve Ebî Ḥanîfe. el-Muḫtaṣar adıyla da bilinen eser, Hanefî fakihi Ebû Zeyd ed-Debûsî’nin el-Esrâr adlı kitabına cevap olarak yazılmış olup ibadetlere dair bölümünü Nâyif b. Nâfi‘ el-Ömerî yayımlamıştır (Kahire 1412-1413/1992-1993). Sem‘ânî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Eḥâdîs̱ü’l-elfi’l-ḥisân (her birinden on tane olmak üzere toplam 100 şeyhten alınmış 1000 hasen hadisten oluşmaktadır), el-Emâlî fi’l-ḥadîs̱, Minhâcü Ehli’s-sünne, er-Red ʿale’l-Ḳaderiyye (hadisle ilgili olup yirmi ciltten fazla olduğu belirtilir), el-Burhân (hilâfiyata dair 1000 kadar meseleyi ele alır), el-İntiṣâr li-aṣḥâbi’l-ḥadîs̱, el-Evsâṭ (hilâfiyatla ilgilidir), Mesnedü’l-ḳader, eṭ-Ṭabaḳāt, Muʿcemü’ş-şüyûḫ.

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 298-300; a.mlf., et-Taḥbîr fi’l-muʿcemi’l-kebîr (nşr. Münîre Nâcî Sâlim), Bağdad 1395/1975, I, 167, 222, 442, 537; II, 288, 449; ayrıca bk. İndeks; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (nşr. İbrâhim Şemseddin), Beyrut 1993, XVII, 37 vd.; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, IV, 118 vd.; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, II, 138; İbrâhim b. Muhammed es-Sarîfînî, el-Münteḫab mine’s-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım Mahmûdî), Kum 1403/1362 hş., s. 676-677; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 211; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 114-115; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1227; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), V, 335-344; İsnevî, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1996, s. 215; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾi’ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, II, 489 vd.; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 557; III, 206; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire (nşr. M. Hasan Şemseddin), Beyrut 1413/1992, V, 158; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, II, 340; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 449; Brockelmann, GAL Suppl., I, 731; Senâullah Bûtû, “el-İmâm Ebü’l-Muẓaffer es-Semʿânî: Ḥayâtühû ve ḫidemâtühü’l-ʿilmiyye”, ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, XXVII/2, İslâmâbâd 1992, s. 63-93; a.mlf., “Menhecü Ebi’l-Muẓaffer es-Semʿânî fî tefsîrih”, a.e., XXIX/2 (1994), s. 57-108.

Abdullah Aygün

SEM‘ÂNÎ, Muhammed b. Mansûr

(محمّد بن منصور السمعاني)

Ebû Bekr Muhammed b. Mansûr b. Abdilcebbâr es-Sem‘ânî el-Mervezî (ö. 510/1116)

Hadis ve fıkıh âlimi.

466 (1073) yılında Merv'de doğdu. Sem‘ânî ailesinin en meşhur âlimi kabul edilen, el-Ensâb adlı eserin müellifi Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem‘ânî'nin babasıdır. Soyu Arap asıllı Temîm kabilesinden geldiği için Temîmî, Merv'de doğup burada vefat ettiği için Mervezî nisbeleriyle de anılmıştır. Sem‘ânî küçük yaştan itibaren ilim meclislerine katılmaya başladı. Merv'de babası başta olmak üzere Ebü'l-Hayr Muhammed b. Ebû İmrân es-Saffâr ve Abdullah b. Ahmed et-Tâhirî gibi âlimlerden hadis dinledi. Daha sonra uzun süre devam edecek olan ilmî yolculuklarına başladı. Nîşâbur'da Ebû Ali Nasrullah b. Ahmed el-Huşnâmî ve Abdülvâhid b. Abdülkerîm el-Kuşeyrî; Bağdat'ta Sâbit b. Bündâr, Ebü'l-Hüseyin Mübârek b. Abdülcebbâr İbnü't-Tuyûrî ve Ebû Sa‘d Muhammed b. Abdülkerîm b. Huşeyş el-Bağdâdî; Kûfe'de Ebü'l-Bekā Muammer b. Muhammed el-Kûfî el-Habbâl ve Ebü'l-Ganâim Muhammed b. Ali en-Nersî; Mekke'de Ebû Şâkir Ahmed b. Muhammed el-Osmânî'den dinî ve edebî ilimler tahsil etti. Hanbelî âlimi Ebü'l-Vefâ İbn Akīl'den istifade etti. 497'de (1103) gittiği Bağdat'ta Ebû Muhammed Abdullah b. Ali İbnü'l-Abenûsî'den Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ını okudu. Burada kaldığı bir yıl içinde Nizâmiye Medresesi'nde hadis dersleri verdi, ayrıca vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulundu. 498'de (1104) Hemedan'a geçti; İsfahan, Rey ve Herat'a uğradı. Buralarda Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbn Merdûye, Ebü'l-Feth Ahmed b. Muhammed el-Haddâd ve Ebû Sa‘d Muhammed b. Muhammed el-Mutarriz gibi âlimlerle görüşerek kendilerinden yararlandı. Uğradığı yerlerde zaman zaman ders halkaları oluşturarak hadis rivayet etti. Seyahatleri sırasında satın alma ve istinsah yoluyla pek çok hadis eserine sahip oldu. Merv'e dönünce şehrin merkez camisinde ders halkası oluşturdu; bir yandan hadis okuttu, bir yandan halkı

irşad etti. Talebeleri arasında Mü'temen b. Ahmed es-Sâcî, Ebü'l-Vefâ İbn Akīl ve Silefî gibi isimler bulunmaktadır. 509'da (1115) henüz dört yaşında olan oğlu Abdülkerîm'i yanına alarak Nîşâbur'a gitti. Merv'e döndükten kısa bir süre sonra 3 Safer 510'da (17 Haziran 1116) vefat etti ve Sencezân Kabristanı'nda babasının yanına defnedildi.

Şâfiî fıkhı, hadis, ilm-i ricâl, ensâb ve tarih konularında temayüz eden Sem'ânî özellikle hadis ilmindeki derinliği sebebiyle münekkitler tarafından imam, muhaddis ve hâfız gibi vasıflarla anılmıştır. Arkadaşı ve aynı zamanda talebesi olan Silefî ondan asrının âlimi (Zehebî, Târîḫu'l-İslâm, s. 261), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de allâme (el-Muntaẓam, XVII, 150) diye söz eder. Merv Camii'ndeki vaazları sırasında okuduğu hadisleri senedleriyle birlikte ve ezbere naklederdi. Bir vaazında mecliste bulunanlardan birinin, senedleri o anda uydurması ihtimaliyle ilgili tereddüdünün kendisine ulaştırılması üzerine, "Kim bana yalan isnad ederse ..." (men kezebe aleyye) hadisini doksan küsur tarikiyle ezberinden naklettiği, ardından hadis konularını bilen birinin on hadisin sened ve metinlerini birbirine karıştırmasını söylediği, yapılan değişikliklerin hepsini düzelttiği, böylece bilgisi konusunda ortaya çıkan tereddütleri giderdiği zikredilmiştir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1267-1268). Halk arasında itibarlı bir kişi olduğu belirtilen Sem'ânî'nin bir sohbetinde talebelerine yardım edilmesi yolunda söylediği bir söz üzerine hemen 1000 dinar para tedarik edilip kendisine verildiği nakledilmektedir. Yazmaya başladığı birkaç eser ömrü yetmediği için yarım kalmış, ancak ders halkalarında şerhedip yazdırmak suretiyle rivayet ettiği hadislerden oluşan el-Emâlî adlı eseri tamamlanmıştır. Üç ciltten oluşan ve 142 imlâ meclisini ihtiva eden el-Emâlî'yi İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî türü arasında daha önce benzeri yazılmamış bir eser diye nitelemektedir (İbn Kādî Şühbe, I, 295). Edebî değeri yüksek olduğu belirtilen şiirler de yazan Sem'ânî hayatının sonlarına doğru şiirlerini imha etmiş, bunlardan sadece talebeleri tarafından muhafaza edilmiş olanlar günümüze ulaşmıştır (bk. İbnü'l-İmâd, IV, 30).

BİBLİYOGRAFYA

Sem‘ânî, el-Ensâb, VII, 140-141; İbnü’l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 149-150; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, I, 13; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 371-373; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1266-1269; a.mlf., Târîḫu’l-İslâm: sene 501-510, s. 259-263; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1405/1985, XII, 192; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, I, 295-296; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, IV, 29-30.

Mehmet Efendioğlu

SEMÂNİYE

(bk. SAHN-ı SEMÂN).

SEM‘ÂNİYYE

(السمعانيّة)

Keysâniyye Şîası’nın tâli gruplarından olup Beyân b. Sem‘ân’a nisbet edilen ve daha çok Beyâniyye olarak bilinen aşırı fırka

(bk. BEYÂN b. SEM‘ÂN).

SEMÂZEN

(سماعزن)

Semâ yapan anlamında bir Mevlevî terimi.

Semâ'zen, semâ meşketmiş veya semâ yapan Mevlevî'yi tanımlamak için kullanılan bir kelimedir. Mevleviyye tarikatına yeni intisap eden ve can, muhip, Mevlevî köçeği, nevniyaz denilen kişi sikkesi tekbir getirerek merasimle giydirildikten (tekbirlendikten) sonra semâ çıkarması (semâ etmeyi öğrenmesi) için dedelerden mürebbî veya semâ dedesi adı verilen usta bir semâzene teslim edilir. Bu dedeyle yapılan çalışmaya semâ meşki denilir. Semâ meşkine belli özelliklere sahip, ortasında 2 cm. çapında bir çivinin bulunduğu semâ tahtası üzerinde yapılan çark atma (çivi etrafında bir devir yapma) tâlimiyle başlanır. Bu tâlim sol ayağın yerden hiç kaldırılmadan, sağ ayağın ise sol ayağın dizine kadar kaldırılıp sola atılmak suretiyle vücudun da sola çevrildiği bir devirden ibarettir. Çark esnasında sağ ayak yere konur konmaz yine aynı hareketlerle yeni bir devir başlar. İlk gün dokuz çarkla başlayan bu çalışma daha sonraki günlerde dedenin hücresinde çark sayısı dokuzun katlarıyla arttırılarak devam eder (daha geniş bilgi için bk. Gölpınarlı Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, s. 387-389). Çark atma tâlimini kol açmak (sağ el parmakları bitişik ve niyaza açılmış bir çiçek görünümünde yukarı, sol elin sağ ele göre daha aşağıda, parmakları hafif aralıklı ve serbest şekilde yere bakar olduğu halde kolların yaklaşık 90 derecelik bir açı oluşturacak biçimde yukarı kaldırılması ve açılması), direk tutmak (semâda olduğu yerde dönüp bir noktada sabit kalma pozisyonu almak) ve ardından düz hat boyunca ilerlemek gibi semâ meşkinin diğer kısımlarının tâlimi takip eder. Böylece semâ etmeyi iyice öğrenen nevniyaza tennûre ile (semâzenin üzerindeki kloş etek) semâ çalışmaları yaptırılır. Tennûre açmayı, şeyh postunun önünden hızla geçmeyi ve selâm başında durmayı da öğrenen nevniyazın bu başarılı durumunun şeyh efendi veya aşçı dedeye arzedilmesinin ardından aşçı dedenin idaresinde mübtedî mukabelesi yaptırılır, böylece nevniyaz diğer semâzenler arasına girmiş olur.

Semâzenler âyine çıkmasalar da her gün belli bir süre vücutlarının semâa alışkanlığının bozulup baş dönmesi, mide bulantısı gibi şikâyetlerin ortaya çıkmasını önlemek için semâ yaparlar. Semâ esnasında semâzenleri kontrol ederek usulüne uygun biçimde semâ etmelerini sağlayan, semâyı yöneten ve Mevlevîliğe intisap edenlere semâ öğreten Mevlevî dedesine semâzenbaşı denir. Semâzenbaşı, semâ sırasında semâzenler arasında dolaşıp onların birbirine çarpmalarını önleyerek yörüngelerinde dönmelerini sağlar. Eskiden beri meşhur olan "Bektaşî'nin çapası, Mevlevî'nin çivisi" deyiminde bir Mevlevî'nin her şeyden önce semâ meşketmesi gerektiği ima edilmiştir. Mevlevîliğin ilk dönemlerinde kadınların da kendi aralarında semâ yaptıklarına ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin onlara eşlik ettiğine dair rivayetler varsa da semâzenler resmiyette erkek Mevlevîler'den olurdu.

Semâzenin Kıyafeti. Semâzenlerin başlarına giydikleri 45-50 cm. uzunluğunda koyu kahverengi veya deve tüyü rengindeki keçe külâha "sikke", semâ esnasında pervane gibi açılan geniş, kloş etekli, üst tarafı vücudu saran ve genelde beyaz renk tercih edilen elbiseye "tennûre" denir. Beldeki yaklaşık beş parmak genişliğinde "elifî nemed" (elif lâmet) adı verilen kemerle sıkılmış kısımdan aşağısının hafif bir dönüşle açılan eteği semâzeni idare eder ve âdeta onun dönüşüne uyar. Tennûrenin üzerindeki yeleğe "mintan", bunun da üstüne giyilen dar ve düğmesiz, bele kadar gelen ve boya nisbetle elifî nemedin yarısına varan ince kumaştan yapılmış yeleğe "destegül" adı verilir. Bunun ön kısmının solunda aynı kumaştan bir parmak uzunluğunda bir şerit bulunur; bu şerit semâ sırasında elifî nemedin içine sokularak sabitleştirilir ve semâ sola doğru yapıldığından destegülün sol tarafı açılmamış olur. Semâzenin semâa başlamadan önce soyunduğu, genelde siyah renkte önü açık ve yakasız, geniş, belsiz ve ayaklara kadar uzanan, mevsimine göre değişik kumaşlardan yapılabilen en üstteki kostüme "hırka" denir. Namazlarda, bayramlarda ve mübtedî mukabelesi gibi diğer törenler dışında dervişler bu hırkayı genelde omuzlarına alır, kollarını giymezler (şeyhlerse her zaman kollarıyla birlikte giyerler).

Tam bir âhenk ve mükemmel bir tavırla semâ edebilen pek çok semâzen yetişmiştir. Bunlar arasında, XIX. yüzyılın son yarısında mutrip parmaklığı üzerinde de semâ edecek kadar çevikliğiyle tanınan Kasımpaşa Mevlevîhânesi semâzenbaşısı Mehmed Fahri Dede ile bir defasında her biri

2 kg. ağırlığındaki on tennûreyi üst üste giyerek muntazam semâ eden Yozgatlı Neyzen Sâlih Dede'den özellikle söz edilmelidir. Ayrıca son devrin meşhur semâzenleri arasında Tâhir Olgun (Tâhirülmevlevî), Feridun Nafiz Uzluk ve Midhat Bahârî'yi (Beytur) zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 672-673; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 77-109, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İstanbul 1977, s. 92, 114-115, 158-160, 290, 295-296, 331-332; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 380-389, 426-432; Fuat Yöndemli, Mevlevîlikte Semâ Eğitimi, Ankara 1997; Hülya Küçük, Tasavvuf Tarihine Giriş, Konya 2004, s. 157-164; a.mlf., Sultân Veled ve Maârif'i, Konya 2005, s. 122-126; Hâmid Zübeyr, "Mevlevilik'te Matbah Terbiyesi", TY, sy. 27 (1927), s. 282; Pakalın, III, 164-167, 170-171.

Hülya Küçük

SEMEN

(الثمن)

Satım akdinde satış bedeli ve tedavüldeki para anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “bedel, ivaz, fiyat, satış bedeli, para ve kıymet” gibi anlamlara gelen semen kelimesi (çoğulu esmân ve esmün), fıkıh terimi olarak satım akdinde mebîin bedelini ifade eder. Semenin sözlük mânası, bir malın mübadele değeri hakkında satıcı tarafından yazılı veya sözlü olarak

açıklanan fiyatı da (si‘r, çoğulu es‘âr) kapsamakla birlikte terim anlamı, gerçekleşen bir satım işleminde malın karşılığı olarak tarafların üzerinde anlaştığı bedel ile sınırlıdır. Satım akdinde satılan malı belirtmek için müsemmen, müsmen ve mesmûn (paha biçilmiş, semeni belirlenmiş) terimleri kullanılır. Alışverişte semenin mebîin emsallerinin değerinde olması esas kabul edilmekle beraber taraflar karşılıklı rıza ile semeni mebîin piyasa değerinin altında veya üstünde bir miktar olarak da belirleyebilir. Buna “semen-i müsemmâ” denilirken mebîin piyasa değerine “semen-i misl” adı verilir. Semen kelimesi birçok âyet ve hadiste sözlük anlamıyla yer almaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şmn” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “şmn” md.).

Türk hukukunda semen “satım parası”, yani “satım sözleşmesinde alıcının karşı edim olarak ödemeyi taahhüt ettiği bir miktar para” mânasında kullanılır (Yavuz, I, 33, 34, 39, 41). Esasen fıkıh literatüründe mutlak olarak zikredildiğinde semen para anlamına gelmektedir. Fakihlerce kelimenin kök anlamına uygun olarak “satış bedeli” ve “paha-fiyat” merkezli semen tanımları yapılması, İslâm hukukunda semenin kapsamının daha geniş tutulduğunu söylemeye imkân verse de gerçekte bu fark satım (bey‘) akdi kavramının geniş anlamındaki kullanımıyla ilgilidir. Fıkıhtaki dar anlamıyla satım (mutlak bey‘) akdinde semen ise kapsam bakımından Türk hukukundaki ile aynıdır.

İslâm hukukunda satım akdinin geniş anlamı esas alınarak yapılan

incelemelerde bu akidde mübadeleye konu olan mallar farklı kriterlere göre tasnif edilirken semen olabilme özelliği (semeniyet) ve malların semeniyet yönüyle tasnifi de önem kazanmıştır. Fıkıhta genel kabul gören anlayışa göre altın ve gümüş yapısı itibariyle semen olup sikke halinde basılmış olmasa bile bu iki madde semeniyet vasfı taşır; altın ve gümüş dışındaki maddelerden basılan itibarî paralar ise (fels, çoğulu fülûs) para olarak tedavülde (rayiç) bulundukları sürece semeniyet niteliği taşır, tedavülden kalkınca bu niteliği yitirir. Hanefî fıkhında semen ve mebî‘ nitelemesiyle ilgili yaklaşımlar şöylece özetlenebilir: 1. Para. Semeniyet özelliği mallardaki mislîlik vasfından kaynaklanır. Bu anlayışa göre bir mal ne ölçüde mislîlik vasfı taşırsa o ölçüde semeniyet özelliğine sahip olur. Mislîlik vasfını en üst düzeyde taşıyan mallar ise sikke olarak basılmış paralardır; bundan dolayı mutlak biçimde kullanıldığında semen lafzı “tedavüldeki para” anlamına gelir. Malın para ile mübadelesinde (mutlak bey‘ akdi) para her zaman semen, mal mebî‘ olur. Paranın para ile mübadelesi olan sarf işleminde ise mübadeleye konu olan şeylerin ikisi de para olduğundan bir görüşe göre her iki bedel mutlak olarak semen, diğer bir görüşe göre her ikisi de bir açıdan semen, bir açıdan mebî‘ kabul edilir. 2. Mislî Mal. Mübadelelerde semeniyete elverişlilik açısından kıyemî mala nisbetle paraya daha yakın olduğundan para dışındaki mislî malların para ile kıyemî mal arasında yer aldığı kabul edilir. Buna göre mislî malın para ile mübadele edilmesi halinde para her zaman semen, mislî mal ise mebî olur. Trampa işleminde mislî mal ya kıyemî malla ya da mislî malla mübadele edilebilir. Mislî malın mislî malla mübadelesinde akde konu olan mallardan hangisinin semen, hangisinin mebî‘ sayılacağı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre bu durumda yapılan mübadele trampa olup mallardan her ikisi mebî‘ olur. Diğer bir görüşe göre mübadele edilen mislî mallardan biri zimmette mevsuf ise bu semen, diğeri mebî‘ olurken her ikisi de bu nitelikteyse mübadelede kullanılan ifade esas alınır: Başında “be” harf-i cerri bulunan semen, diğeri mebî‘ kabul edilir. Bir başka deyişle, “Şunun karşılığında şunu satın aldım” ifadesinde satın alınan şeyin karşılığı olarak ifade edilen şey semen, diğeri ise mebî‘dir. 3. Kıyemî Mal. Para ile mübadele edildiğinde kıyemî malın mebî‘ sayılacağında görüş ayrılığı yoktur; kıyemî malın kıyemî malla trampa şeklinde mübadele edilmesi halinde ise -sarf işleminde olduğu gibi-bir görüşe göre her iki mal hem mebî‘ hem semen sayılırken diğer bir görüşe göre ikisi de mebî‘ olur ve böyle bir mübadelenin mutlaka peşin olması gerekir. Başka bir görüşe göre

ise mübadelede kullanılan ifade esas alınır: Başında “be” harf-i cerrinin yer aldığı kıyemî mal semen, diğer kıyemî mal mebî‘ kabul edilir. Kıyemî malın mislî malla mübadelesine gelince kural olarak semeniyete daha elverişli olduğu için mislî mal semen, kıyemî mal mebî‘ olur; ancak kıyemî malın muayyen olmayan mislî mal ile mübadelesi hali bu kuralın istisnasıdır. Zira bu durumda muayyen olan kıyemî mal semen, muayyen olmayan mislî mal mebî‘ (müsemmen) sayılır ve işlemin satım akdi olmaktan çıkıp selem akdine dönüştüğü kabul edilir.

Mâlikîler’e göre mal ile para mübadele edildiği takdirde para semen olur; diğer durumlarda mübadele edilen şeylerin hangisinin mebî‘, hangisinin semen olacağı isimlendirme dışında fazlaca önem taşımaz. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre mal ile para mübadele edildiği takdirde para semen olur; bunun dışındaki durumlarda irade beyanında kullanılan ifadeye bakılır, başında “be” harf-i cerrinin yer aldığı mal semen, diğeri mebî‘ kabul edilir. Hanbelîler’e ve Hanefîler’den Züfer’e göre semen ve mebî‘ eş anlamlı kelimeler olup her hâlükârda irade beyanında kullanılan ifadelerde başında “be” harf-i cerrinin yer aldığı şey semen, diğeri mebî‘dir.

İslâm hukuk düşüncesinde satım akdi ivazlı temlik gayesi taşıyan bir akid olduğundan semen satım akdinin temel gereklerinden olup semenin mütekavvim mal olması, miktarının ve niteliğinin bilinmesi gerekir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre bey‘ akdinin rükünlerinden sayılan semen Hanefîler’e göre rükün sayılmayıp akdin hükmü veya gereği olarak nitelenir. Bu bakımdan semensiz olduğu tasrih edilen bir satım akdi ittifakla bâtıl sayılmakla birlikte akidde semenden söz edilmemesi diğer mezheplerde akdin butlanına yol açarken Hanefîler’e göre akdin butlanına değil fâsid olmasına yol açar. Yine Hanefîler semenin miktarı, vasfı ve ödeme şekli konusundaki belirsizlikleri butlan değil fesad sebebi sayar. Hanefî doktrinine göre satım akdinin yapılış gayesi mebîi elde etmektir; satış bedeli ise bunun için sadece araçtır. Bu bakımdan Hanefîler’ce mebî‘ için “ma‘kūdün aleyh”, semen için “ma‘kūdün bih” nitelemesi yapılmış, mebî‘ ve semene ilişkin hükümlerde bu anlayış belirleyici olmuştur. Hanefîler’de satım akdinde mebî‘ ile semen başlıca şu açılardan farklı hükümlere tâbi tutulmaktadır: 1. Satım akdi sonucunda mebîin mülkiyeti satıcıdan alıcıya geçerken semen satıcıya ödenmek üzere alıcının zimmetinde borç olarak sâbit olur; yani alıcı malın mülkiyetine sahip

olurken satıcı semeni almaya hak kazanır. 2. Satım akdinde mebîin mütekavvim mal olması in'ikad şartıdır, semen olan bedelin bu özelliği taşıması in'ikad değil sıhhat şartıdır. 3. Satım akdinde mebîin akid esnasında mevcut, satıcının mülkünde ve hemen teslim edilebilir olması satım akdinin in'ikad şartları arasında yer alırken semen için böyle bir şart bulunmamaktadır. 4. Mutlak bey' akdinde mebîin teslimi vadeye bağlanamaz, ancak semen peşin ödenebileceği gibi vadeye de bağlanabilir. Bu tür akidde mebîin peşin olması akdin sıhhat şartı iken sarf ve trampada bedellerin her birinin bir açıdan mebî', bir açıdan semen olduğu görüşünden

hareketle bedellerin peşin ve aynı anda teslim edilmesi gerekir; bedellerden birinin vadeye bağlanması faize yol açacağı için câiz değildir. Selem akdinde ise akdin yapılış gayesine uygun olarak semenin (re'sülmâl) peşin ödenmesi ve mebîin vadeli olması akdin tabiatı gereği sıhhat şartıdır. 5. Satım akdinde kabzdan önce menkul mal olan mebî'de tasarruf câiz görülmezken kabzdan önce semende tasarruf câiz görülmüştür. 6. Satım akdinde ifadan önce mebîin yok olması akdi bozarken semenin yok olması aynı sonucu doğurmaz. 7. İfadan sonra malın yok olması ikāleye engel görülmüş, semenin yok olması ise ikāleye engel görülmemiştir. 8. Satım akdinde teamüle uygun olarak semen mebî'den sonra teslim edilir. Semenin ödenmesiyle ilgili masraflar da aksi kararlaştırılmamışsa yine teamüle uygun biçimde müşteriye aittir.

Hanefî mezhebindeki satım akdinde semenin tayinle taayyün etmeyeceği (parça borcu haline gelmeyeceği) anlayışı da satım akdinde akdin mahallinin (akidle elde edilmesi hedeflenen şey / ma'kūdün aleyh) mebî' ile sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Hanefîler'e göre, bir satım işleminde akde konu olan mal taayyün edip parça borcu haline dönüştüğünden yerine başka bir mal verilemediği halde semen olarak belirlenen para taraflarca belirlenmiş olsa bile nevi borcu özelliğini koruduğundan belirlenen paranın aynısı verilebileceği gibi onun yerine misli de verilebilir. Mâlikî mezhebinde de meşhur görüş bu yöndedir. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleriyle Hanefîler'den Züfer'e göre mübadelelerde mebî' taayyün ettiği gibi semen de tayin ile taayyün eder; yani bu anlayışa göre satım akdinde mebîin her açıdan benzeri verilemeyeceği gibi semenin de misli verilemez.

Vadeli satışlarda itibarî paralarla belirlenen semenin, tedavülden kaldırılması veya ekonomideki bazı para olaylarının etkisiyle değerinde değişme olması halinde ifanın hangi para birimiyle ve hangi miktarda yapılacağı konusunda İslâm hukuk doktrininde zengin bir birikim mevcuttur (bk. ÎFA; NAKİT; VADE FARKI).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şmn” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), I, 540-541; Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü’l-fuḳahâʾ, Beyrut 1405/1984, II, 7-8, 37-41; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 134-135; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, IV, 4-5; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, VI, 218-219, 303-304; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, III, 372, 375, 380, 382; Buhûtî, Keşşâfü’l-ḳınâʿ, III, 173-176; Derdîr, eş-Şerḥu’l-kebîr (Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr içinde), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), III, 2-3; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, IV, 501, 505, 516, 529-538; Mecelle, md. 152-155, 237-253; Bilmen, Kamus2, VI, 9, 39-43; Hasaneyn M. Mahlûf, et-Tibyân fî zekâti’l-es̱mân, Kahire 1978, s. 27; Beşir Gözübenli, İslâm’da Para ve Fonksiyonları (doktora tezi, 1986), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cevdet Yavuz, Türk Borçlar Hukuku: Özel Hükümler, İstanbul 1989, I, 33-45; “Şemen”, Mv.F, XV, 25-50.

Beşir Gözübenli

SEMENDİRE

Sırbistan’da tarihî bir şehir.

Doğu Sırbistan’da deniz seviyesinden 57 m. yükseklikte, Belgrad’ın 45 km. doğusunda Tuna’nın sağ (güney) kıyısındaki düz ve alçak arazide küçük bir nehir olan Jezava’nın Tuna ile buluştuğu noktada kurulmuş olup güneyinde üzerinde üzüm bağlarının bulunduğu bir sıra alçak tepe mevcuttur. Roma döneminde Mons Aureus ismiyle bilinen Semendire bugün Smederevo adıyla anılır. Sırbistan’ın Ortaçağ’daki son başşehridir (1430-1459). 1459’dan 1521’e kadar çok önemli bir Osmanlı sancağının merkezi olmuş ve kısa zamanda gelişme göstererek bir İslâm şehri haline gelmiştir. Macarlar, Avusturyalılar ve Sırplar’ın birçok defa zaptettiği, ancak her defasında Osmanlılar tarafından geri alınan Semendire şiddet ve yıkımlarla dolu bir tarihe sahiptir. Osmanlılar’ca genişletilen ve yenilenen Ortaçağ üslûbundaki büyük şehir duvarlarının dışında şehrin İslâmî tarihinden geriye çok az şey kalmıştır.

Semendire Kalesi, Geç Ortaçağ’da XI. yüzyıldan beri aynı adı taşıyan köyde inşa edildi. Temmuz 1427’de Sırp Despotu ve Osmanlı Vasalı Stefan Lazareviç başşehir Belgrad’da öldü ve aynı yılın ekim ayı sonunda yerine geçen (Osmanlılar’ın Vılkoğlu adını verdiği) Durad (Curac) Brankoviç eski bir anlaşma gereğince Belgrad’ı Macarlar’a iade etti. Aynı anlaşmaya göre Semendire’nin biraz doğusunda bulunan Golubac (Güvercinlik) Kalesi’nin de Macarlar’a verilmesi gerekmekteydi. Fakat kalenin kumandanı Jeremija burayı Türkler’e teslim etmeyi tercih etti. 1428’de Osmanlılar Durad’ın başşehri olan Kruševac’ı (Alacahisar) aldı. Çağdaş tarihçiler Konstantin Mihajlović ve Ducas’ın (Dukas) verdiği bilgilere göre barış sağlanınca Durad, II. Murad’dan yeni bir başşehir kurma izni talep etti. Bu yeni şehir Tuna ve Jezava’nın kıyılarında üçgen bir alan üzerinde kuruldu. 11 hektardan biraz fazla bir alanı kapsayan şehir yirmi altı kule ile güçlendirilmiş yüksek bir duvarla çevrildi. Üçgenin tepe bölgesinde ayrı bir iç kale oluşturuldu ve burada despot için dıştaki kalenin önemli bir bölümünü teşkil eden ve günümüze kadar harabe durumda varlığını korumuş olan bir saray inşa edildi. İki yılda tamamlanan inşaat sırasında

halk zorla çalıştırıldı. Özellikle Durad'ın Bizanslı eşi Irena Kantakuzina önemli bir rol oynadı ve Sırp toplumsal hâfızasında Prokleta Jerina (lânetli Irena) olarak yer etti. Kalenin yanında Dubrovnik'ten gelen tüccarların yerleştiği çok hareketli bir pazar ortaya çıktı. Durad Slavca, Yunanca ve Latince kitapların bulunduğu büyük bir kütüphaneye sahipti ve çevresindeki aydınlar kilise kitapları, tarihler ve antolojiler yazmışlardı.

Macarlar, Semendire'yi bırakması için Durad'a yoğun baskı yaptı ve buna karşılık kendisine Macaristan'dan toprak verdi. Bu durum Osmanlılar'ın müdahalesine yol açtı. Topların kullanıldığı üç aylık bir kuşatmanın ardından şehir Osmanlılar tarafından alındı (16 Rebîülevvel 843 / 27 Ağustos 1439). 15 Ağustos 1444'te Haçlı ordularının tehdidi altındaki II. Murad, Durad ile barış yaptı; ona yirmi dört önemli kalesiyle birlikte Semendire'yi ve işgal altındaki diğer Sırp topraklarını geri verdi. Buna karşılık Sırp despotu Osmanlı vasalı olmayı ve vergi vermeyi kabul etti. Sırbistan Eylül-Kasım 1444 arasında Haçlılar'ın Varna seferi sırasında da tarafsız kaldı ve II. Murad'ın 1451'de ölümüne kadar barış içinde varlığını sürdürdü. 857'de (1453) İstanbul'un fethinden sonra Fâtih Sultan Mehmed, Sırbistan'ın bu parçasını yeniden fethederek kuzey sınırını güvence altına almak istedi. 858'de (1454) 20.000 kişilik bir ordu ile saldırıya geçti ve güçlü Ostrović (Sivrihisar) Kalesi'ni ele geçirdi, Semendire'yi kuşattı, fakat alamadı. Ele geçirilen esirlerin bir kısmı yeni Osmanlı başşehri İstanbul etrafındaki meskûn olmayan alanlara yerleştirildi.

860 (1456) yılında başarısız Belgrad kuşatması sırasında Semendire muhasara altına alındıysa da zaptedilemedi. Aralık 1456'da Durad'ın ve iki yıl sonra yerine geçen oğlu Lazar'ın ölümü üzerine Semendire, Macaristan yanlısı ve Türk yanlısı olmak üzere iki parçaya ayrıldı. Osmanlılar 862 (1458) ilkbaharında Bela Stena, Resava, Viševac ve Žrnov (Avala) kalelerini aldılar, fakat o sıralarda Bosnalılar'ın elinde olan Semendire ve yakınındaki birkaç kaleye hâkim olamadılar. Bizanslı tarihçi Chalkokondylas, Katolik Bosnalılar ile anlaşamayan

Sırplar'ın Sofya'ya Fâtih Sultan Mehmed'e bir heyet göndererek Semendire'nin anahtarlarını verdiklerinden bahseder. Eski bir Osmanlı yeniçerisi olan Konstantin Mihajlović de eserinde aynı bilgiyi aktarır. 20 Haziran 1459'da Lazar Brankoviç'in dul eşi Helena kaleyi Osmanlılar'a

teslim etti. Semendire'nin fethinden sonra Osmanlılar kaleye büyük bir birlik yerleştirdi ve en büyük kiliselerden birini camiye dönüştürdü. İlk sancak beyi Minnetoğlu Mehmed Bey (1459-1463) bir mescid, Sırbistan seferlerine katılmış olan Fîruz Bey ise bir hamam yaptırdı. Diğer rütbeli askerler de mescid ve çok sayıda zâviye inşa ettirdi. 871'de (1467) Braniçeva vilâyeti büyük ölçüde genişletilip adı Semendire sancağı olarak değiştirildi. Bu arada şehirde aynı adla bir kadılık makamı ihdas edildi. Osmanlılar Semendire'yi "Dârü'l-guzât ve'l-mücâhidîn" unvanıyla andılar.

881 (1476) ilkbaharında Semendire sancak beyi Mihaloğlu Ali Bey, Macaristan'ın güneyine büyük bir saldırı düzenledi, fakat kuvvetleri Vuk Grgurević (Ejder gözlü Vuk), Dimiter Jakšić ve Peter Dojčin tarafından bozguna uğratıldı. Vuk'un kuvvetleri Semendire Kalesi'ni kuşatıp varoşunu ateşe verdiyse de güçlü bir Türk ordusunun yaklaşması üzerine 1476 Aralık ayında Tuna'nın sol tarafından geri çekildi. Sonraki yıllarda Osmanlılar kaleyi çift sur ve iki nehirden getirilen su ile doldurulan bir hendekle çevirdi. Üçgenin köşelerine üç top burcu inşa edildi. 884 (1479) yılından kalan bir kitâbede bu inşaatlarla ilgili bilgiler kaydedilmiştir. II. Bayezid'in ilk yıllarında Semendire yakınlarında Tuna nehri boyundaki Kuliç, Haram (Ram) ve Golubac kaleleri burçlarla tahkim edildi veya yeniden yaptırılarak güçlendirildi.

898 Zilhiccesinde (Eylül 1493) Hadım Yâkub Paşa'nın Macar kumandanı Derencseny'yi yenilgiye uğratması, Steiermark'ı (Styria, Güney Avusturya) yağmalaması ve 7000 kişiyi esir alması, aynı anda Tımışvar'a karşı bir saldırı başlatılması üzerine İmparator Maximilian, Paul Kiniszi'ya intikam almak için Osmanlı topraklarına saldırma emri verince Kiniszi ilk olarak Semendire'yi hedef aldı, kenar mahalleleri ateşe verdi, halkın parasına, hayvan ve tahıllarına el koydu, esirler aldı ve kasım ayı başında Belgrad'a döndü. 1501'de Despot Jovan idaresindeki bir Macar-Sırp ordusu Semendire'yi tekrar kuşattıysa da başarı kazanamadı.

Semendire'nin Ortaçağ'daki nüfusunun ne kadar olduğu kesin biçimde bilinmemekle birlikte kalenin iç kısmında 1600-1800 kişi veya 340-360 hâne bulunduğu tahmin edilmektedir. Bir o kadar ev de kale duvarları dışındaki kenar mahallelerde inşa edilmişti. Böylece toplam nüfus 3000'e ulaşıyordu ki bu o zamana ve yere göre büyük bir rakamdı. Şehrin

nüfusuyla ilgili bilgiler içeren ilk Osmanlı tahrir defteri 922 (1516) tarihlidir (BA, TD, nr. 1007). Buna göre şehirde 255 hânelik sivil bir müslüman toplumu bulunuyordu. Müstahfızlardan ise bahsedilmemektedir. Bunların yanında varoşta yaşayan, aralarında sekiz papazın da yer aldığı yetmiş dokuz sivil hıristiyan hânesi vardı. Ayrıca Dubrovnik'ten gelen yirmi üç tüccardan oluşan bir koloni mevcuttu. Hıristiyan nüfusu cizye veya ispence ödememekteydi. Sivillerin yanı sıra hıristiyanlardan oluşan ve kalede görev yapan büyük bir askerî kuvvetin var olduğu dikkati çeker. Bunlar 144 topçu, altmış iki zemberekçi, 433 martoloz, topçu ve zemberekçilerin 114 kişiden oluşan oğulları, erkek kardeşleri ve diğer bazı küçük gruplarla birlikte toplam 844 kişiden müteşekkildi. Defterde bahsedilmemesine rağmen 200 kadar da müslüman muhafızın olduğu kabul edilirse şehrin toplam nüfusunun 4500-5500'e ulaştığı tahmin edilebilir. Bu rakam Semendire'nin nüfusunun ulaştığı en üst noktadır. Topçuların çoğu, martolozların ise hiçbiri vergi ödemiyor ve iyi bir ücret (ulûfe) alıyordu. Hıristiyanlardan müteşekkil, Osmanlılar'ın hizmetindeki bu askerî gücün Geç Ortaçağ'da Sırbistan'da yaşamış olan Türk yanlısı bir grubun ahfadı olduğu sanılmaktadır. 872 (1467-68) yılına ait bir tahrirde yeni Semendire sancağının (eski Branićevo vilâyeti) doğu kısımlarındaki askerî yapının büyük bir çoğunluğunun hıristiyanlardan oluştuğu, hatta sipahilerin de önemli bölümünün hıristiyan (elli dört hıristiyana karşılık otuz iki müslüman) olduğu belirtilmektedir. 881 (1476-77) tarihli bir tahrirde ise yeni Semendire sancağında 149 sipahiden altmış dördünü müslümanların ve seksen beşini hıristiyan-Sırp veya Eflaklar'ın teşkil ettiğinden söz edilmektedir. 927'de (1521) fethedilen Belgrad, Semendire sancağının idarî merkezi haline geldi, bununla birlikte sancağın ismi "livâ-i Semendire" olarak kaldı. Bu tarihten sonra Semendire Kalesi askerî önemini kısmen yitirdi. 1572'ye gelindiğinde Belgrad büyüklük ve önem bakımından Semendire'yi gölgede bıraktı.

932 (1526) tarihli kayıtlara göre Semendire'deki Osmanlı askerî kuvveti büyük ölçüde (% 87) hıristiyanlardan oluşmakta, 837 martoloz, topçu ve zemberekçiye karşılık 125 müslüman askeri bulunmaktaydı (BA, TD, nr. 135, s. 1-4). Şehrin toplam nüfusunun üçte biri müslümanlardan müteşekkildi. 440 nefer müslümana karşılık 875 nefer hıristiyan mevcuttu. Kale içinde bir cami ve yedi mescid vardı. Şehrin dışındaki dört müslüman mahallesinde Hacı Veli Camii, Güvercinlikli Yûsuf ve Ohrili Sinan

mescidleriyle Ahmed Çelebi İmareti yer alıyordu. Ayrıca Ali Paşa, Ömer Bey ve Ahmed Çelebi'nin yaptırdığı zâviyelere işaret edilmişti. Bu sonuncu kişi bir de mescid yaptırmıştı. Hıristiyanlar sekiz ayrı mahallede yaşıyordu ve her birinin başında bir papaz bulunuyordu. İlk bakışta Osmanlılar'ın Belgrad'dan farklı olarak Semendire'de çok önemli mimari eserler ortaya koymadıkları düşünülebilir. Ancak görkemli Yahyâpaşazâde Bâlî Bey Türbesi'nin günümüze kadar gelen gravürü ve kale içindeki büyük çifte kubbeli Kızlar Ağası Hamamı'nın temelleri bunun aksini gösterir.

943 (1537) tarihli Tahrir Defteri'ne göre kale içinde 162, Varoş'ta 114 müslüman aile mevcuttu (BA, TD, nr. 187). Bunların % 21'i yeni ihtida etmiş kimselerden oluşmaktaydı. Müslüman askerlerden ise bahsedilmemişti. Şehirdeki hıristiyanların büyük bir kısmının askerî görevleri vardı. Yetmiş iki sivile karşılık 356 kişi hizmetle yükümlüydü. 980 (1572-73) tarihli tahrir kayıtlarında Semendire'de 392 sivil hânesinden oluşan on sekiz müslüman mahallesinin olduğundan bahsedilir (BA, TD, nr. 517). Ayrıca 374 müslüman kale muhafızı (181 nefer müstahfız, kırk topçu, 107 azeb vb.), 197 nefer sivil ve seksen askerî görevi bulunan hıristiyan yanında her biri on altı neferden oluşan bir yahudi ve bir müslüman Çingene grubu da burada yaşıyordu. Bütün bu rakamlara göre şehirde % 73'ü müslüman olmak üzere 1075 yetişkin erkek bulunmaktaydı. Bu durum müslüman nüfusun büyük bir önem kazandığını gösterir. Askerî görevlilerde de aynı durum söz konusudur (1526'da % 14, 1572'de % 81). Hıristiyan martolozların birçoğu daha önemli bir yer haline gelen Belgrad'a gönderilmişti. Böylece şehrin toplam nüfusu 4000-4500 arasında bir rakama tekabül etmektedir ki bu da Belgrad'ın fethinden önce sahip olduğu nüfustan biraz daha azdır. 993 (1585) yılına ait Tahrir Defteri'ndeki bilgiler şehrin önemini kaybettiğini gösterir. O tarihte şehirde 677 nefer müslüman, 266 hıristiyan ve on dört nefer yahudi bulunmaktaydı ve toplam tahminî nüfusu 3800-4000 civarında idi; bunun % 71'i müslümanlardan oluşmaktaydı. 1516'da kale muhafızları ve askerî

görevlilerin içinde % 81'lere varan hıristiyan unsurların ağırlığı 1585'te % 18'lere gerilemiştir. 1585'te daha önceki tahrir kayıtlarında zikredilmeyen ve şehrin hemen dışında yer alan Uspene Manastırı'n-dan (Uspenije Bogorodica) bahsedilir. Bugün hâlâ ayakta olan bu kilisede Geç Ortaçağ Morava stilinde süslerle bazı Osmanlı kemerleri ve Aziz Georgi

Kratovski'nin (ö. 1515) fresko resimleri bulunan yapı Osmanlı idaresi altında XVI. yüzyılın ikinci yarısının bir ürünüdür.

Sınıra olan yakınlığına, sürekli düşman tehdidine rağmen ana yol güzergâhında ve Tuna üzerinde bulunması sebebiyle Semendire'nin ekonomisi Osmanlı devrinin ilk yüzyılında çok hızlı gelişti. Buğday, arpa ve pirinç gibi tarım ürünlerinin üretildiği bir ticaret merkezi haline geldi. Aynı zamanda büyük bir tuz deposu, şarap, deri ve deri boyama, tabaklama ürünleri üretimi ve ticaretinin merkezi oldu. Sancak beyi gelir payı hariç olmakla birlikte 1516'da şehrin gümrük vergi miktarı 43.000 akçeydi. 1515-1519 arasında Dubrovnik'ten gelen tüccarlar Semendire'ye 27.000 duka değerinde (yaklaşık 1.512.000 akçe) mal taşıdı. Bu dönemde Semendire ile ticaret yapan tüccarlar 16.500 duka (yaklaşık 925.000 akçe) başlangıç sermayesiyle on dört ticarî birlik kurdu.

Bir sınır şehri, kalesi ve gümrük noktası olan Semendire, Belgrad'ın fethinden ve özellikle 959'da (1552) Tımışvar'ın ele geçirilişinden sonra önemini yitirdi. Bunların yanında bir de ana yolun geçtiği güzergâh değişti. XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Belgrad'dan gelen yol keskin biçimde güneye doğru kıvrılıp Hisarcık'a (Grocka) döndü ve Hasan Paşa Palankası (bugünkü Smederevska Palanka) yönünden aşağı Niş'e giderek Semendire'yi dışarıda bıraktı. Buna rağmen Semendire'de uluslararası ticaretin XVI. yüzyıl sonlarına kadar sürdüğü bilinmektedir. Nitekim 1592'de Semendireli Câfer adlı bir tâcir, bir grup müslüman ve Ermeni ile beraber büyük miktarda ipek ve ince deriyi Dubrovnik üzerinden Venedik'e götürmüştü. Semendire'nin ekonomisi bir nehir limanı olması, Eflak'tan tuz ithali ve bu yörede gelişen şarap üretimi sayesinde ayakta kaldı. 1560-1572 arasında şehrin vergi gelirleri 143.832 akçeden 1585'te 177.276'ya yükselmişti.

Bazı Osmanlı yöneticileri XVI. yüzyılda burada İslâmî yapılar inşa ettirdi. Bunların en önde geleni, 919'dan (1513) 933'e (1527) kadar sancak beyliğinde bulunan ve Semendire'de bir cami, imaret, han ve zâviye yaptırmış olan Yahyâpaşazâde Bâlî Bey'dir. Kendisinin şehre batıdan bakan yüksek, sekizgen ve kubbeli türbesi, hakkında pek az şey bilinen bu bölgedeki Osmanlı mimarisinin belli başlı eserlerinden biri arasında sayılır. 1071'de (1661) Semendire'yi ziyaret eden Evliya Çelebi özellikle dörtgen

avlusu ve otuz kulesi bulunan kaleden etkilenmiştir. Aslında kale üçgen biçimli olmasına rağmen gerçekten 885'te (1480) eklenenler dahil otuz kulesi vardı. Evliya Çelebi'nin verdiği, şehrin tarihî kısmı ile kale ve varoşundaki asker ve hâne sayısı (kale içinde 1000, varoşta 3000 ev) hakkındaki bilgiler bir değer taşımaz. Buna karşılık İslâmî yapılara dair verdiği ayrıntılar XVI. yüzyıl tahrirlerine uyar. Ayrıca tahrirlerde bahsi geçmeyen iki medrese (Medrese-i Sultâniyye ve Şîrmerd Medresesi) ve bunların hanlarından söz eder. Evliya Çelebi Tuna kenarı olması dolayısıyla şehrin zemininin bataklık olduğunu, bu yüzden sokaklarının tahtayla döşeli bulunduğunu da yazar. Şehirde dördü cuma camisi, diğerleri mescid olmak üzere toplam yirmi dört ibadethane vardır.

Semendire Evliya Çelebi'nin gelişinden yirmi beş yıl kadar sonra, 1099 Zilhiccesinde (Ekim 1688) Belgrad'ın Avusturyalılar tarafından kuşatılması sırasında buraya çekilen Yeğen Osman Paşa kumandasındaki birliklerin oradan da Sofya'ya gerilemesi sırasında tahribata uğradı ve yıkılmış şehir Avusturyalılar'ca işgal edildi. Bu esnada Golubac Kalesi savaşsız terkedilmişti. 27 Eylül 1690'da Niş'in Osmanlılar tarafından tekrar ele geçirilmesinin ardından dört günlük bir kuşatmadan sonra Semendire'de üstlenmiş olan Avusturya birlikleri teslim oldu. 1696'dan kalma bir belgede Semendire'nin varoşunun bir şarampol ve bir hendekle çevrildiği kayıtlı olup kale içerisindeki Fâtih Sultan Mehmed Camii'nin tamiri ve yeniden yapılması için gerekli harcama listesi verilmektedir (BA, MAD, nr. 3992, s. 190-191). 1717 Ağustosunda Belgrad'ın düşüşünün hemen ardından cereyan eden bir sonraki savaş sırasında Osmanlılar, Semendire'yi yeniden terketti. Avusturyalılar bu bölgede Ağustos 1738'e kadar kaldılar. Yirmi yıllık Avusturya işgali artık hıristiyan bir güçle sınırda karşı karşıya kalan şehirde kalıcı izler bıraktı. Birçok müslüman kurumu işlev değiştirdi veya yok oldu. Avusturyalılar'ın geri çekilmesinden (1738) sonra yapılan Osmanlı tahririnde kale içinde ve varoşunda on beş müslüman mahallesinin varlığı tesbit edildi, ancak hiçbir müslüman nüfus kaydedilmedi. Varoşta üç hıristiyan mahallesinden bahsedilirken sadece Papa Gropa mahallesi 101 hânesiyle meskûn haldeydi. Semendire'nin sancak köylerinde yaşayan hıristiyan nüfusun büyük bir çoğunluğu geri çekilen Avusturyalılar'ı takip etmişti. 1741 tarihli defterde nüfusu bulunmayan yüzlerce köy adı kayıtlıdır (TK, TD, nr. 18).

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında baş gösteren ekonomik kriz ve siyasî istikrarsızlık Semendire'nin yeniden toparlanmasına engel oldu. 1783'te Avusturyalı casus Binbaşı Turaty hisar içinde on beş, varoşta seksen Türk hânesiyle kırk hıristiyan hânesinden söz eder. Kısa bir süre sonra P. J. Mittesser kale içinde on, varoşta 140 Türk hânesinin varlığını kayda geçirmiş ve hıristiyanlara ait hânelerin sayısını da altmış olarak vermiştir. Bütün bunlar en çok 1000 kişinin yaşadığı, fakat geçmişinin artık gölgede kaldığı bir şehir tablosu çizer. Mittesser ayrıca iki cami ile bir kiliseden, bir de meşhur Semendire şarabının üretimi ve ticaretinden bahseder.

Son Avusturya-Türk savaşında Semendire, 13 Ekim 1789'da 300 askerin silâhlarını bırakarak geri çekilebilmesi şartıyla teslim oldu. Şehir 20 Ekim 1791'de imzalanan Ziştovi (Svištov) Antlaşması'na kadar Avusturyalılar'ın egemenliği altında kaldı, bu antlaşmayla Osmanlılar'a geri verildi. 1789-1791 arasında Avusturyalı kumandan Loudon hisara ve varoşa hâkim olan siperler yaptırmıştı. Daha sonraki yıllarda ayaklanan yeniçeriler Pazvandoğlu Osman ile birleşerek Semendire Hisarı'nı ele geçirdiler. Hisar kanun kaçaklarıyla hükümete yardım eden Sırp güçlerinin de bulunduğu düzenli ordu arasında birçok defa el değiştirdi.

İlk Sırp ayaklanması (1804-1813) Semendire'ye yıkım ve büyük değişiklikler getirdi. Şehir Kasım 1805'te saldırıya uğradı. Osmanlılar şehri terkederek Tuna üzerinden Vidin'e çekildi. Birkaç müslüman balıkçı ve zanaatkâr dışında yaklaşık 1500 kişilik müslüman nüfusun tamamı şehirden ayrıldı. 1805-1807 arasında Semendire isyancıların kumanda merkezi oldu. Ekim 1813'te Osmanlı ordusunun ilerlemesi üzerine isyancı voyvoda Vule İlić şehri ateşe verdi. 1821'de ayaklanmanın şiddetini azalttığı sırada Semendire Hisarı'n-da başlarında bir müsellim / voyvoda olmak üzere 100 piyade askeriyle otuz süvariden ibaret bir Osmanlı muhafaza gücü bulunuyordu. 1828'de Max. Thielen, "Semendria"yı 8000 kişinin yaşadığı, birkaç kilisesi ve bir kalesi olan, el sanatları, ticaret, balıkçılık ve gemicilikle geçinen bir şehir olarak tanımlamıştır.

1829 ve 1830 fermanları Sırbistan'a tanınan özerkliğin derecesini belirlemiş, Osmanlı sivillerinin sadece yedi şehirde kalmalarına izin verilmişti. Bois le Comte'a göre 1834'te Semendire'nin çoğunluğu fakir ve düşkün 800 müslüman sakini mevcuttu. Bu sayı Semendire'yi Belgrad'dan

(6500) ve Öziçe'den (Uÿice, 4000) sonra müslümanların yaşadığı üçüncü şehir yapıyordu. Ami Boué tarafından 1844'te toplanan belgelere göre 1838'de Semendire'nin 200 Türk hânesi ve 800-900 sâkini vardı. 1844 tarihli resmî Sırp kayıtlarına göre askerle korunan hisar içinde 743 hânede 3265 Sırp'ın ve 150 hânede 750 Türk'ün yaşadığı belirlenmişti. 1834-1862 yılları arasında Semendireli müslümanlar mülklerini zaman içinde elden çıkardılar. 1862'de Sırbistan'daki ciddi karışıklık sonrasında birçoğu şehri terketti ve genellikle Bosna'ya yerleşti. Çeşitli uluslararası baskılardan sonra 12 Nisan 1868'de Semendire dahil yedi şehir Sırplar'a bırakıldı. Geride kalan Semendire camileri ve Türk evleri son Osmanlılar'ın da ayrılması üzerine yıkıldı. Avusturya Konsolosu Lanoy bu esnada Semendire'de bulunmuş ve bir caminin kitâbesini alarak Maribor'daki (günümüzde Slovenya sınırları içinde) bugün hâlâ ayakta olan evinin duvarına koydurmuştur. Kitâbe metni şair Kâmilî tarafından kaleme alınmış olup 1812 veya 1814 tarihli, Semendire'nin mirlivâsı Hâlid Bey tarafından başlatılan yeniden yapılanma çalışmalarından bahseder. Ocak 1875 tarihli bir nüfus sicil kaydında birçok düşkün insanın ve yetimin, Belgrad, Semendire ve Fethülislâm'dan (Kladovo) gelen müslüman mültecilerin Tuna nehrinin aşağısındaki son Osmanlı toprağı olan Vidin şehrinde bulunduğu ve devletin mülteci komisyonundan küçük bir günlük ücret alarak yaşadığı belirtilir (BA, ML.CRD, nr. 1911).

1868'den sonra Sırbistan'ın bir parçası olarak şehir tedrîcen toparlanmaya başladı. 1884'te Belgrad ile Niş arasında yapılan tren yolu şehri Balkanlar'dan geçen anayoldan ayırdı. 1906'daki "Schweine-krieg" boyunca bu hat Selânik'e uzatıldı ve Semendire bütün önemini kaybetti. Bâlî Bey'in türbesinin son kalıntıları da 1920'de ortadan kaldırıldı. 1921-1940 yılları arasında şehrin nüfusu 6296'dan 11.600'e yükseldi. Mühimmat yüklü bir trenin Haziran 1941'de patlaması sonucu 5000 kişi hayatını kaybetti, kalenin önemli kısımları da zarar gördü. II. Dünya Savaşı sırasında müttefiklerin 1944'teki üç bombardımanı şehirde daha çok zarar meydana getirdi. Semendire savaşın ardından hızla gelişti. Kuleleri ve 1479-1480 yapımı dış duvarının yanı sıra kalede yapılan kazılarda ve birtakım büyük mezar taşlarının kazılması sırasında bulunan eserlerden oluşan Osmanlı Semendiresi'nin hâtıraları günümüzde sadece şehir müzesinde görülebilir. Yugoslavya döneminde burada birkaç aileden ibaret müslüman nüfusu bulunmaktaydı. Yugoslavya'nın dağılmasıyla ve Bosna-Hersek savaşından

sonra (1995) bunlar da şehri tamamen terketti.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), V, 316-317; M. F. Thielen, Die Europäische Türkey, Ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 252; Lj. Petrović, Spomenica Petstogodišnjice Smederevskog grada, Beograd 1931, tür.yer.; A. Deroko, Srednjevekovni Gradovi u Srbiji, Crnoj Gori i Makedoniji, Beograd 1950, s. 92-98, 140-149; a.mlf., Mittelalterliche Burgen an der Donau, Beograd 1964, s. 23-25, 42-65; a.mlf. - Sl. Nenadović, "Château Fort de Smederevo, Fouilles de 1956", Starinar, VII-VIII, Beograd 1958, s. 181-194; S. Cirković, "Smederevo-Prestonica Srpskih Despotovina", Oslobodjenje gradova u Srbiji od Turaka 1862-1867, Beograd 1970, s. 61-69; O. Zirojević, "Smederevo od pada pod tursku vlast do kraja XVI veka", a.e., s. 193-200; a.mlf., "Mihaloğlu Ali Bey, Der Sandjakbey von Smederevo", TTK Bildiriler, VII (1973), II, 566-577; B. Peruničić, Naselje i grad Smederevo, Smederevo 1977, tür.yer.; E. Miljković-Bojanić, Smederevski Sandžak 1476-1560, Zemlja-Naselja-Stanovništvo, Beograd 2004, tür.yer.; V. Skarić, "Nadpis sa jedne džamije u Smederevu", Starinar, VIII-IX (1933-34), s. 38-39; D. Pantelić, "Vojno-geografski opisi Srbije pred Kočinu krajinu od 1783 i 1784 god", Spomenik, LXXXII, Beograd 1936, s. 1-153; B. Djurdjev, "Hrisčani-Spahije u Severnoj Srbiji", Godišnjak Istorijskog Društva BiH, IV, Sarajevo 1952, s. 164-170; V. Vinaver, "Tursko stanovnistvo u Srbiji za vreme Prvog srpskog ustanka", Istoriski Glasnik, II, Beograd 1955, s. 41-80; Šaban Hodžić, "Migracije Muslimanskog stanovištva iz Srbije u sjeveroistočnu Bosnu u 1788-1862 godine", Ćlanci i Gradja za Kulturnu Istoriju Istočne Bosne, II, Tuzla 1958, s. 120-143; M. Popović, "La résidence de despot Djuradj Branković dans le châtellet de la forteresse de Smederevo", Balkanoslavica, VII, Beograd 1978, s. 101-112; C. Heywood, "The Evolution of the Ottoman Provincial Law-Code (Sancak Kānūn-nāme): The Kānūn-nāme-i Livā-i Semendire", TSAB, XV/2 (1991), s. 223-251; Dimitvije Trifunović, "Smederevo", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb

1968, VII, 409-411; Suraiya Faroqhi, “Semendire”, EI^{2} Suppl. (İng.), s. 714-716.

Aleksandar Fotıć - Machıel Kıel

SEMER

(bk. MÜSAMERE).

SEMERKANDÎ, Abdürrezzâk b. İshak

(bk. ABDÜRREZZÂK es-SEMERKANDÎ).

SEMERKANDÎ, Alâeddin

(علاء الدين السمرقندي)

Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî (ö. 539/1144)

Hanefî fakihi.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Bazı kaynaklarda künyesinin Ebû Mansûr şeklinde kaydedilmesi yanlış olmalıdır. Bir eserinde, ilmî faaliyetlerini büyük ölçüde Semerkant'ta sürdüren Hanefî usulcüsü Ebü'l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî'den (ö. 482/1089) "hocam" diye söz etmekte (Mîzânü'l-uṣûl, s. 401), biyografi kaynaklarında onun Hanefî âlimi Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile (ö. 493/1100) Mâtürîdî kelâmcısı Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) öğrencisi olduğu kaydedilmekte, her iki âlimin daha çok Buhara'da ders verdiği bilinmektedir. W. Madelung, bu bilgilerden hareketle doğumunun 465'ten (1073) daha geç bir tarihte olamayacağı ve bir süre Semerkant'ta kaldıktan sonra Buhara'ya gidip tahsilini bu iki âlimin yanında tamamladığı sonucuna varmıştır. Madelung ayrıca onun Anadolu'da da bir süre kalmış ve Konya'ya gelmiş olabileceği ihtimalinden söz etmektedir (EIr., I, 782).

Semerkandî'nin birlikte ders aldığı arkadaşları içinde hocalarından Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin oğlu Ebü'l-Meâlî Ahmed b. Muhammed el-Pezdevî, Fahrülislâm el-Pezdevî'nin oğlu Hasan b. Ali el-Pezdevî ve Necmeddin en-Nesefî zikredilmektedir. Resmî görev aldığına dair bir kayıt bulunmamakta, daha çok telif ve tedrîs faaliyetiyle meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Yetiştirdiği öğrenciler arasında kızı Fâtıma ile daha sonra damadı olan Ebû Bekir el-Kâsânî sayılabilir. Fâtıma, babasının Tuḥfetü'l-fuḳahâ˒ adlı eserini ezberleyerek babasıyla ortak fetva vermeye başlamış, kendisinden uzun süre ders alıp bütün eserlerini okuyan Kâsânî de onun bu eserini esas alarak Bedâ˒i˓u'ṣ-ṣanâ˒i˓ isimli ünlü kitabını kaleme almıştır. Bundan çok memnun olan Semerkandî'nin, kızı Fâtıma'yı onunla evlendirdiği ve mehir olarak bu eseri kabul ettiği, bu evlilikten sonra fetvaların Semerkandî,

Fâtıma ve Kâsânî ortak imzasıyla çıktığı nakledilmektedir. el-Hidâye müellifi Burhâneddin el-Mergīnânî'nin hocası Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî, Semerkandî'nin bir diğer talebesidir. Çağdaşı Sem'ânî de onun kendisine icâzet gönderdiğini ve 1 Cemâziyelevvel 539 (30 Ekim 1144) tarihinde

Buhara'da vefat ettiğini kaydetmektedir. Vefat yeriyle ilgili bir görüş ayrılığı yoksa da geç dönem kaynaklarında ölümüne dair 538 (Brockelmann, GAL, I, 374) ve 540 (Serkîs, II, 1046; Brockelmann, GAL Suppl., I, 640; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 90) gibi tarihlere de rastlanmaktadır. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da verilen 552 (II, 1636) ve 553 (II, 1916-1917) yıllarının ise Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî es-Semerkandî'nin vefat tarihi olduğu anlaşılmaktadır.

Karahanlılar devri Mâverâünnehir Hanefî âlimlerinin önde gelenlerinden olan Alâeddin es-Semerkandî'yi Sem'ânî münazara, usul ve kelâm sahalarında üstün bir âlim, Kâsânî zâhid ve Ehl-i sünnet'in reisi diye tanıtır. Semerkandî, zamanında Hanefî mezhebinin, özellikle de mezhep içinde klasik Hanefî usul ve fürû geleneğinden farklı görüş ve yaklaşımlara sahip olduğu bilinen Mâverâünnehir Semerkant okulunun en büyük otoritelerinden biri kabul edilmektedir. Hanefî mezhebi içinde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Alâeddin es-Semerkandî gibi Semerkantlı fıkıh ve kelâm âlimlerinin girişimiyle ortaya çıkan ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin fıkhî ve kelâmî görüşlerine öncü bir rol veren Semerkant ulemâsı, hâkim Hanefî usul geleneğinin yanında Mâtürîdî usul geleneği adı verilebilecek yeni bir usul anlayışının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Gerek usul gerekse fürûda bu geleneği en iyi temsil eden ve günümüze kadar ulaştıran metinler Alâeddin es-Semerkandî'ye aittir.

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ. Hanefî literatüründe metodu, sistematiği ve kolay anlaşılır olması ile tanınan önemli bir fürû-ı fıkıh kitabıdır. Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ına dayanan eser anılan metnin işlemediği konuları işlemek, delillerini göstermek ve bunları sistemli biçimde açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır. Kâsânî bu eseri muhteva ve tertip bakımından esas alarak Bedâʾiʿu'ṣ-ṣanâʾiʿ fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ adlı kitabını yazmıştır (bk. BEDÂİU's-SANÂİ'). Tuḥfe'nin iki ayrı tenkitli neşri yapılmıştır (nşr. M. Zekî Abdülber, I-III, Dımaşk 1377/1958; Beyrut 1405/1984; Katar 1408/

1987; nşr. M. el-Müntasır el-Kettânî - Vehbe ez-Zühaylî, I-IV, Dımaşk 1384/1964). 2. Mîzânü'l-uṣûl fî netâʾici'l-ʿuḳūl. Fukaha mesleği de denilen klasik Hanefî usul geleneğinden farklı ve daha çok mütekillimîn usul eserlerinin telif yöntemine uyan bir içerik ve metotla yazılan orijinal bir fıkıh usulü kitabı ve başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri olmak üzere Semerkant Hanefî-Mâtürîdî kolunun fıkhî-kelâmî yaklaşımlarını yansıtan en önemli metindir. Müellifin mukaddimede belirttiği ve metin içinde atıflar yaptığı üzere eserin mufassal ve muhtasar olmak üzere iki ayrı versiyonu olup günümüze ulaşan metin muhtasar olanıdır (nşr. M. Zekî Abdülber, Devha 1404/1984; nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Saʻdî, Bağdat 1407/1987). 3. Şerḥu Teʾvîlâti'l-Ḳurʾân. Mâtürîdî'nin tefsirinin şerhidir. Esas itibariyle Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Teʾvîlât derslerinin takrirlerinden oluşmakla birlikte eserin tertibi ve ifadesi bu derslere katılan Semerkandî'ye aittir. Mâtürîdîliğin önemli kaynaklarından olan eserin çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcuttur (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, Esad Efendi, nr. 48, Cârullah Efendi, nr. 51; TSMK, Medine, nr. 179; Taşkent Ebû Reyhân Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü, nr. 3155, 3249). Bunlardan başka Semerkandî Tuḥfetü'l-fuḳahâʾda (I, 34, 283, 288, 298) el-Mebsûṭ, Şerḥu'ṭ-Ṭaḥâvî gibi eserlerinden söz etmektedir. Kaynaklarda ona Beẕlü'n-naẓar, el-Lübâb fî uṣûli'l-fıḳh, Muḫtelifü'r-rivâye, Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr, Şerḥu Manẓûmeti'n-Nesefî, Îżâḥu'l-ḳavâʿid fî ʿilmi'l-muʿammâ gibi eserler atfedilmekteyse de bunların Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Şeyhülislâm Bahâeddin (Alâeddin) Ali b. Muhammed es-Semerkandî el-İsbîcâbî, Alâeddin Muhammed b. Abdülhamîd el-Üsmendî gibi müelliflerin eserleriyle karıştırıldığı anlaşılmaktadır (Kureşî, II, 23, 449; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 209, 569-570; II, 1542, 1627, 1631, 1636, 1867-1868; Brockelmann, GAL, I, 462; Suppl., I, 640; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 90, 92; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., V, 83).

BİBLİYOGRAFYA

Alâeddin es-Semerkandî, Tuḥfetü'l-fuḳahâʾ (nşr. M. Zekî Abdülber), Dımaşk 1377/1958, neşredenin girişi, I, 12-22, 34, 283, 288, 298; a.mlf., Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Devha 1404/ 1984, s. 401, ayrıca

bk. neşredenin girişi, s. z-f; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 2; II, 88; V, 279; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, Haydarâbâd 1332, II, 6-7, 23, 28, 30, 51, 243-244, 270, 278, 449; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 60; Taşköprizâde, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, Musul, ts. (el-Mektebetü'l-merkeziyyetü'l-âmme), s. 94, 95; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 209, 336, 371, 376, 569-570; II, 1542, 1627, 1631, 1636, 1867-1868, 1916-1917; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 39-40, 158, 166; Râgıb et-Tabbâh, İʿlâmü'n-nübelâʾ bi-târîḫi Ḥalebi'ş-şehbâʾ, Halep 1343/1925, IV, 265; Serkîs, Muʿcem, II, 1046-1047; Brockelmann, GAL, I, 374, 462; Suppl., I, 640; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 90, 92; Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 94-98; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 336-337; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 49; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 202-203; M. Ebû Bekir b. Ali v.dğr., İstidrâkât ʿalâ Târîḫi't-türâs̱i'l-ʿArabî, Cidde 1422, V, 83; Murteza Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, İstanbul 2004, s. 26-30, 195-200; W. Madelung, "ʿAlāʾ al-Dīn Samarqandī", EIr., I, 782-783.

Hacı Mehmet Günay

SEMERKANDÎ, Ebü’l-Kāsım

(أبو القاسم السمرقندي)

Ebü’l-Kāsım b. Ebî Bekr el-Leysî es-Semerkandî (ö. 888/1483’ten sonra)

Ferâʾidü’l-fevâʾid adlı eseriyle tanınan Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Kaynaklarda hayatına dair bilgi bulunmadığı gibi Ebü’l-Kāsım ile Ebû Bekir’in künye mi isim mi olduğuna dair kayıt yoktur. Ancak ona nisbet edilen eserlerde, özellikle er-Risâletü’l-ferîde’nin gerek İstanbul gerekse Kahire baskılarında ve bununla ilgili birçok eserin yazma nüshalarında Ebü’l-Kāsım b. Ebû Bekir ve Ebü’l-Kāsım Ali b. Ebû Bekir, bazı yazma eserlerde Ebü’l-Kāsım Muhammed b. Ebû Bekir ismi geçmektedir. Bunlardan hareketle adının Ali veya Muhammed, künyesinin Ebü’l-Kāsım olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Ziriklî’nin ayrı kişi olarak kaydettiği Ebü’l-Kāsım İbrâhim b. Muhammed es-Semerkandî el-Leysî el-Hanefî’nin de aynı kişi olması ihtimali söz konusudur. Sadrüşşerîf diye anılan, Hanefî fakihi ve kıraat âlimi diye nitelenen bu kişiye nisbet edilen Müstaḫlaṣü’l-ḥaḳāʾiḳ fî şerḥi Kenzi’d-deḳāʾiḳ ile Ḥâşiye ʿalâ Envâri’t-tenzîl li’l-Beyżâvî adlı eserler Ebü’l-Kāsım es-Semerkandî’ye de izâfe edilmektedir. Ebü’l-Kāsım es-Semerkandî’nin vefatıyla ilgili olarak kaynaklarda, Şerḥu’r-Risâleti’l-ʿAḍudiyye fi’l-vażʿ adlı eserinin bitiriliş tarihi olan 4 Şâban 888 (7 Eylül 1483) esas alınıp, “Bu tarihten sonra vefat etti”; “Bu tarihte hayattaydı” gibi kayıtlara yer verilmiştir. İbrâhim es-Semerkandî’nin ölümüyle ilgili olarak da Müstaḫlaṣü’l-ḥaḳāʾiḳ’i bitirme tarihi olan Receb 907 (Ocak 1502) esas alınıp, “Bu tarihten sonra vefat etti” denilmiştir (Ziriklî, I, 65). Buna göre müellifin tam adının Ebü’l-Kāsım İbrâhim b. Ebû Bekir Muhammed el-Leysî es-Semerkandî şeklinde olması mümkündür. Abdurrahman b. Abdullah el-Cüllî, el-Ḫâdim fî ḥalli elfâżi Ebi’l-Ḳāsım adlı er-Risâletü’l-ferîde şerhinde (s. 74-75) “eskilerin ve yenilerin ilimlerini kendisinde toplayan, müteahhirînin efdali, mütebahhirînin imamı” şeklinde nitelediği müellifi Ebü’l-Kāsım el-Leysî es-Semerkandî ismiyle anmakta ve 888 (1483) yılında hayatta olduğunu belirtmektedir. İsim zincirinde yer alan Leysî nisbesi Hanefî fakihi Ebü’l-

Leys es-Semerkandî ile (ö. 373/983) ilgili olmalıdır.

Eserleri. 1. Ferâʾidü'l-fevâʾid (ʿavâʾid) li-taḥḳīḳı meʿâni'l-istiʿârât. Semerkandî'nin şöhretini sağlayan eser er-Risâletü'l-ferîde, el-Ferîde, el-Ferâʾid, Risâletü'l-İstiʿârât, er-Risâletü't-terşîḥiyye, er-Risâletü's-Semerḳandiyye gibi isimlerle de anılır. Eserin önsözünde Semerkandî istiarenin tanımı, çeşitleri ve alâkalarına dair belâgat kitaplarında anlaşılmasını güçleştirecek biçimde ayrıntılara yer verildiğini, bu sebeple eskilerin ve yenilerin eserlerinde konuyla ilgili bilgileri özlü biçimde ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Risâle "ıkd" (gerdanlık) adı verilen üç bölüm içinde "ferîde" (tek taş, pırlanta) ismiyle on beş kısımdan oluşur. Birinci bölüm mecaz ve istiare türlerine, ikinci bölüm istiâre-i mekniyyeye dair ihtilâflara, üçüncü bölüm istiarede karîne ve terşîhle ilgili meselelere ayrılmış, burada müellif özellikle terşîh meselesini ayrıntılı biçimde ele aldığı ve özgün bir yaklaşım ortaya koyduğu için esere er-Risâletü't-terşîḥiyye adını verenler de olmuştur. Risâlenin müstakil olarak veya bir mecmua içinde çok sayıda neşri dışında (İstanbul 1274, 1276, 1288, 1290, 1291, 1292, 1308; Kahire 1276, 1295, 1297, 1303, 1304, 1306; Cezayir 1905) birçok şerh ve hâşiyeyle birlikte basımı gerçekleştirilmiştir. Eserin Abdürrezzâk el-Eşref (Abderrezzak Lacheref), La Samarkandya: Petite traité de rhétorique arabe adıyla Fransızca tercümesi ve Arapça metniyle birlikte yayımlamıştır (Alger 1905). Risâle üzerine çok sayıda şerh, bu şerhlere hâşiye, bazı hâşiyelere de takrir ve hâşiye olarak eserler yazılmış, ayrıca ihtisar edilmiş ve nazma çekilmiştir. Otuz kadar şerhten en eskisi Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî'ye (ö. 905/1499) aittir (yazma nüshası için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 259). Zaman itibariyle ikinci sırada yer alan İsâmüddin el-İsferâyînî şerhi yoğun ilgi görerek üzerine elliye yakın hâşiye yazılmış, şerhin müstakil veya hâşiyeleriyle birlikte çok sayıda baskısı gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1276; Tunus 1283; Kahire 1276, 1286). Şerhin hâşiyelerinden basılanlar şunlardır: Şârihin torunu Ali b. İsmâil el-İsferâyînî el-İsâmî (Kahire 1321), Hasan ez-Zîbârî (İstanbul 1276), Muhammed el-Behûtî (Kahire 1315), Yûsuf el-Hafnâvî (el-Hifnî, Kahire 1298), Sabbân (Kahire 1282, 1286, 1299, 1303), Müftîzâde Muhammed b. Sâdık el-Erzincânî (Kahire 1254, 1275; İstanbul 1253, 1279), Muhammed el-İsnevî (Kahire 1328), Bâcûrî (Bulak 1282, 1302; Kahire 1303, 1315, 1324, 1344), Halil Fevzi Efendi (İstanbul 1282, 1287, 1305, 1308; diğer hâşiye ve takrirler için bk. Brockelmann, GAL, II, 247-248; Suppl., II, 259-

260; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 61-72). Halil Fevzi Efendi'nin 1000 sayfa tutarında iki ciltlik el-Ḥâşiyetü'l-cedîde ʿalâ Şerḥi'l-ʿİṣâm li'l-Ferîde adlı eseri Arap dilinin gramerinde, belâgat ve edebiyatında bir hazine konumundadır. II. Mahmud ve Abdülmecid zamanlarında yirmi üç yıl

kadar huzur derslerine muhatap ve mukarrir sıfatıyla katılmış olan Halil Fevzi, hâşiyeyi Kayseri'de ahkâm-ı şer'iyye hâkimi iken öğrencilerin el-Ferîde'yi ʿİṣâm şerhiyle birlikte kendisinden okuma talebi üzerine kaleme almıştır. Hâşiyede yer yer Türkçe açıklamalara da yer verilmiştir. el-Ferîde'nin yoğun ilgi gören şerhlerinden ikincisi, Ahmed b. Abdülfettâh el-Mollâvî'nin ʿİḳdü'd-dürerì'l-behiyye fî şerḥi'r-Risâleti's-Semerḳandiyye'siyle (eş-Şerḥu'l-kebîr) Muḫtaṣaru ʿİḳdi'd-düreri'l-behiyye (eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr) olarak anılan eserleridir. Adnân Ömer el-Hatîb önce eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr'i er-Risâletü's-Semerḳandiyye ile birlikte neşretmiş (Dımaşk 1425/2005), daha sonra risâleyi ʿİṣâm şerhi ve Mollavî'nin eş-Şerḥu'l-kebîr'i ile beraber yayımlamıştır (Dımaşk 1426/2006). Mollavî'nin medrese öğrencileri tarafından çok ilgi gören eş-Şerḥu'ṣ-ṣaġīr'i üzerine on beş kadar hâşiye yazılmıştır (Brockelmann, GAL, II, 247-248; Suppl., II, 259-260; Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 61-72). Semerkandî risâlesini Muhammed b. İsâm Bulûġu'l-ereb, Ahmed ed-Derdîr Tuḥfetü'l-iḫvân (Kahire, ts.) adıyla ihtisar edip yine kendisi bu sonuncusuna şerh yazmıştır. Ali b. Hüseyin el-Bûlâkī Tibyânü'l-beyân (Kahire 1308), Ahmed es-Sadrâvî et-Taḳrîrât adıyla bu şerhe hâşiye kaleme almıştır. Mahmûd b. Haydar el-Hakkârî de risâleyi ihtisar edip şerhetmiştir. Semerkandî risâlesi İbn Allân, Yûsuf b. Sâlim, Ahmed el-Mollâvî, Ahmed es-Sücâî, Ali Mentalâ ed-Dimyâtî, Muhammed b. Ahmed es-Sicilmâsî, Mansûr et-Tablâvî tarafından nazma çekilmiştir (Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, I, 71-72). 2. Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-Muṭavvel (Tahran 1304; İstanbul 1307). Bu esere İsâmüddin el-İsferâyînî hâşiye yazmıştır. 3. Şerḥu'r-Risâleti'l-ʿAḍudiyye. Adudüddin el-Îcî'nin vaz' konusundaki risâlesinin şerhidir (İstanbul 1267; Kahire 1295, 1329). 4. Şerḥu'r-Risâleti'l-velediyye. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin mantığa dair risâlesinin şerhidir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., II, 259-260). 5. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-ḳısmi's̱-s̱âlis̱ mine'l-Miftâḥ (Köprülü Ktp., nr. 502; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1812). Teftâzânî'nin Sekkâkî'ye ait Miftâḥu'l-ʿulûm'un belâgat kısmına yaptığı şerhin hâşiyesidir. 6. Şerḥu Telḫîṣi'l-Miftâḥ (yazmaları için bk. Akseki Ktp., nr. 293; Tekeli Ktp., nr. 856; bk. Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, I, 43). 7. Keşfü

me’ştebehe ʿale’s-sâmîʿîn mine’l-âyi ve’l-aḫbâr (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3142). 8. Ḥâşiye ʿalâ Envâri’t-tenzîl li’l-Beyżâvî. Molla Hüsrev’in hâşiyesine hâşiyedir (yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 738). 9. Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi Ṭavâliʿi’l-envâr. Beyzâvî’nin kelâm ilmine dair eserine Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî’nin yazdığı şerhe hâşiyedir (yazmaları için bk. a.g.e., I, 743). 10. Müstaḫlaṣü’l-ḥaḳāʾiḳ fî şerḥi Kenzi’d-deḳāʾiḳ. Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin Hanefî fıkhına dair eserinin şerhidir (Delhi 1870, 1882, 1884, 1313; Leknev 1870, 1874, 1877, 1882, 1884; Kanpûr 1882; Bombay 1294, 1299; Kahire 1309, 1311, 1329; İstanbul 1267). Bu şerhin müellifi olarak Ebü’l-Kāsım Sadrüşşerîf İbrâhim b. Muhammed el-Leysî es-Semerkandî’nin adı da geçmektedir. Semerkandî ayrıca Şerḥu ebyâti Müstaḫlaṣi’l-ḥaḳāʾiḳ adıyla Farsça bir şerh yazmıştır (Peşâver 1292).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Kāsım es-Semerkandî, er-Risâletü’s-Semerḳandiyye (İsâmüddin el-İsferâyînî, Şerḥu’r-Risâleti’s-Semerḳandiyye içinde), s. 11-16; İsâmüddin el-İsferâyînî, Şerḥu’r-Risâleti’s-Semerḳandiyye fi’l-istiʿârât (nşr. Adnân Ömer el-Hatîb), Dımaşk 1426/2006, neşredenin girişi, s. 5-8, 31-45; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 475, 845, 853, 898; II, 1938; Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdülfettâh el-Mollavî, ʿİḳdü’d-düreri’l-behiyye fî şerḥi’r-Risâleti’s-Semerḳandiyye: eş-Şerḥu’l-kebîr (nşr. Adnân Ömer el-Hatîb), Dımaşk 1426/2006, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 117-123; a.mlf., Muḫtaṣaru ʿİḳdi’d-dürer: eş-Şerḥu’ṣ-ṣaġīr (nşr. Adnân Ömer el-Hatîb), Dımaşk 1425/2005, s. 10-12; Sabbân, el-Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿİṣâm el-İsferâʾînî li’r-Risâleti’s-Semerḳandiyye, Kahire 1321, s. 51, 57-58, 97-99, 108; Bâcûrî, Ḥâşiye ʿalâ Metni’s-Semerḳandî, Kahire 1293, tür.yer.; Abdurrahman el-Cüllî, el-Ḫâdim fî ḥalli elfâẓi Ebi’l-Ḳāsım (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, el-Mevrid, XX/1 [Bağdad 1412/1992] içinde), s. 74-116; Halil Fevzi Efendi, el-Ḥâşiyetü’l-cedîde ʿalâ Şerḥi’l-ʿİṣâm li’l-Ferîde, İstanbul 1287; Serkîs, Muʿcem, I, 474, 509, 1044-1045; II, 1195, 1331, 1337, 1458-1459; Brockelmann, GAL, II, 247-248; Suppl., I, 738, 741, 743; II, 247-248, 259-260, 288; Ziriklî, el-Aʿlâm, I, 65; V, 173; Abdullah

Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, I, 61-72; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 43-44, 82.

İsmail Durmuş

SEMERKANDÎ, Ebü’l-Leys

(أبو الليث السمرقندي)

Ebü’l-Leys İmâmü’l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî (ö. 373/983)

Fakih, müfessir ve sûfî.

Semerkant’ta doğmuş olması muhtemeldir. Bazı kaynaklarda yine Ebü’l-Leys es-Semerkandî ismiyle bilinen ve 294 (906) yılında vefat eden bir Mu‘tezilî âlimle zaman zaman karıştırılmıştır. Hanefî mezhebinin meşhur fakihleri arasında yer alan Nasr b. Muhammed müfessir, fakih ve zâhid diye tanınırken diğeri hâfız lakabıyla bilinir. Babasından yaptığı rivayetler dikkate alınarak ilk hocasının babası olduğu söylenebilir. Fıkıh alanındaki asıl hocası “Küçük Ebû Hanîfe” diye meşhur olan Belhli Ebû Ca‘fer el-Hinduvânî’dir. Hanefî fıkhının yanı sıra hadis, kelâm ve tefsir alanında da tahsil gördü. Semerkant, Belh ve Buhara’dan başka Bağdat’a gitmiş ve orada Muhammed b. Muhammed b. Sehl en-Nîsâbûrî’den hadis rivayet etmiş, kendisinden Ali b. Ahmed er-Rezzâz nakilde bulunmuştur. İbn Cenk diye bilinen Semerkant Kadısı Halîl b. Ahmed es-Siczî, A‘meş diye meşhur olan Ebû Bekir Muhammed b. Saîd ve Ebû Bekir Muhammed b. Fazl el-Buhârî onun diğer hocaları arasında yer alır. Lokmân b. Hakîm b. Fazl ve Ebû Bekir Muhammed b. Abdurrahman et-Tirmizî yetiştirdiği öğrencilerden bazılarıdır. Vefat yılı konusunda kaynaklarda 373 (983) ile 393 (1003) arasında değişen yedi ayrı tarih verilirse de genellikle 11 Cemâziyelevvel 373’te (21 Ekim 983) öldüğü kabul edilir. Ebü’l-Leys es-Semerkandî özellikle vaaz, nasihat ve ilmihal türündeki eserleri sayesinde İslâm dünyasında en çok tanınan âlimlerden biri olmuştur. Gerek telif ettiği gerekse şöhretinden dolayı kendisine izâfe edilen birçok eser Endülüs’ten Endonezya’ya kadar yayılmış ve asırlar boyunca İslâm dünyasının birçok bölgesinde müslüman toplumların İslâm anlayışlarını ve dinî hayatlarını derinden etkilemiştir. Eserleri çeşitli müslüman toplulukların dillerine çevrilen Ebü’l-Leys şöhretinin yayıldığı bölgelerde büyük bir velî olarak kabul edilmiş, kendisi için türbe ve makamlar inşa edilmiştir.

Ebû Hanîfe ve bazı talebeleri tarafından kaleme alınan kelâm metinlerinin aktarılmasında ve Hanefî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde benimsenmesinde önemli rol oynayan Ebü'l-Leys'in kelâma dair görüşleri genel olarak Mâtürîdî çizgisiyle paraleldir. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dan bolca yararlandığı ve nüzûl sebepleri, kıraat farklılıkları ve nesih konularına önem verdiği tefsirinde İsrâiliyyât'a geniş yer veren Ebü'l-Leys tasavvufî (işârî) tefsir sahasındaki ilk simalardan biri kabul edilmektedir. Birçok müellifin Hanefî fakihler hiyerarşisinde "meselede müctehid" kabul ettiği Ebü'l-Leys, Hanefî mezhebinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. İlk Hanefî muhtasarlarından birini

kaleme alarak Hanefî fıkıh sistematiğini geliştirmiş ve hilâf sahasındaki çalışmaları ile Hanefî hilâf literatürünün temelini teşkil etmiştir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerinin aktarılmasında kilit rollerden birini oynayan Ebü'l-Leys'in nâdirü'r-rivâye hakkında en önemli tedvin çalışmalarını gerçekleştiren müellif olduğu söylenebilir. Mezhep imamlarının ardından gelen fakihlerin görüş ve katkılarını bir araya getirmeyi hedefleyen nevâzil literatürünün Hanefî mezhebi tarihindeki ilk örneği de Ebü'l-Leys'e aittir. III. (IX.) ve IV. (X.) yüzyılda yaşamış birçok önemli Hanefî fakihinin görüşleri onun bu eseri sayesinde sonraki nesillere aktarılmıştır.

Eserleri. Değişik alanlarda eserler kaleme alan Ebü'l-Leys'e telif etmediği pek çok kitap nisbet edilmiş ve bu durum kütüphane kayıtlarına da geçmiştir. Eserlerinin bazıları şunlardır: 1. Ḫizânetü'l-fıḳh. İlk Hanefî muhtasarlarından biri olup Selâhaddin en-Nâhî tarafından müellifin ʿUyûnü'l-mesâʾil adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Bağdat 1385-1387/1965-1967). 2. ʿUyûnü'l-mesâʾil. Ebû Hanîfe ve talebelerinin zâhirü'r-rivâye dışında kalan görüşlerinin (nâdirü'r-rivâye) derlendiği eser Hanefî fıkhının erken dönem tarihi için önemli bir kaynak niteliğindedir. Müellifin görüşleri de zaman zaman rivayetlerin sonuna eklenmiştir (nşr. Abdürrezzâk el-Kādirî, Haydarâbâd 1960; nşr. Selâhaddin en-Nâhî, Bağdat 1385-1387/1965-1967; nşr. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut 1998). Kâtib Çelebi, Ḥasrü'l-mesâʾil ve ḳaṣrü'd-delâʾil adlı bir çalışmayı Ebü'l-Leys'in ʿUyûnü'l-mesâʾil'i üzerine Alâeddin el-Üsmendî tarafından yapılmış bir şerh olarak kaydetmişse de bu metnin Necmeddin en-Nesefî'nin hilâfa dair el-Manẓûme adlı eserinin şerhi olduğu

belirtilmektedir (ʿUyûnü'l-mesâʾil, neşredenin girişi, s. 26-29). 3. en-Nevâzil (el-Fetâvâ). Kayıtlarda Ebü'l-Leys'e nisbet edilen el-Fetâvâ, en-Nevâzil mine'l-fetâvâ, Fetâva'n-nevâzil ve Muḫtârâtü'n-nevâzil adlı eserlerin tamamı aynı eser olup sonradan farklı isimlerle kaydedilmiştir. Haydarâbâd'da 1936'da Fetâva'n-nevâzil adıyla basılan ve Ebü'l-Leys'e nisbet edilen eser ona ait değildir. 4. Muḳaddime fi'ṣ-ṣalât. Muḳaddimetü Ebi'l-Leys̱, el-Muḳaddime fi'l-fıḳh diye de anılan eserde namaz bahsinden sonra bazı akaid konularına da yer verilir. Çeşitli âlimlerce şerhedilmiş olup Hasan et-Tûlûnî'nin Şerḥu Muḳaddimeti Ebi'l-Leys̱ fi'l-fıḳh'ı ile Muslihuddin b. Mustafa b. Aydoğmuş'un et-Tavżîḥ ʿalâ Muḳaddimeti'ṣ-ṣalât li-Ebi'l-Leys̱ esSemerḳandî adlı şerhi bunlardandır. Eser Tâceddin İbn Arabşah tarafından nazma çekilmiştir. Bu çalışma Türkler arasında çok okunmuş ve pek çok defa Türkçe'ye çevrilmiştir. Memlük-Kıpçak Türkçesi'yle yapılmış bir çevirisi Arapça'sı ile birlikte tahkik edilerek Ananiasz Zajaczkowski (Varşova 1962) ve Recep Toparlı (Erzurum 1987) tarafından neşredilmiştir. Türkçe çevirisi ve Arapça aslı yüksek lisans çalışmalarına da konu olmuştur. 5. Muḫtelefü'r-rivâye (Muḫtelifü'r-rivâye). Müctehidler arasında çeşitli fıkhî konulara dair ihtilâfları içeren ve hilâfiyat alanına giren bir eserdir. Kaynaklar Ebü'l-Leys'in bu adla bir eser kaleme aldığını belirtir, ancak kütüphanelerde aynı adı taşıyan onlarca yazma nüshada dört farklı yazar adına rastlanmaktadır. Bazı araştırmacılar bu adla muhtevaları ve tasnifleri farklı metinlerin bulunduğunu ve bunlardan birinin Ebü'l-Leys'e ait olduğunu ileri sürerken (Kaya, s. 60-62) ilmî neşrini hazırlayan Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec (Riyad 1426/2005) bu isimle kütüphanelerde kayıtlı eserlerin tamamının aynı olduğunu, orijinal halinin Ebü'l-Leys es-Semerkandî tarafından kaleme alındığını, Alâeddin el-Üsmendî'nin yeni bilgiler ekleyerek eseri tekrar kaleme aldığını belirtmiş, bu sebeple kitaba Muḫtelefü'r-rivâye li-Ebi'l-Leys̱ esSemerḳandî bi-rivâyeti ve tertîbi'l-ʿAlâʾ el-ʿâlim esSemerḳandî adını vermiştir. Ona göre Nesefî'nin hilâf ilmine dair el-Manẓûme adlı meşhur eseri Semerkandî'nin Muḫtelef'inin manzum şeklidir. 6. Beyânü ʿaḳīdeti'l-uṣûl*. Ehl-i sünnet'in inanç esaslarını âmentü biçiminde özetleyen risâle Endonezya, Malezya ve Güney Afrika'da yaygın olup buralardaki yerel dillere çevrilmiş, ayrıca yaygınlığı sebebiyle XIX. yüzyıl şarkiyatçılarının ilgisini çeken risâle A. W. Juynboll tarafından yayımlanmıştır (Leiden 1881). 7. Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber. Bu çalışma, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Mutîʿ el-Belhî'nin rivayetine el-Fıḳhü'l-ebsaṭ adı verildiği için Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ebsaṭ diye de bilinir. Eserin

tenkitli neşrini hazırlayan Hans Daiber, içinde sonradan eklenmiş Mâtürîdîlik'e vurgu yapan cümlelerin yer aldığını kabul etse de eserin Ebü'l-Leys'e ait olduğunu ileri sürmüştür (The Islamic Concept of Belief, s. 5-10). Ancak Mâtürîdî'ye nisbet edilerek de neşredilen kitap hakkında (Haydarâbâd 1321/1904, 1365) yapılan yeni bir araştırmada esere ait en eski yazma nüshada müellifinin Atâ b. Ali el-Cûzcânî olduğu belirlenmiş,

ayrıca eserin muhteva itibariyle Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye ait olmasını imkânsız kılacak bilgiler içerdiği ve meselâ Eş'ariyye'den söz edildiği tesbit edilmiştir; halbuki tarih itibariyle böyle bir mezhep adından bahsedilmesi mümkün görünmemektedir (Birinci, s. 17-22). 8. Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Tefsîru Ebi'l-Leyṡ esSemerḳandî). Eserin günümüzde yapılmış baskılarında adı Baḥrü'l-ʿulûm diye kaydedilmiş olmasına rağmen (Bağdat 1405-1406/1985-1986; Beyrut 1413/1993, 1418/1997) Baḥrü'l-ʿulûm adlı tefsirin asıl müellifi Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'dir (ö. 860/1456). Ebü'l-Leys'in tefsiri, içerdiği tasavvufî yorumlar sebebiyle işârî tefsir olarak adlandırılsa da sûfî-fıkhî bir yönteme sahiptir. Rivayet ağırlıklı eserde yazar kendi yorumlarını "ḳāle'l-fakīh" şeklinde belirtmiştir. Eserin Şehâbeddin İbn Arabşah, Mûsâ İznikî ve Ahmed-i Dâî'ye izâfe edilen Türkçe çevirileri günümüze ulaşmıştır. 9. Tenbîhü'l-ġāfilîn. Başta Hz. Peygamber'in sözleri olmak üzere Selef âlimlerinden yapılan rivayetlerle işlenen vaaz ve nasihat eseridir. Kitapta akaid, ibadet, ahlâk, Kur'an'ın ve ramazan ayının fazileti, karı-kocanın karşılıklı hak ve sorumlulukları gibi konular anlatılmıştır. Tenbîhü'l-ġāfilîn İslâm dünyasında çokça okunmuş, yerli İspanyol müslümanlarının konuştuğu Aljamia (Aljamiado) lehçesine de çevrilmiştir. Eser müstakil olarak (Kahire 1311) ve Bustânü'l-ʿârifîn ile birlikte pek çok defa basılmış (Kalküta 1869; Kahire 1303, 1306, 1309, 1315, 1319; Bombay 1304; Beyrut 1403/1983; Dımaşk 1405/1985) ve Türkçe'ye de çevrilmiştir. Osmanlı döneminde Yahyaoğlu Murtaza tarafından yapılmış bir çevirisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Koğuşlar, nr. 1038). Eser, Bustânü'l-ʿârifîn ile birlikte Abdülkadir Akçiçek tarafından Gafletten Kurtuluş adıyla tercüme edilmiştir (İstanbul 1977). 10. Bustânü'l-ʿârifîn*. Tenbîhü'l-ġāfilîn tarzında bir vaaz ve nasihat kitabıdır (Kalküta 1868; İstanbul 1286, 1289, 1296; Bulak 1289; Dımaşk 1985). 11. ʿUḳūbetü ehli'l-kebâʾir (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1405/1983; Bağdat 1989). Kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye nisbet edilen daha pek çok eser mevcuttur.

Bunların bir kısmı eserlerine ait bölümlerden ibarettir, bir kısmının ise Ebü'l-Leys'e aidiyeti şüphelidir.

Semerkandî ve eserleri üzerinde İshak Yazıcı (bk. bibl.) ve Abdürrahim Ahmed Muhammed ez-Zekke doktora tezi (Tefsîrü "Baḥri'l-ʿulûm" li-Ebi'l-Leys̱ esSemerḳandî, 1997, Külliyyetü dâri'l-ulûm, Kahire), Eyyüp Said Kaya ve İsmail Güllük lisans tezi hazırlamışlardır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, ʿUyûnü'l-mesâʾil (nşr. Selâhaddin en-Nâhî), Bağdad 1385/1965, neşredenin girişi, s. 1-76; a.mlf., Muḫtelefü'r-rivâye (nşr. Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec), Riyad 1426/2005, neşredenin girişi, s. 29-38; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 301; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 544-545; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 79; Mahmûd Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3401, vr. 43b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 563, 568, 703; II, 1220; Abdullah Ahıskavî, Revâmizü'l-aʿyân, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2127-2128, II, vr. 538a; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 220; Brockelmann, GAL, I, 196; Suppl., I, 347; Sezgin, GAS, I, 445-450; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1973, I, 391; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1396/1976, I, 224; İshak Yazıcı, Ebu'l-Leys es-Semerkandî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu (doktora tezi, 1982), s. 59, 226, 248, 251; a.mlf., "Tefsîrü Ebü'l-Leys Tercemeleri Hakkında Kısa Bir Araştırma", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Samsun 1992, s. 79-83; Hans Daiber, The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abu l-Lait as-Samarkandī's Commentary on Abu Hanīfa al-fiqh al-absat, Tokyo 1995, tür.yer; Eyyüp Said Kaya, Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitâbu'n-Nevâzil'i (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Güllük, Ebu'l-Leys Semerkandî'nin Nevâzil'i Işığında Sosyal Olgu-Fetva İlişkisi (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Züleyha Birinci, Ata b. Ali el-Cüzcânî'ye Göre

Ebû Hanife'nin Kelamî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 2007), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; J. Macdonald, "The Creation of Man and Angels in the Eschatological Literature", IS, III (1964), s. 285-308; a.mlf., "The Angel of Death in Late Islamic Tradition", a.e., III (1964), s. 485-519; a.mlf., "The Twilight of the Dead", a.e., IV (1965), s. 55-102; a.mlf., "The Preliminaries to the Resurrection and Judgment", a.e., IV (1965), s. 137-179; Muhammad Haron, "Abū'l-Layth Al-Samarqandī's Life and Works with Special Reference to His al-Muqaddimah", a.e., XXXIII (1994), s. 319-340; a.mlf., "The Samarqand-Cape Town Connection: Revisiting a 10th Century Theological Text", The Arabist, XXI-XXII, Budapest 1999, s. 73-88; J. Schacht, "Abu'l-Layth al-Samarḳandī", EI^{2} (İng.), I, 137; J. van Ess, "Abu'l-Layt Samarqandī", EIr., I, 332-333.

İshak Yazıcı

SEMERKANDÎ, Hakîm

(bk. HAKÎM es-SEMERKANDÎ).

SEMERKANDÎ, Muhammed b. Eşref

(محمّد بن أشرف السمرقندي)

Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî (ö. 702/1303)

Matematik, astronomi, mantık ve kelâm alanındaki eserleriyle tanınan âlim.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Taşköprizâde, Semerkandî’nin hal tercümesine dair hiçbir bilgiye sahip olunamadığını belirtir (Miftâḥu’s-saʿâde, II, 179). Nisbesinden Semerkant’ta doğduğu veya orada yetiştiği anlaşılmakta, ilmî hayatını faal olarak sürdürdüğü XIII. yüzyılın son çeyreği Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Merâga’da kurmuş olduğu rasathânede ünlü meslektaşlarıyla çalıştığı zamana denk gelmektedir; ancak Semerkandî bu heyet içinde yer almamıştır. eṣ-Ṣaḥâʾifü’l-ilâhiyye adlı kitabının bir nüshasına (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1688) düşülen nottan kendisinin 1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu, buradaki öğrencilerin ısrarı üzerine Şerḥu’l-Muḳaddimeti’l-Burhâniyye adlı eserini kaleme aldığı ve bu şerhi Artuklu Sultanı Kara Arslan’a takdim ettiği anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemde mantıkçı olarak dikkat çekmiş, tartışma sanatı üzerine yazdıkları alanının standart bir metni haline gelmiş, nihayet kelâm ilmi sahasında yazdıklarıyla din ilimlerinde önemli bir birikime sahip bulunduğunu ortaya koymuştur. Kâtib Çelebi’nin, Semerkandî’nin 600 (1203) yılı dolaylarında öldüğünü söylemesi (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 105) bir yanılgı eseri olmalıdır. Çünkü Semerkandî bu tarihten çok sonra 675 (1276-77) yılı için bir yıldız takvimi hazırlamış, 680’li (1281) yıllarda eser vermeyi sürdürmüş, mantığa dair bir kitabını 692’de (1293) tamamlamıştır. el-Muʿteḳadât adlı eserinin bir öğrencisi tarafından istinsah edilen nüshasında (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2432) Semerkandî’nin 22 Şevval 702 (9 Haziran 1303) tarihinde öldüğü kaydedilmektedir (EI2 [İng.], VIII, 1038; ayrıca bk. Bingöl, EFAD, sy. 19 [1991], s. 173-174).

Semerkandî’nin Öklid geometrisi üzerine yazdığı ve asıl ününü borçlu olduğu Eşkâlü’t-teʾsîs adlı eser hacminin küçüklüğüne rağmen İslâm dünyasında yaygın biçimde okunmuş, hakkında çok sayıda şerh ve hâşiye

kaleme alınmış, özellikle Kadızâde-i Rûmî'nin şerhi Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserin girişinde belirtildiğine

göre bazı arkadaşları Semerkandî'den matematiğe giriş niteliğinde (berâhînü'l-ulûmi'l-hisâbiyye) bir el kitabı yazmasını istemiş, o da bütün bu bilgilerin Öklid geometrisindeki temel şekillerden (eşkâlü't-te'sîs) hareketle ortaya konabileceğini düşünmüştür. Semerkandî'ye göre Öklid'in geliştirdiği geometri yöntemini -fizik bilimlerin yöntemine bağlı olan sonraki kuşaklara mensup bazı bilginler hariç- bütün bilginler izlemiştir. Kendisi de bu yöntemi kolay anlaşılır tarzda ortaya koymak üzere eserini kaleme almak istemiştir. Onun geometriye hesap ve ölçüm işlemleri gibi pratik amaçlarla yaklaştığı izlenimini veren giriş cümleleri Kadızâde tarafından garipsenmemiştir. Nitekim Kadızâde'nin açıklamasında cebir ve ölçüm işlemleri aritmetik bilimlerin birer dalı sayılmakta, ancak bu tür işlemlere ait teorik dayanakların son tahlilde Öklid geometrisinde bulunduğu Semerkandî ile birlikte vurgulanmaktadır (Eşkâlü't-te˒sîs, s. 35-38). Müellif eserinde pratik yarar fikrinden hareket etmekle birlikte teorik esaslara inmenin gereğini de derinden hisseder. Gregg de Young'a göre eser ve şerhindeki bu yaklaşımda geleneksel Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu ezelî metafizik idealar, matematik (özellikle geometrik) formlar ve değişime tâbi fizik nesneler ontolojisine dayalı olan geometrinin, fizik dünyasının hesap ve ölçüm gibi gündelik tecrübesiyle ilgili işlem pratiğinden tamamen müstakil bir ilim olduğu fikri gözetilmiştir. Dolayısıyla Semerkandî ve yorumcusu, daha erken tarihlerde İhvân-ı Safâ'nın vurguladığı ve ikincisine daha az önem atfettiği zihnî ve duyusal geometri ayırımını esas almıyor görünmektedir. Gregg eserde ele alınan Öklidci önermelerin, ölçme pratiğiyle dolaylı bir ilişkisi kurulsa da hem cebir hem de ölçme işlemleriyle doğrudan ilgisinin bulunmadığına da dikkat çekmektedir. Bu durumdan Semerkandî'nin -Elementler'in II. kitabından eserine aldığı- söz konusu Öklidci önermeleri gizli bir geometrik cebire giriş olarak gördüğü sonucu çıkarılabilir. Eserin girişini Öklid'in Arapça'da Uṣûlü'l-hendese veya Kitâbü'l-Uṣûl diye bilinen eserinden alınmış tanımlar ve postulatlar izlemekte, eserin büyük kısmı, yine Elementler'de bulunan toplam 465 önermeden çıkarılmış otuz beş temel önermeden oluşmaktadır. Bu önermelerden yirmi dokuzu Elementler'in I. kitabından, beşi I. kitabın başlangıç bölümünden, biri de VI. kitabın ilk önermesinden alınmadır

(Young, Zeitschrift für Geschichte, s. 58-61).

Semerkandî, mantık alanındaki üstün başarısını Ḳısṭâsü'l-efkâr fî taḥḳīḳi'l-esrâr adlı eserinde ortaya koymuştur. Bu kitaba yazılan şerhler kendisinin İslâm mantık tarihinde önemli bir yer edindiğini göstermektedir. Ancak bu şerhlerin ilki bizzat kendi kaleminden çıkmadır. Bu tutumundan şerhe esas olan metni öğretim maksadıyla yazdığı ve iyi bir şerhin örneğini bizzat vermek istediği sonucu çıkarılabilir. Sistematik bir bütünlüğe sahip olan eserin geleneksel tasavvurât (kavramlar) ve tasdîkāt (önermeler) ayırımına dayalı genel mantık konularını içerecek biçimde yazılmış olması da bunu ortaya koymaktadır. Semerkandî mantığın gerekliliğini temellendirmek için önce bilgiyi zorunlu ve nazarî olması bakımından ikiye ayırmaktadır. Ona göre bütün bilgilerin akıl yürütmeyle veya zihnî çabayla elde edilmeyen zorunlu bilgiler olması durumunda bilinmeyen hiçbir şey olmayacak, aynı şekilde bütün bilgilerin nazarî olması durumunda akıl yürütme için ortada bir dayanak kalmayacağından hiçbir şeyi bilinmeyecektir. Mantık, bilinenden bilinmeyene ulaştıran akıl yürütme işlemini belli şart ve yöntemler uyarınca bir kanuna bağlama işidir. Bu mantık kanunu sayesinde zihin hem akıl yürütme işleminin formuna hem de bilgi içeriğine ilişkin hataları önleyen bir kurallar toplamı olarak tanımlanmalıdır. Eserinde Fârâbî, İbn Sînâ, Esîrüddin el-Ebherî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi otoritelere başvuran Semerkandî, gerek mütekaddimîn gerekse müteahhirînin çeşitli kavramsal yaklaşımları karşısında eleştirel bir tutum almaktan çekinmemiştir. Semerkandî'nin kitabının sonunda kıyas teorisine bağlı olarak mantıktaki cedel bahsine paralel biçimde araştırma ve tartışma yöntemleri konusunu ele alması ve özgün bir yaklaşımla müstakil eser verdiği "âdâbü'l-bahs" disiplinini bu şekilde mantığa eklemiş olması dikkat çekicidir (Bingöl, Felsefe Dünyası, sy. 20 [1996], s. 10-33).

Semerkandî "Allah'ın zât ve sıfatlarını, başlangıç ilkeleri ve nihaî amaçları açısından mümkün varlıkların durumunu İslâm kanununa dayalı olarak araştıran ilim" şeklinde tanımladığı kelâm ilminde müteahhirîn yöntemine bağlı kalmış, bilhassa Fahreddin er-Râzî'nin çizgisini izlemeye çalışmıştır. Bu tanımdaki İslâm kanunu tabiri, kelâmın bir dinî ilim olduğunu ve felsefî metafizikten farklı bulunduğunu göstermektedir. Semerkandî'ye göre genel olarak ilâhiyat disiplini olmasına ve felsefî metafizikle ortak konuları

incelemesine rağmen kelâm ilmi İslâm vahyine özgü temel yöntemlere dayanması sebebiyle ondan ayrılmaktadır (eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye, s. 65-66).

Eserleri. 1. Eşkâlü't-teʾsîs. Öklid'in Elementler adlı eserinden alınmış otuz beş temel önerme hakkındadır. Türk matematik bilgini Kadızâde-i Rûmî'nin esere Tuḥfetü'r-reʾîs fî şerḥi Eşkâli't-teʾsîs adıyla yazdığı şerh ile birlikte Osmanlı medreselerinin vazgeçilmez ders kitabı olmuştur. Bu şerhe hâşiye ve ta'likler yazılmış (DİA, XVII, 202; XXIV, 99), III. Selim'in emriyle 1209 (1794-95) yılında Müftîzâde Abdürrahim Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş, Abdülhamid döneminde Tâcüssaîdî diye tanınan Ebü'l-Feth Muhammed b. Saîd el-Hüseynî tarafından hâşiyesiyle birlikte iki defa basılmıştır (İstanbul 1268, 1274). Kadızâde'nin şerhi dışında esere Muhammed b. Mübârekşah'ınki başta olmak üzere çeşitli âlimlerce şerhler yazılmıştır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 186-187). Modern neşrini yine Kadızâde'nin şerhiyle birlikte Muhammed Süveysî gerçekleştirmiştir (Tunus 1405/ 1984). Hamid Dilgan eser hakkında bir makale yazmış ("Démonstration du postulat d'Euclid par Schams-ed-Din Samarkandi: Traduction de l'ouvrage Aschkâl-üt-teessis de Samarkandi", Revue d'histoire des sciences et leurs applications, XIII [Paris 1960], s. 191-196), Gregg de Young etraflı bir incelemeyle birlikte eserin İngilizce tercümesini yayımlamıştır (bk. bibl.). 2. et-Teẕkire fi'l-heyʾe. Astronomi hakkında muhtasar bir eserdir. 3. Aʿmâl-i Taḳvîm-i Kevâkib-i S̱âbite. 675 (1276-77) yılı için düzenlenmiş bir yıldız takvimidir. 4. Kitâbü Envâʿi's-seḥâb fî envâʿi'l-ḥisâb. 5. Şerḥu'l-Mecisṭî (son üç eser için bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 230). 6. er-Risâletü's-Semerḳandiyye fî âdâbi'l-baḥs̱. Semerkandî'nin felsefe, fıkıh ve kelâm disiplinlerinin hepsi için geçerli olabilecek şekilde münazara sanatı üzerine telif ettiği ünlü eseridir. Daha önceki müelliflerin cedel, hilâf veya münazara başlığı altında yazdıkları eserler sadece fıkıh yahut kelâm ilmiyle sınırlı kaldığından bu eser tümel bir tartışma yöntemi geliştirmiş olmakla özgün bir niteliğe sahiptir (esere yazılmış çok sayıda şerh ve hâşiye için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, I, 55-60). Kitap Mahmud el-İmâm el-Mansûrî tarafından neşredilmiştir (Mecmûʿa müştemile içinde, Kahire 1353, s. 125-132). 7. Şerḥu Fuṣûli'n-Nesefî (Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Burhâniyye). Burhâneddin en-Nesefî'nin el-Fuṣûl fî ʿilmi'l-cedel, Fuṣûlü'n-Nesefî ve el-Muḳaddimetü'l-Burhâniyye adlarıyla bilinen cedel ilmine dair eserine yazılmış şerhtir (Süleymaniye

Ktp., Esad Efendi, nr. 3034; Fâtih, nr. 3087). 8. Ḳısṭâsü'l-efkâr fî taḥḳīḳi'l-esrâr

(Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2562; Âtıf Efendi Ktp., Âtıf Efendi, nr. 1673, 1674; ayrıca Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mantık ve Âdâbü'l-bahs, nr. 38). Esere bizzat müellifi tarafından Şerḥu'l-Ḳısṭâs fî ʿilmi'l-miḳyâs adıyla şerh yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2666, 2667, 2668). Abdülkuddüs Bingöl ilki eserdeki kavram mantığını, diğeri kıyas teorisini inceleyen iki makale yayımlamıştır (bk. bibl.). 9. ʿAynü'n-naẓar fî ʿilmi'l-cedel (fi'l-manṭıḳ). Fıkhî tartışmaların yöntemi üzerine yazılmış bir eser olup tartışma sanatıyla ilgili telâzüm, tenâfî ve deverân terimlerini konu edinmektedir (eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye, neşredenin girişi, s. 25). Eserin Kahire'de bir yazması bulunmaktadır (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mantık ve Âdâbü'l-bahs, nr. 197). 10. el-Muʿteḳadât (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2432). 11. Beşâretü'l-İşârât. İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eseri üzerine yazılmış bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2418). 12. eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Küveyt 1405/1985). Müteahhirîn kelâm ilmi geleneğini yansıtan bir çalışma olup bizzat Semerkandî esere el-Maʿârif fî şerḥi'ṣ-Ṣaḥâʾif adıyla şerh yazmıştır. Bu şerhin İstanbul kütüphanelerinde on beşe yakın nüshası bulunmaktadır. Semerkandî'nin kelâma dair görüşleri üzerine İsmail Yörük bir doktora tezi hazırlamıştır (Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Eşref al-Husaynî al-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri, 1987, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Eşkâlü't-teʾsîs bi-Şerḥi Ḳāḍîzâde (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1405/1984, s. 35-38, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., eṣ-Ṣaḥâʾifü'l-ilâhiyye (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Küveyt 1405/1985, s. 65-66, 422-432, ayrıca bk. tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-48; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 179; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 105; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 275-285; Gregg de Young, "Kādızāde al-Rūmī on Samarkandī's Ashkāl al-Taʾsīs: A

Mathematical Commentary", Science and Technology in the Islamic World (ed. Razaullah Ansari), Turnhout 2002, s. 83-90; a.mlf., "The Ashkāl al-Taʾsīs of al-Samarqandī: A Translation and Study", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, XIV, Frankfurt 2001, s. 57-113; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 230; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/2004, I, 55-60, 186-187; Abdülkuddüs Bingöl, "Şemsu'd-Din Muhammed b. Eşref el-Semerkandî (ölm. 1302) ve Kıstâsu'l-Efkâr'ı", EFAD, sy. 19 (1991), s. 173-182; a.mlf., "Şemsü'd-Din Muhammed b. Eşref el-Semerkandi (öl-1302)'nin Kıstas'ında Kıyas Teorisi", Felsefe Dünyası, sy. 20, Ankara 1996, s. 10-33; L. B. Miller, "al-Samarḳandī, Shams al-Dīn", EI^2 (İng.), VIII, 1038-1039; İhsan Fazlıoğlu, "Hendese", DİA, XVII, 202; a.mlf., "Kadızâde-i Rûmî", a.e., XXIV, 99.

İlhan Kutluer

SEMERKANDÎ, Muhammed b. Mahmûd

(محمّد بن محمود السمرقندي)

Ebû Yahyâ Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed es-Semerkandî (ö. 780/1378)

Kıraat âlimi.

Aslen Semerkantlı olup Hemedan’da doğdu. Hayatını Bağdat’ta geçirdi. Kıraat ilmini Ca‘fer b. Mekkî el-Mevsılî’nin talebesi olan babasından tahsil etti. İbnü’l-Abd Muhammed b. Abdullah’tan kıraate dair rivayetlerde bulundu. İbnü’l-Fasîh’ten Şâtıbî’nin Ḥırzü’l-emânî ve vechü’t-tehânî adlı eserini rivayet etti. İbnü’l-Fasîh Kûfeli olduğuna, bir müddet Bağdat’ta hocalık yaptığına (DİA, XXI, 43), daha sonra Dımaşk’a yerleşip orada vefat ettiğine göre Semerkandî ondan Bağdat’ta bulunduğu sırada faydalanmış yahut Kûfe’ye veya Dımaşk’a seyahat edip bu yerlerin birinde ona talebelik etmiş olabilir. Bağdatlı İsmâil Paşa (Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 106) ve Brockelmann (GAL Suppl., I, 727) Semerkandî’nin VI. yüzyılın sonlarında (600/ 1203) öldüğünü kaydediyorsa da İbnü’l-Abd (ö. 740/1339’dan sonra) ve İbnü’l-Fasîh’ten (ö. 755/1354) rivayette bulunduğu dikkate alındığında bunun doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Hat sanatına âşina olan ve mushaf yazan Semerkandî 780’de (1378) muhtemelen Bağdat’ta vefat etti.

Eserleri. 1. eṣ-Ṣanâʾiʿ. Müellifin kendi hattıyla yazdığı mushafta uyguladığı sanatların anlatıldığı ve resmü’l-mushafla ilgili bilgilerin yer aldığı eserin iki nüshası İstanbul’da Nuruosmaniye Kütüphanesi’n-de (nr. 4/1, vr. 1-14; nr. 75, vr. 388-389), diğer bir nüshası da Kahire’de el-Hizânetü’t-Teymûriyye’de (nr. 345) kayıtlıdır. 2. Vuḳūfü’l-Ḳurʾân (Cemʿu nücûmi’l-beyân fi’l-vuḳūfi ve’l-mâʾâti ve eczâʾi’l-Ḳurʾân). Süleymaniye Kütüphanesi’nin ilgili bölüm katalogunda (İbrâhim Efendi, nr. 15) Kitâb mine’l-ḳırâʾât adıyla da zikredilen eserde müellif önce Kur’an’daki vakıf yerleri konusunda bilgi vermiş, ardından Muhammed b. Tayfûr es-

Secâvendî’nin âyetler üzerinde belirlediği vakıf yerlerini kırmızı rumuzlarla işaretlemiş, Ebü’l-Alâ el-Hemedânî’nin vakıf yerleri için yeşil mürekkep kullanarak

Kur’ân-ı Kerîm’in sonuna kadar bu çalışmayı sürdürmüştür. Eserin diğer nüshaları Âtıf Efendi Kütüphanesi ile (nr. 45) Millî Kütüphane’de (nr. 321) ve el-Hizânetü’t-Teymûriyye’de (nr. 336) bulunmaktadır. 3. Keşfü’l-esrâr fî resmi meṣâḥifi’l-emṣâr. Bir nüshası Kıbrıs’ta II. Mahmud Kütüphanesi’nde kayıtlı olup (nr. 1557/2) Tayyar Altıkulaç eser üzerinde tahkik çalışması yapmaktadır (diğer nüshaları için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 727; el-Fihrisü’ş-şâmil: Resmü’l-meṣâḥif, s. 58-59). 4. el-ʿİḳdü’l-ferîd fî naẓmi’t-tecvîd. Seksen dokuz beyitten meydana gelen risâlenin iki nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde kayıtlıdır (nr. 4/2, vr. 16-18; nr. 75, vr. 405-409). İbnü’l-Cezerî bu eseri “lâ be’se bih” (zararı yok) ifadesiyle değerlendirdikten sonra sâkin “mîm”in hükümleri konusunda diğer bazıları gibi Semerkandî’nin de yanıldığını belirtmiş, kendisinin en-Neşr adlı eserinde (I, 222) bu meseleyi açıkladığını söylemiştir. 5. Rûḥu’l-mürîd fî şerḥi ʿİḳdi’l-ferîd fî naẓmi’t-tecvîd. İlk sayfasında müellif adı Muhammed b. Muhammed eş-Şerîf es-Semerkandî olarak kaydedilen ve bir önceki eserin şerhi olan risâlenin bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi’nde (nr. 146) bulunmaktadır (diğer nüshaları için bk. el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, I, 137-138). 6. ʿAynü’t-tertîl fî beyâni ḥurûfi’t-tenzîl (Kitâb fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ el-müsemmâ bi’l-mebsûṭu’l-evsaṭ). Hediyyetü’l-ʿârifîn’de el-Mebsûṭ ve’l-mażbûṭ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ adıyla zikredilen bu Farsça eserin iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2824; Lala İsmâil, nr. 6). 7. ʿİḳdü’d-düreri’l-muḍıyye li’l-ḳırâʾâti’s̱-s̱elâs̱eti’l-merviyye (Medine Ârif Hikmet Bey Ktp., nr. 41). 8. Îżâḥu’l-ḫavâlif fî resmi’l-meṣâḥif. 9. et-Tescîr ʿalâ ṭarîḳi’t-teşcîr fî ʿilmi’l-ḳırâʾât (son iki eser için bk. Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 106).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, II, 260; a.mlf., en-Neşr, I, 222; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1152, 1582; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 106; Brockelmann, GAL

Suppl., I, 727; Fihrisü'l-Ḫizâneti't-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, I, 214, 286; III, 141; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, I/2, s. 436-438; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tecvîd (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1986, I, 137-138; el-Fihrisü'ş-şâmil: Resmü'l-meṣâḥif, Amman 1406/1986, s. 58-59; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok] III, 1384; Ahmet Özel, "İbnü'l-Fasîh", DİA, XXI, 43.

Tayyar Altıkulaç

SEMERKANDÎ, Muhammed b. Yemân

(محمّد بن اليمان السمرقندي)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Yemân es-Semerkandî (ö. 268/881 [?])

Hanefî fakihi ve kelâm âlimi.

Nisbesinden Semerkant şehrinde veya köylerinden birinde doğduğu tahmin edilmektedir. Kureşî, İbn Kutluboğa ve Kefevî tarafından Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) mensup bulunduğu tabakadan biri diye zikredilmiştir. Ancak Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin, "Muhtemelen Kerrâmiyye mezhebine ilk reddiye yazandır, çünkü söz konusu mezhep onun döneminde zuhur etmişti" şeklindeki ifadesi (Tebṣıratü'l-edille, I, 358) ve bu mezhebin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın 255 (869) yılında vefat etmiş olması dikkate alındığında Semerkandî'nin Mâtürîdî'den önceki nesilden olduğu söylenebilir. Mâtürîdî'nin gençlik döneminde öldüğü anlaşılmakla birlikte ona hocalık yapıp yapmadığı bilinmemektedir. Eğitimini Semerkant'ta aldığı ve hayatını orada geçirdiği tahmin edilmektedir. Nesefî, aynı nesilden saydığı Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem el-Ezdî'nin 268'de (881) vefat ettiğini yazmış, ancak Semerkandî'nin ölüm tarihini belirtmemiştir. Kâtib Çelebi onun da bu tarihte öldüğünü kaydetmiş, daha sonra bu tarih Semerkandî'nin vefat tarihi olarak kabul edilmiştir.

Nesefî'nin Semerkant kelâmcılarının eskilerinden (kudemâ) saydığı Muhammed b. Yemân'ın Semerkant'ta ve genelde Mâverâünnehir ulemâsı arasında oldukça saygın bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda fakih, mütekellim ve muhaddis diye zikredilen Semerkandî'nin başta kelâm olmak üzere fıkıh ve hadis ilimlerinde yetkin bir âlim olduğu söylenebilir. Kerrâmiyye mezhebini eleştirmek için kaleme aldığı eseri görenlerin onun kelâm ilmindeki derinliğini ve usûlü'd-dîndeki bilgisini anlayacağını söyleyen Nesefî, Semerkandî'ye Meʿâlimü'd-dîn, el-İʿtiṣâm ve er-Red ʿale'l-Kerrâmiyye adlı eserleri nisbet etmekte ve kelâm ilmine

dair başka teliflerinin de bulunduğunu belirtmektedir (Tebṣıratü'l-edille, I, 358). Brockelmann ve Sezgin, Meʿâlimü'd-dîn'in Meşhed'de bir nüshasının olduğunu kaydetmekte (GAL Suppl., I, 342; GAS, I, 600), Rudolph ise bu kitapta özellikle fıkıh meselelerinin ele alındığını söylemektedir (al-Māturīdī, s. 81). Nitekim Meʿâlimü'd-dîn fî fıḳhi'l-ʿâmme adını taşıyan eserde Gazzâlî, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, Nevevî ve Beyzâvî gibi Şâfiî mezhebinin muahhar dönem âlimlerine sıkça referanslarda bulunulmasından (meselâ bk. vr. 128b, 171a, 172b, 181a, 204a) söz konusu telifin Semerkandî'nin kelâma dair Meʿâlimü'd-dîn'i değil geç döneme ait bir Şâfiî fıkıh kitabı olduğu anlaşılmaktadır. Nesefî, Semerkandî'nin er-Red ʿale'l-Kerrâmiyye'sinden ilk Kerrâmîler'e ait bir görüş de nakleder (Tebṣıratü'l-edille, I, 164, 358). Yine onun kaydında el-İʿtiṣâm'ın

kelâm ilmini ilgilendirdiği belirtilmekle beraber Kâtib Çelebi'nin ifadesinden (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 119) eserin hadis ilmine dair olduğu sonucu çıkarılarak bu tesbit esas alınmıştır. Bağdatlı İsmâil Paşa müellife Kitâbü'l-Envâr adlı bir eser daha nisbet etmektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 17). Ancak kütüphane kataloglarında bu eserin yazma nüshalarına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 164, 358; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 400-401; Meʿâlimü'd-dîn, Meşhed Ktp., Âsitân-i Kuds-i Razavî, nr. 2605 (fotokopisi için bk. DİA Ktp., nr. 174059), vr. 1a, 128b, 171a, 172b, 181a, 204a, 248b; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Bağdad 1962, s. 68; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931, vr. 133a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 119, 839; II, 1726; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 202; Brockelmann, GAL Suppl., I, 342; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 17; Sezgin, GAS, I, 600; U. Rudolph, al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand, Leiden 1997, s. 80-82; I. Abbas, "Abū Bakr Moḥammad b. al-Yamān al-Samarqandī", EIr., I, 264-265.

Muhammed Aruçi

SEMERKANDÎ, Muhammed b. Yûsuf

(محمّد بن يوسف السمرقندي)

Ebü'l-Kāsım Nâsırüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alî el-Hüseynî elMedenî es-Semerkandî (ö. 556/1161)

Hanefî fakihi.

Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Hüseynî nisbesi bazı kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında Hasenî şeklinde zikredilmektedir. Biyografisi hakkında bilgi içeren eserlerde ilim ve ahlâkından övgüyle söz edilmekte, devrinin önde gelen müctehid âlimlerinden olduğu ve soyu Hz. Hüseyin'e ulaşan bir aileden geldiği belirtilmektedir. Kendisiyle ilgili sınırlı mâlûmattan 535 (1141) yılında hacca gitmek üzere seyahate çıktığı, bir süre Bağdat'ta kaldığı ve 543'te (1149) memleketine döndüğü, ulemâya dil uzattığı ve 556'da (1161) hapiste öldüğü anlaşılmaktadır. Bir kısım eserlerde "şehid" olarak anılması da bu sebeple olmalıdır. Kâtib Çelebi bazı yerlerde ölüm tarihini 656 (1258) olarak kaydederse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1697, 1921) diğer yerlerde 556 diye vermektedir (a.g.e., I, 565, 571; II, 1813). Müellifin el-Câmiʿu'l-kebîr'i 548 (1153) ve el-Mülteḳāt'ı 549 (1154) yılında yazmış olması da (a.g.e., I, 571; II, 1813; M. Mutîʿ el-Hâfız, II, 209-210) 656 (1258) tarihinin yanlış olduğunu göstermektedir. Semerkandî el-Mülteḳāt adlı eserinde (s. 454) Kadı Mahmûd b. Abdülazîz'den hocası diye söz etmekte olup bu zat meşhur Kādîhan'ın dedesidir. Kureşî, Semerkandî'nin Muhammed b. Caʿfer el-Becelî'den rivayette bulunduğunu söyler (el-Cevâhirü'l-muḍiyye, III, 110).

Eserleri. 1. el-Fıḳhü'n-nâfiʿ (en-Nâfiʿ fi'l-fürûʿ). Hanefî ulemâsı arasında meşhur olan muhtasar bir fıkıh kitabıdır. Hacminin küçüklüğüne rağmen bütün fıkıh konularını kapsaması, Kitap ve Sünnet'ten istidlâllere önem verilmesi ve birçok konuda Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerinin karşılaştırılması bakımından önem taşır. Daha sonraki Hanefî literatüründe

yapılan atıflar yanında birçok yazmasının günümüze ulaşması, Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi tanınmış bir âlim tarafından şerhedilmesi esere verilen önemin bir göstergesidir. el-Fıḳhü'n-nâfiʿ, Riyad Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanarak yayımlanmıştır (I-III, Riyad 1421/2000). Eseri İbnü'l-Fasîh nazma çevirmiş (Kureşî, I, 204), Hamîdüddin Ali b. Muhammed ed-Darîr el-Buhârî şerhetmiş (Leknevî, s. 125; yazma nüshası için bk. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 858), daha sonra onun isteği üzerine (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1922; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 130) talebesi Ebü'l-Berekât en-Nesefî kitabı önce el-Müstevfâ adıyla şerhetmiş, ardından bunu el-Müṣtasfâ mine'l-Müstevfâ adıyla ihtisar etmiştir. Bu özet şerhin birçok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1841, 1842; İzmir Millî Ktp., nr. 601, 617; İÜ Ktp., AY, nr. 3085; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2469). Kâtib Çelebi ve Brockelmann el-Fıḳhü'n-nâfiʿ üzerine yapılan diğer bazı şerhlerden söz ediyorsa da (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1922; GAL Suppl., I, 655; ayrıca bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 85) bunların doğruluğu teyit edilememiştir. 2. el-Câmiʿu'l-kebîr fi'l-fetâvâ (Câmiʿu'l-fetâvâ). Kâtib Çelebi'nin muteber bir kitap olduğunu kaydettiği eserin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 565) çeşitli nüshaları mevcuttur (Manisa İl Halk Ktp., nr. 801-804; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriye, nr. 2558; Melik Suûd Üniversitesi Ktp., Riyad, nr. 1827 M). 3. el-Mülteḳāt fi'l-fetâva. Müellifin bir önceki kitaptan seçmelerle meydana getirdiği eser Hanefî fukahası arasında meşhur olup özellikle İbn Nüceym el-Baḥrü'r-râʾiḳ ve İbn Âbidîn Reddü'l-muḥtâr'da sıkça atıfta bulunmuştur. Çok sayıda yazma nüshasının günümüze ulaşması da eserin gördüğü rağbetin bir işareti olmalıdır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1000, 1001; Lâleli, nr. 1165; Şehid Ali Paşa, nr. 975; Yenicami, nr. 575). Klasik fıkıh kitaplarının tertibine göre düzenlenen eserde her başlık altında konular bütün halinde ele alınmayıp ihtiyaç duyulan hususlar kısa hüküm cümleleri şeklinde kaydedilmiş, bu arada delillere yer verilmemiş, zaman zaman Hanefî mezhebi imamları ile daha sonraki ulemâya atıflar yapılmıştır. Mahmûd Nassâr ve Seyyid Yûsuf Ahmed'in yaptığı neşir (Beyrut 1420/ 2000) ilmî bir özellik taşımamaktadır. Kitap Celâlüddin Mahmûd b. Hüseyin el-Üsrûşenî tarafından yeniden düzenlenmiş olup yazmaları Tecnîsü mesâʾili'l-Mülteḳāt (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 596, 598) ve Tertîbü'l-Mülteḳāt (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 585) adıyla kaydedilmiştir. Semerkandî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de

şunlardır: el-Ḳānûn fî fürûʿi'l-Ḥanefiyye, Meṣâbîḥu's-sübül fî fürûʿi'l-Ḥanefiyye, el-Menşûr fî fürûʿi'l-Ḥanefiyye, el-İḥḳāḳ, Fetḥu'l-ġalaḳ fi't-tevḥîd, Ḫalâṣü'l-müftî fi'l-fürûʿ.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, el-Fıḳhü'n-nâfiʿ (nşr. İbrâhim b. Muhammed b. İbrâhim el-Abbûd), Riyad 1421/2000, neşredenin girişi, I, 13-36; a.mlf., el-Mülteḳāt fi'l-fetâva'l-Ḥanefiyye (nşr. Mahmûd Nassâr - Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut 1420/2000, s. 454; Ebû Tâlib el-Mervezî, el-Faḫrî fî ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1409, s. 103-104; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍiyye, I, 204; II, 710; III, 110, 409, 426; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/ 1992, s. 229-230, 338, 339; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 565, 571, 717; II, 1313, 1386, 1574, 1697, 1813, 1861, 1921-1922; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 125, 219-220; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 97, 130; Brockelmann, GAL, I, 475; Suppl., I, 655-656; Îżâḥu'l-meknûn, II, 168; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 85; II, 94; M. Mutî' el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü'l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980-81, I, 251; II, 76-77, 170, 209-210; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 149; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 52.

Ahmet Özel

SEMERKANDÎ, Necîbüddin

(bk. NECÎBÜDDİN es-SEMERKANDÎ).

SEMERKANDÎ, Ubeydullah b. Muhammed

(عبيد الله بن محمّد السمرقندي)

Ebû Muhammed Rüknüddîn Ubeydullāh b. Muhammed b. Abdilazîz es-Semerkandî (ö. 701/1301)

Müteahhir dönem Mâtürîdiyye âlimi.

Bârsâh (Bârşâh) diye tanındığı nakledilir. Nisbesinden Semerkantlı olduğu anlaşılmakta ve VII. (XIII.) yüzyılın ortalarında doğduğu tahmin edilmektedir. Allâme, Rükneddin, Veliyyüddin, Zekiyyüddin, Zeynüddin gibi lakaplarla anılır. Bağdat'ta Müstansıriyye Medresesi'nde Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin öğrencisi oldu, 8 Receb 690'da (7 Temmuz 1291) hocasından Mecmaʿu'l-baḥreyn ve mülteḳa'n-neyyireyn adlı eserini rivayet etme icâzeti aldı (Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 261a, 283a). Ardından Dımaşk'a gidip yerleşti. Önce camilerde ve Zâhiriyye Medresesi'nde müderrislik yaptı, daha sonra Nûriyye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Ancak görevine başladığı ilk günlerde Zâhiriyye Medresesi'nin dârülhadis bölümünde bekçilik yapan Ali el-Havrânî tarafından parasını gasbetmek amacıyla geceleyin öldürülerek medresenin havuzuna atıldı (12 Safer 701 / 17 Ekim 1301). İki ay sonra sorgulanan katil suçunu itiraf etti ve aynı yerde idam edildi (Safedî, Aʿyânü'l-ʿaṣr, III, 207; İbn Kesîr, XIV, 18; İbn Hacer, II, 433; Temîmî, IV, 428). Kaynaklar öğrencilerinden sadece Yahyâ b. Süleyman b. Ali el-Âzerbaycânî'nin adını zikreder (Kureşî, III, 589).

Döneminde Hanefî mezhebinin önemli âlimlerinden biri olarak tanıtılan Ubeydullah es-Semerkandî kelâm, fıkıh, tefsir, hadis ve tasavvufta yetişmiş, bu alanlarda teliflerde bulunmuştur. Eserlerini öğrencilerin yararlanabileceği bir sistemle yazmıştır. Fıkıhta Hanefiyye, kelâmda Mâtürîdiyye mezhebine mensuptur. Kitaplarında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den "İmâmü'l-hüdâ" unvanıyla bahsederek bazı görüşlerini

aktarmış, Ebû Hanîfe, Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimlerden nakiller yapmış, muhalif mezhep ve akımlara karşı Ehl-i sünnet'i savunurken Mâtürîdiyye çizgisinde yer alıp Eş'ariyye'yi eleştirmiş, böylece döneminde Mâtürîdiyye'nin belli başlı temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir (bk. MÂTÜRÎDİYYE). Semerkandî usûl-i fıkıhla da ilgilenmiş ve Hanefiyye ile Şâfiiyye arasındaki ihtilâfları özetleyen Câmiʿu'l-uṣûl'ü kaleme almıştır. Âbid ve zâhid bir kişi olarak tanıtılan Semerkandî tasavvufa da alâka duymuştur. Kitaplarında Cüneyd-i Bağdâdî'den nakillerde bulunmuş, esmâ-i hüsnâya dair yaptığı açıklamalarda tasavvufî bir üslûp kullanmıştır. Semerkant ve Buhara yöresinin din anlayışına bağlı olarak yetişen Habbâzî, Burhâneddin en-Nesefî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi âlimlerin tasavvufa bağlılık geleneğini sürdüren Semerkandî naslara aykırı inançları benimseyen mutasavvıfları eleştirip zındıklıkla itham etmiştir.

Dikkat çeken bazı görüşleri şöyledir: Cenâb-ı Hakk'ın lutuf ve ihsanı çerçevesinde müttakilerin ilham ve sâdık keşf vasıtasıyla bilgi sahibi olmaları mümkündür; ancak şeytânî vesveseler ve nefsânî arzuların da karışabileceği bu tür bilgiler kesinlik taşımaz ve delil teşkil etmez (ʿAḳāʾidüş-Şeyḫ Rükniddîn, vr. 1b; el-ʿAḳīdetü'r-Rükniyye, vr. 3b-4a). Allah'ın varlığı, fıtrî eğilimin yanı sıra aklî istidlâl ve kalbin mâsivâdan tasfiye edilmesi halinde keşf yoluyla da bilinebilir. Bu sebeple insan fıtratı bozulsa bile kişi akıl yürüterek Allah'a iman etmekle yükümlüdür (el-ʿAḳīdetü'r-Rükniyye, vr. 24b, 42b). İlâhî ilmin varlık ve olaylara taalluku hakkında Kur'an'da "bilelim diye" (el-Bakara 2/143) şeklinde yer alan ifadeler mecaz olup "vuku bulmasını görmek" anlamındadır. Allah'ın rüyada ve uyanıklık halinde keyfiyetsiz olarak gözle görülmesi teorik açıdan mümkündür. Bazı velîlerce rüyada görülmekle birlikte imtihanın gerçekleşmesi esnasına bağlı olarak uyanıklık halinde görülmesi mümkün değildir. Âhirette vuku bulacak rü'yetin keyfiyeti ise bilinemez. Haberî sıfatlara iman edip keyfiyetine ilişkin bilgiyi ilâhî ilme havale etmek gerekir. Şakî olan saîd, saîd olan şakî durumuna gelebilir, bu sebeple bazılarınca ileri sürülen "muvâfât" telakkisi yanlıştır. Nübüvvet ilâhî emirlerin bilinmesi için gereklidir, bunlara akıl yürütmek suretiyle vâkıf olmak mümkün değildir. Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair önemli delillerden biri onun Kur'an'a titizlikle uymasıdır. Hz. Âişe'nin söylediği gibi o gerçek bir peygamber olmasaydı Zeyneb'le ilgili kıssayı Kur'an'da

zikretmeyip gizli tutardı (a.g.e., vr. 14a-b, 22a, 23b-24b, 28b-29a, 43a).

Eserleri. 1. ʿAḳāʾidü'ş-Şeyḫ Rükniddîn esSemerḳandî. Müellifin kelâm ilmine dair en hacimli eseridir. Kitapta kelâmla tasavvuf yöntemini birleştiren bir üslûp kullanılarak itikadî meseleler ele alınmıştır. Tek yazma nüshası bilinen eserin bazı kısımları okunamamaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1248). 2. el-ʿAḳīdetü'r-Rükniyye fî şerḥi lâ ilâhe illallāh Muḥammedün resûlüllāh. Kaynaklarda Şerḥu kelimeteyi'ş-şehâde adıyla da geçer (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1043; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 472). Hidîviyye Kütüphanesi katalogunda sadece el-ʿAḳīde adıyla kaydedilmiş (Fihristü'l-kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, II, 43), A. J. Wensinck buna dayanarak eserden Şerḥu lâ ilâhe illallāh ismiyle söz etmiş (The Muslim Creed, s. 284), Brockelmann da bu bilgiye atıfta bulunarak aynı adı tekrar etmiştir (GAL Suppl., II, 946). Adındaki "rükniyye" kelimesinin yanlış olarak "zekiyye" şeklinde okunması ve kütüphane kataloguna böyle girmesi sonucu (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691) eser, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne el-ʿAḳīdetü'zzekiyye ismiyle madde başı olmuştur. Bir önceki kitabın özeti mahiyetinde olan eser Mustafa Sinanoğlu tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 2008).3. Şerḥu'l-esmâʾi'l-ḥüsnâ. Eserde ilâhî isimler ve zât-sıfat ilişkisi gibi konular kelâmî-tasavvufî bir üslûpla ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 178; İÜ Ktp., nr. 3109). 4. Risâle fi'l-îmân ve'l-küfr. Eserde Allah'ın varlığını bilmek açısından iman ve inkâr konusu üzerinde durulur (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1695, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 933; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 244). 5. Risâletü'l-ʿubûdiyye. İbadetin ve ilâhî emirlere itaat etmenin sahih olmasına ilişkin şartlarla bunların çeşitlerine dairdir

(Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 387; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1674). 6. Risâletü't-tevbe (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2354; Beşir Ağa, nr. 387). 7. Risâle fi'r-rûḥ. Ruhun mahiyeti hakkında kelâm ve tasavvuf açısından bazı değerlendirmeler içerir (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 933). 8. er-Risâletü'l-insâniyye. Varlık mertebelerinde insanın yerine, ruhuna ve nefsine ilişkin küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 387). 9. Risâle fî ḥaḳīḳati'l-ʿâlem. Âlemin yaratılmasının hikmeti ve nûr-i Muhammedî konularının tasavvufî bakış açısıyla işlendiği bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 387;

Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 933). 10. Câmiʿu'l-uṣûl. Hilâf ilmine dair olan eserde medrese öğrencilerine yönelik olarak Şâfiîler ile Hanefîler arasındaki mezhep ihtilâfları ana hatlarıyla incelenmiştir. Eser müellifi tarafından Telḫîṣu Câmiʿi'l-uṣûl adıyla özetlenmiştir (Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 641; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1318). 11. el-Ḳavâʿidü'l-fıḳhiyye. Eserde bazı temel fıkıh ilkeleri fer'î meselelerle irtibatlı olarak incelenmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3896; Fâtih, nr. 1318). 12. İʿcâzü'l-Ḳurʾân (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 168). 13. Tefsîrü's-Semerḳandî. Sûre tertibine riayet edilerek seçilen bazı âyetlerin kelâmî-tasavvufî üslûpla yapılmış tefsiridir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3896). 14. Mülaḫḫaṣ min Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr. Hadisler arasında çelişki bulunduğu iddiasını reddetmek amacıyla Ebû Ca'fer et-Tahâvî tarafından yazılan eserin bir özetidir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 931).

BİBLİYOGRAFYA

Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, ʿAḳāʾidü'ş-Şeyḫ Rükniddîn esSemerḳandî, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1248, vr. 1b; a.mlf., el-ʿAḳīdetü'r-Rükniyye fî şerḥi lâ ilâhe illallāh Muḥammedün resûlüllāh, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1691, vr. 1a-b, 3b-4a, 14a-b, 22a, 23b-24b, 28b-29a, 42b-43a; Safedî, el-Vâfî, XIX, 413; a.mlf., Aʿyânü'l-ʿaṣr (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dımaşk 1418/1998, II, 633; III, 207-208; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 17, 18; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 589; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 433; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1367/1948, I, 545; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 261a, 283a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 428; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1043; Fihristü'l-Kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, II, 43; Brockelmann, GAL Suppl., II, 946; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 472; A. J. Wensinck, The Muslim Creed, New Delhi 1979, s. 284; Yusuf Şevki Yavuz, "Âmentü", DİA, III, 29.

Mustafa Sinanoğlu

SEMERKANDİYYE

(السمرقنديّة)

Baḥrü'l-ʿulûm adlı tefsiriyle tanınan Alâeddin es-Semerkandî'ye (ö. 860/1456) nisbet edilen ve silsilesi Hüsâmeddin Bursevî'ye ulaşan bir tarikat

(bk. BAHRÜ'l-ULÛM; HÜSÂMEDDİN BURSEVÎ).

SEMERKANT

Özbekistan’da tarihî bir şehir.

Grek tarihlerinde Maracanda, Çin vekāyi‘nâmelerinde K’ang ve Hsi-wan-chin adlarıyla geçer. Semerkant adı, şehrin nisbet edildiği şahsın ismi Semer ile Soğdca’da “şehir” veya “yerleşim birimi” anlamındaki kent / kant kelimesinden meydana gelir. Şehir, ilk olarak Zerefşân (Soğd) nehrinin güney kıyısında vadiye hâkim yüksek bir mevkide kurulmuş olup (İstahrî, s. 316; İbn Havkal, s. 492) günümüze ulaşan harabelerine Efrâsiyâb adı verilmektedir. Cengiz Han’ın 617’de (1220) Semerkant’ı tahrip etmesinden sonra daha güneyde bugünkü modern Semerkant’ın bulunduğu bölgede yeni bir şehir kurulmuştur. Özbekistan Cumhuriyeti’nin orta kesiminde yer alan ve aynı isimli idarî birimin (oblast) merkezi olan Semerkant şehri ilk dönemlerde bütün Mâverâünnehir’in, ardından Soğd (Sogdiana) bölgesinin yönetim merkezi olmuştur. Semerkant, Zerefşân nehri ve bu nehirden beslenen kanallar sayesinde şiddetli yaz sıcağı ve kuraklıktan pek etkilenmeyen nadir şehirlerdendir. İslâm coğrafyacılarının tavsifine göre akarsuları, yemyeşil bitki örtüsü ve tertemiz havasıyla sıhhatli bir yaşama son derece müsait ve tabii görünümü en güzel şehirlerden biridir. Seyyahların cennete benzettikleri bir mevkide bulunmaktadır.

Şehrin tesisi hakkında kaynaklarda çok farklı rivayetler yer almaktadır. XX. yüzyılda bölgede yapılan arkeolojik kazılardaki bulgularla bu rivayetlerin birlikte değerlendirilmesinden şehrin milâttan önce 535 yılında Pers Hükümdarı Büyük Cyrus tarafından ileri bir karakol olarak kurulduğu ortaya çıkmıştır. Semerkant’ın kalıntılarına adı verilen efsanevî Türk hükümdarı Efrâsiyâb’ın (Alp Er Tonga) bu tarihten yaklaşık iki yüzyıl önce Semerkant hâkimiyetiyle ilgili rivayetler, şehri değil şehrin kurulduğu bölgeyi egemenlik altına alması olarak anlaşılmalıdır. Arkeolojik bulgular

Semerkant’ın Persler döneminde 218,5 hektarlık bir alanı kapladığını ortaya koymuştur (Aleskerov, s. 27-28). Buradan Semerkant’ın o dönemde Orta Asya’nın, hatta dünyanın en büyük şehirlerinden biri olduğu belli olur. Milâttan önce 329 yılında Semerkant’ı Persler'den alan Büyük İskender

kendisine karşı ayaklanmayı bahane ederek şehri yakıp yıktı. Ancak Semerkant'ın dışarıdan gelecek saldırılar için iyi bir istihkâm olacağını düşünüp etrafını büyük bir surla çevirdi (Yâkūt, III, 247). Soğd-Baktria satraplığına bağlanan şehir kumandanlar arasında yapılan savaşlar sırasında Seleucos'un (Selevkos) eline geçti (yaklaşık m.ö. 312). Semerkant milâttan önce 189 yılında Grek-Baktria Krallığı'nın hükmü altına girdiyse de Grekler şehirde küçük bir idareci sınıf olarak kaldı. Hâkim dilin Soğdca olduğu şehirde nüfusun çoğunluğunu İran menşeli Soğdlar ve Saka Türkleri oluşturuyordu (McGovern, s. 69-70). Ardından Semerkant önce Yüeh-chih Türkleri'nin, milâttan önce I. asırda K'ang-chü Türkleri'nin eline geçti. K'ang-chüler savaşlarda tahrip olan şehri yeniden imar ettiler ve eski ihtişamlı günlerine dönmesini sağladılar (Law, s. 68). Semerkant'ı başşehir edinen K'ang-chüler milâttan sonra I. yüzyılın ilk yarısında önce Hsiungnular'ın, ardından Kuşanlar'ın hâkimiyeti altına girdiler. Milâttan sonra III. yüzyılın ikinci yarısında tekrar bağımsızlıklarını kazandılar.

Semerkant'ın 300 yılı civarında Himyerîler'in eline geçtiğine dair bazı rivayetler vardır. 375 yılı civarında şehri ele geçiren Akhunlar, K'ang-chü kralını öldürüp yaklaşık altmış yetmiş yıl şehirde hüküm sürdüler. V. asrın ortalarına doğru Semerkant'ı hâkimiyetleri altına alan Eftalitler, vergi almakla yetinip Mâverâünnehir'in idaresini K'ang-chü hânedanına bıraktılar. 562'de Semerkant'ı ele geçiren Göktürkler, iyi birer tüccar olan ve çevre ülkeleri tanıyan Semerkantlılar'ı elçilik heyetlerinde görevlendirdiler. 659'da Batı Göktürk Devleti'nin yıkılmasının ardından şehir Çinliler'in hâkimiyeti altına girdi. Bu dönemde idarî merkezi Semerkant olan Soğd Yabguluğu sözde Çin'e bağlı olmakla birlikte neredeyse tam bağımsız durumdaydı; ayrıca Türk nüfuzunun kuvvetli etkileri de görülüyordu. Çin'den (İpek yolu), Türk ülkeleri, Hindistan ve Afganistan'dan (Baharat yolu), Merv ve Buhara üzerinden, İran'dan gelen çok önemli ticaret yollarının kesişme noktası olan mükemmel bir coğrafyada yer alması Semerkant'ın önemli bir kültür ve ticaret merkezi olmasını sağladı.

Emevîler'in Horasan valisi Saîd b. Osman 56 (676) yılında Semerkant üzerine bir sefer düzenledi. Semerkant Kralı Tarhûn'un müslümanlara vergi ödemeyi ve rehineler vermeyi kabul etmesi karşılığında barış yapıldı (Belâzürî, s. 579). Kuşatma sırasında şehid düşenler arasında Hz.

Peygamber'in amcası Abbas'ın oğlu Kusem'in de bulunduğu rivayet edilir. Nitekim Semerkant'ta Kusem'e ait olduğuna inanılan bir mezar bulunmaktadır. Tarhûn'un anlaşmayı bozması üzerine itaatten ayrılan Semerkant 61'de (680) Selm b. Ziyâd tarafından ikinci defa fethedildi. Bununla birlikte Emevîler, Semerkant ve Soğd hâkimiyetini sağlamakta zorlandılar. II. Göktürk Devleti Kağanı Kapağan gönderdiği ordularla Semerkant ve çevresini kendine bağladı (701). Ancak bu uzun sürmedi ve Semerkant Emevîler'in Horasan valisi Kuteybe b. Müslim tarafından altı yıl süren şiddetli ve kanlı savaşların ardından kesin biçimde fethedildi (93/711). Kuteybe yaptığı anlaşma ile Semerkantlılar'ı vergiye bağladı ve şehirde bir cami inşa ettirdi. Şehir dışındaki Ferenkes'te ikamete mecbur ettiği Gûrek'i yerli halkın temsilcisi olarak görevinde bırakırken arkadaşlarından birini Semerkant valiliğine tayin ederek onun emrine verdiği askerî birliği şehre yerleştirdi. Bundan itibaren Semerkant, Mâverâünnehir'deki diğer bölgelerin fethinde önemli bir üs halinde kullanıldı.

Ömer b. Abdülazîz'in görevlendirdiği tebliğ heyetlerinin çalışmaları sonucu Semerkant ve çevresinde çok sayıda kişi İslâm'a girdi (a.g.e., s. 599). Kuteybe zamanında Soğdlu askerlerden kurulmuş olan 30.000 kişilik birlikler İslâm ordusu içinde önemli bir yer edindi (Taberî, VI, 559-561). Ancak kısa bir süre sonra Horasan ve Semerkant'a gönderilen valilerin sert tutumu ve mevâlîden cizye alma uygulamasının tekrar başlatılması (Belâzürî, s. 602) gibi sebeplerle Semerkant ve çevresinde yaklaşık on yıl sürecek (102-112/721-731) ayaklanmalar ve kanlı savaşlar dönemi başladı. 102'de (721) Soğd halkına yardım bahanesiyle gelen Türgişler, Soğd kuvvetleriyle birleşerek Semerkant ve Debûsiye dışında bütün bölgeyi ele geçirip Semerkant'ı kuşatma altına aldılar (110/728). İki yıl sonra Horasan Valisi Cüneyd el-Mürrî şehri muhasaradan kurtardıysa da Semerkant 117'de (735) Hâris b. Süreyc ayaklanması sırasında Türgişler'in de yardımı ile Gûrek'in eline geçti ve şehirdeki İslâm garnizonu yok edildi. Ancak 120 (738) yılında Türgiş Hakanı Sulu ve Soğd İhşidi Gûrek'in ardı ardına ölümleri Emevîler'in işini kolaylaştırdı. Horasan valiliğine getirilen Nasr b. Seyyâr başarılı siyasetiyle Soğd bölgesi ve merkezi Semerkant'ta hâkimiyeti güçlendirmeyi başardı.

Abbâsîler döneminde 159'da (775-76) ortaya çıkan Mukanna‘ el-Horasânî taraftarı Mübeyyiza'nın isyanları dört yıl devam etti. 190'da (805-806) başlayan ve Abbâsîler'in bölgede hâkimiyetini sarsan Râfi‘ b. Leys isyanı da dört yıl sonra bastırılabildi (194/810). Halife Me'mûn, bu isyanın bastırılmasında büyük yararlıklar gösteren Sâmânî ailesinden Nûh b. Esed'i 204 (819) yılında Semerkant, diğer üç kardeşini de Mâverâünnehir'deki diğer vilâyetlere vali tayin etti. Horasan'da hüküm süren Tâhirîler'e tâbi olan Nûh b. Esed ve kardeşleri, Ya‘kūb b. Leys'in 259'da (873) Tâhirîler'e son vermesinin ardından Saffârîler'e bağlandı. Halife Mu‘temid-Alellah'ın iki yıl sonra bir menşurla bütün Mâverâünnehir'i Nasr b. Ahmed'e verdiğini bildirmesinin ardından Sâmânîler müstakil bir devlet haline geldi (261/874-75). Nasr b. Ahmed'in 279 (892) yılında ölümünden sonra küçük kardeşi İsmâil b. Ahmed başşehrini Buhara'ya taşıdıysa da Semerkant gerek nüfus yoğunluğu gerekse medenî ve iktisadî unsurlar açısından bölgedeki merkezî şehir olma konumunu muhafaza etti (Barthold, Four Studies, I, 14). Sâmânîler'in yıkılışına kadar Semerkant valilerinin merkez Buhara'ya karşı hâkimiyet mücadelesine giriştikleri görülmektedir (Aydınlı, s. 307-311). Sâmânîler devrinde Semerkant ilmî, kültürel ve ekonomik açıdan İslâm dünyasının en önemli merkezlerinden biri haline geldi. İstahrî ve İbn Havkal, şehrin varoşlar (rabaz), asıl şehir (şehristan) ve kale (kuhendiz) şeklinde üç bölümden oluştuğunu söyleyip bu üç bölüm hakkında geniş bilgi vermişlerdir (Mesâlik, s. 316-318; Ṣûretü'l-arż, s. 492-494).

Orta Asya ticaret yolları üzerindeki önemli merkezlerden biri olan, İbn Havkal'in Mâverâünnehir'in limanı dediği Semerkant (Ṣûretü'l-arż, s. 494) dünyanın her tarafından gelen tüccarlar ve getirdikleri mallarla dolup taşardı. Semerkant ve civarında yaşayan Soğdlular, VI-VIII. yüzyıllarda İpek yolu ticaretini neredeyse tekellerine alarak bu yolun pek çok güzergâhında ticaret kolonileri kurmuşlardı. Özellikle kâğıdı ile meşhur olup İslâm toprakları üzerinde en kaliteli kâğıt orada üretiliyordu (Makdisî, s. 256). Ayrıca ipek, yün kumaş ve dokumaları ile de meşhurdu.

Sâmânîler döneminde bir süre başşehir olan Semerkant'ta çok sayıda büyük âlim yetişmiştir. Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand isimli eserinde 1000'den fazla Semerkantlı âlimi tanıtmıştır. Meşhur muhaddis Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Şâfiî fıkhının öncülerinden İbn Hibbân, yine meşhur fakihlerden Ebü'l-Leys es-

Semerkandî ve adını doğup büyüdüğü Semerkant'ın Mâtürid mahallesinden alan kelâmcı İmam Mâtürîdî bunların başında gelmektedir. Târîḫu Semerḳand yazarı Abdurrahman b. Muhammed el-İdrîsî, Alâeddin es-Semerkandî, Çehâr Maḳāle müellifi Nizâmî-i Arûzî, Rükneddin el-Âmidî, Nakşibendî şeyhi Nizâmeddin Hâmûş, Uluğ Bey, Şehâbeddin İbn Arabşah ve Ali Kuşçu çeşitli dönemlerde Semerkant'ta yaşamış meşhurlardan bazılarıdır.

Semerkant'ta nüfusun çoğunluğunu Doğu İranlı Soğdlular oluşturuyordu. Nüfus bakımından ikinci sırada Türkler ve onların ardından Araplar geliyordu. Müslümanların fethinden önce Budizm, Zerdüştîlik, Maniheizm ve Hıristiyanlık gibi dinler yaygındı. Bununla birlikte Kuteybe b. Müslim'in şehri fethi sırasında halkın çoğunluğunu Zerdüştler teşkil ediyordu. Semerkant ve çevresinde azımsanmayacak miktarda yahudi ve hıristiyan vardı. IX. yüzyılda Semerkant'ta bir Nestûrî başpiskoposluğu bulunmaktaydı.

382 (992) yılında Karahanlı Harun Buğra Han kısa bir süre Semerkant'ı ele geçirdiyse de Sâmânî Hükümdarı II. Nûh şehri geri almayı başardı. Semerkant 389'da (999) tekrar Karahanlılar'ın eline geçti. V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında hânedan mensuplarının mücadelelerine sahne olan şehir devletin 1046'da ikiye bölünmesi sırasında Batı Karahanlılar'da kaldı. 1052'de tahta oturan Böri Tegin Ebû İshak İbrâhim b. Nasr (Tamgaç Han), Semerkant'ı Batı Karahanlı Devleti'nin başşehri yaptı. 467 (1074) ve 482'de (1089) Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah tarafından hâkimiyet altına alınan Semerkant XIII. yüzyılın başlarında Hârizmşahlar'ın egemenliği altına girdi. Semerkant'ı devletinin başşehri yapan Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş, Moğol Hükümdarı Cengiz Han'ın önünde tutunamadı. Buhara'dan sonra Semerkant üzerine yürüyen Cengiz Han kuşatmanın dördüncü günü teslim olmak zorunda kalan şehri tahrip etti (Muharrem 617 / Mart 1220). Direnenlerin tamamı katledilirken halkın önemli bir kısmı şehirden sürüldü. Semerkant bir asırdan fazla bir süre bu tahribatın izlerini silemedi. 1350 yılında şehri ziyaret eden İbn Battûta harabeler arasında ancak az miktarda meskûn ev gördüğünü ve şehri çevreleyen surun neredeyse yok olduğunu kaydeder (er-Riḥle, I, 420).

VIII. (XIV.) yüzyılın son çeyreğine kadar Moğol hanlarının mücadelesi

yüzünden sıkıntılı bir dönem yaşayan Semerkant'ın yeniden imarı ve ikinci parlak dönemi, Mâverâünnehir'i hâkimiyeti altına alan Timur'un Semerkant'ı kendisine başşehir yapması ve çeşitli bölgelerden âlim ve sanatkârları burada toplaması ile başladı (771/1369). Günümüze ulaşan tarihî yapılar daha çok Timur ve torunlarının eserleridir. 808'de (1405) Semerkant'a gelen İspanyol elçisi Clavijo seyahatnâmesinde şehirdeki sarayları, bahçeleri, âbidevî yapıları geniş bir şekilde anlatmıştır (Timur Devrinde, s. 136-184). Uluğ Bey tarafından yaptırılan Çihilsütun adlı sarayla meşhur rasathâne bu dönemin en önemli eserleri arasındadır. 1497, 1501 ve 1511 yıllarında belirli sürelerle şehre hâkim olan Bâbür, hâtıratında Semerkant'ın o zamanki ihtişamını ve yapılarını tasvir etmiştir (Baburnâme, s. 68-75).

1500'de Özbek Hükümdarı Şeybânî Han tarafından ele geçirilen Semerkant, 1868 yılına kadar Özbek hanlarının idaresi altında

kaldı. Ülkeyi Buhara'dan yöneten Özbekler daha çok başşehirlerinin imarı ve gelişmesine önem verdiler. Semerkant bu yüzden ihmal edildi ve Buhara'nın gölgesinde kaldı. Mâverâünnehir topraklarında ilerleyen Ruslar 14 Mayıs 1868'de Semerkant'ı zaptederek Türkistan genel yönetim bölgesine dahil ettiler. 1871'den itibaren Timur'un inşa ettiği şehrin batısında yeni bir şehir yükseldi. Şehir daha sonra Hazar denizi ötesi demiryoluna bağlanınca bir yol kavşağı olarak yeniden eski canlılığına kavuşmaya başladı. 1924-1930 yılları arasında Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin başşehri olan Semerkant'ın 1900'de 58.000, 1939'da 134.350, 1989'da 367.000, 2001'de 361.339 olan nüfusu 2008'de 353.000 olarak tahmin edilmektedir. Bugün Semerkant, 1 Eylül 1991'de bağımsızlığını ilân eden Özbekistan Cumhuriyeti'nin on iki oblastından birinin merkezi olup ekonomisi büyük ölçüde çevresindeki tarıma dayanır, sanayi de gelişmiştir. Zerefşân vadisinin sulanabilen kesimlerinde daha çok pamuk ekilir; bunun yanında buğday, çeşitli meyveler, üzüm, tütün ve pirinç yetiştirilir. İpek böcekçiliği de gelişmiştir. Hafif sanayi kuruluşları yönetim merkezi Semerkant'ta toplanmıştır. Dokumacılık, meyve ve sebze konserveciliği, traktör ve otomobil parçaları imâlatı başlıca sanayi kuruluşlarıdır. Ayrıca halısı ve seramiğiyle de ünlüdür. Nüfusun dörtte üçünden fazlasını Özbekler, diğer bölümünü Ruslar, Tatarlar ve Tacikler

oluşturur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, Kitâbü't-Tîcân fî mülûki Ḥimyer, San'a, ts. (Merkezü'd-dirâsât ve'l-buhûs), s. 232-233; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabba'), Beyrut 1407/1987, s. 578-580, 592, 599, 600, 602; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 95-97; V, 306; VI, 436-437, 473-477, 559-561, 567-568; VII, 54-55, 59, 64, 76-80, 125, 174-175; VIII, 366-372, 375; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 316-318, 323, 342; Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 65-68, 71, 87, 105-127; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 492-496; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 222, 256; Bekrî, el-Mesâlik, I, 465; Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand (nşr. Nazâr Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1412/1991, s. 134, 187-188, 225, 510; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), I, 161, 240, 242; V, 155; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 246-248; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 512-513; IV, 542-543, 571-574; V, 60-61; VI, 222-225, 229, 279; IX, 102-103, 145-146; XII, 367-368; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 535-536; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 420-421; Clavijo, Timur Devrinde Semerkand'a Seyahat (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1975, s. 136-184; Bâbür, Baburnâme (nşr. Reşit Rahmeti Arat), Ankara 2000, s. 68-75; Ebû Tâhir Semerkandî, Semeriyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1343 hş., s. 25-27; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1905, s. 463-464; H. A. R. Gibb, Orta Asya'da Arap Fütuhatı (trc. M. Hakkı), İstanbul 1930, s. 39, 46-48, 51, 58, 66-67, 71; W. M. McGovern, The Early Empires of Central Asia, North Carolina 1939, s. 69-70; V. V. Barthold, Four Studies on the History of Central Asia (trc. V. Minorsky - T. Minorsky), Leiden 1962, I, 14; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 86-101, 127-144, 224-225; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 217-219; J. N. Aleskerov, Samarkand, Taşkent 1967, s. 27-28; Osman Aydınlı, Fethinden Sâmâniler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi (doktora tezi, 2001), MÜ

Sosyal Bilimler Enstitüsü; D. A. Law, From Samaria to Samarkand, Lanham 1992, s. 1-3, 7-10, 18-20, 57, 68; H. Ahmet Özdemir, Moğol İstilâsı, İstanbul 2005, s. 167-171; Zeki Velidi Togan, "Peygamberin Zamanında Şarki ve Garbi Türkistanı Ziyaret Eden Çinli Budist Rahibi Hüen-Çang'ın Bu Ülkelerin Siyasî ve Dinî Hayatına Ait Kayıtları", İTED, IV/1-2 (1964), s. 37, 40, 61-64; H. H. Schaeder, "Semerkand", İA, X, 468-471; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Samarḳand", EI² (İng.), VIII, 1031-1034.

Osman Aydınlı

MİMARİ.

Semerkant'ın en erken yerleşilen kısmı olan Efrâsiyâb surlar içinde tahkim edilmiş kale tipi bir yerleşmedir. Şehrin daha yeni olan kısmı ise özellikle Timur devrinden beri söz konusu olmuştur ve aslında Semerkant diye anılan kısım da burasıdır. 1370'te Efrâsiyâb'ın hemen yanında kurulan bu şehir 13 km. uzunluğunda ve 8 m. yüksekliğinde altı kapılı sur içinde bir yerleşmeydi. Gelişimini özellikle Timur'a borçlu olan şehirde onun zamanında büyük bir imar faaliyeti vardı. Timur ele geçirdiği yerlerden mimar ve sanatkârları buraya getiriyordu. Timur'un mimari eserlerin yapımını bizzat takip etmesi ve yönlendirmesi de bu gelişime katkı sağlamıştır.

Semerkant'ta kısmen Orta Asya özelliği kazanmış Arap İslâm mimarisine ait ilk imar faaliyetleri Horasan Valisi Kuteybe b. Müslim zamanında gerçekleşmiştir. Şehrin hâkimiyle yapılan antlaşmada cuma camisi inşa edilmesi maddesi de vardı. Söz konusu tarihte şehir Araplar tarafından alındığında buradaki âteşkedeler ve Budist tapınakları tahrip edilmişti. Araplar'dan sonra Orta Asya'nın doğu kesimiyle beraber Özbekistan'a hâkim olan Türk hânedanı Karahanlılar dönemine ait Semerkant'ta Şâh-ı Zinde mezarlık alanında bulunan XI-XII. yüzyıllara ait türbelerin izleri tesbit edilmiştir. Ayrıca N. B. Nemzova tarafından 1969, 1972 yıllarında kazıları yapılan ve Tamgaç Han tarafından 458'de (1066) inşa ettirilmiş tuğladan dört eyvanlı bir avluya sahip olduğu anlaşılan bir

medresenin kalıntıları burada açığa çıkarılmıştır.

Şehirde Türk-İslâm mimarisinde Timurlular önemli varlık göstermiştir. Bugün sadece belirli bölümleri ayakta duran Semerkant'taki Bîbî Hanım (Bîbî Hatun) Camii, Timurlu ihtişamını yansıtan tipik bir örnektir. Aslında Timur'un cuma camisi olan bu yapı 1399-1405 yılları arasında inşa edilmiştir. Yapı, Timurlu mimarisine has dışa doğru taşkın büyük kemerli girişin yer aldığı ve daha içeride mermer ikinci bir taçkapının bulunduğu, özgün şekli dikdörtgen biçiminde, dört eyvanlı, avlulu, tuğladan yapılmış muhteşem bir eserdir. Eyvanları bağlayan kısımların küçük kubbelerle kaplı olduğu düşünülmektedir. Yapının en önemli kısmı olan kıble tarafındaki eyvanlı-kubbeli mekân ve diğer eyvan bölümleri günümüze kadar gelmiştir. Mevcut kubbeleri yine Timurlular'a özgü yüksek kasnaklı, oldukça sivri dilimli ve fîrûze sırlı tuğlalarla kaplıdır. Bu kubbeler İslâm öncesi Orta Asya'sının lotus kubbelerini örnek alan, ancak bazı sanat tarihçilerinin soğan kubbe diye andıkları sivri kubbelerdendir (bk. BÎBÎ HANIM CAMİİ).

Timur'un torunu Muhammed Sultan Mirza için inşa edilen, ardından Timur'un kendisinin de gömülmesinden dolayı onun adıyla anılan Gûr-ı Emîr de Semerkant'taki Timurlu şaheserlerindendir. Bir tarafında medrese, diğer tarafında mescid ve hankahın yer aldığı avlunun gerisinde dıştan sekizgen, içten kare şeklinde inşa edilmiş mumyalık-cenazelik katı da bulunan yapı çini ile kaplanmış dilimli kubbesiyle Semerkant şehrinin simgelerinden biridir (bk. GÛR-ı EMÎR).

Çoğunluğu XIV-XV. yüzyıllardan kalma olan Şâh-ı Zinde Mezarlığı'ndaki yapılar ve bilhassa türbeler de bu dönemin önemli eserlerindendir (bk. ŞÂH-ı ZİNDE). Uluğ Bey'in yaptırdığı bir taçkapı (dervâze, 1434) vasıtasıyla girilen, içinde sahâbî Kusem b. Abbas'ın türbesinin (1335) yer aldığı inişli çıkışlı bir yolun iki tarafındaki bu anıtlar özellikle çok renkli sır ve mozaik çini tekniğinin kullanıldığı süslemeleriyle dikkati çeker. Mezar anıtlarının çoğunluğu dörtgen planlı olup sadece bir tanesi sekizgendir. Buradaki binalar Uluğ Bey'in yaptırdığı taçkapıdan itibaren şu şekilde sıralanabilir: Yolun solunda Usta Sâdık (mimar) ismiyle anılan bir kışlık ve bir yazlık mescid (1910), sağında ise Devlet Kuş Bigi Medresesi (1813) vardır. Yolun az yukarısında merdivenlerin başlangıcında solda Kadızâde-i Rûmî'nin türbesi (yaklaşık 1430) bulunur. Daha yukarıda yolun solunda yan yana Şâd-ı Mülk Akā (Türkân Akā) (1372) ve Emîrzâde (1386)

türbeleriyle bunların karşı tarafında Emîr Hüseyin (1376) ve Şîrin Bike Akā'nın (1385) türbeleri vardır. Az ileride yolun sağındaki çokgen türbe ise muhtemelen Aştek Türbesi'dir. Sağa doğru hafifçe bükülen yolda ileride solda tek başına duran kare kubbeli türbe Usta Ali (?) Türbesi'dir. Daha ileride solda Karahanlı devrinden kalma medresenin içinde kime ait olduğu bilinmeyen bir türbe, az ilerisinde Emîr Burunduk (?) Türbesi (1380) bulunur. Kusem b. Abbas'ın mezarı üzerindeki türbe ise ekli yapılarıyla bir kısmı solda, çoğunluğu yolun karşısında yer alır. Burada türbeden başka cami ve ziyarethâne de vardır. Sağdan devam edildiğinde Şah Arap (?) Türbesi'nden sonra karşıda Toman Akā Türbesi (1405) ve onun yanındaki mescidle karşılaşılır. Nihayet yolun solunda ortadaki kare biçimli türbe olan Hoca Ahmed Türbesi ile yapılar topluluğu sona ermektedir. Burada bazı türbelerin kime ait olduğu tartışmalıdır, bazı yapılar da bugün mevcut değildir.

Şehrin kuzeyinde Çoban Ata ismiyle anılan, kare şeklinde, 1430-1440 yıllarından kalmış olan bir iç kubbe üzerine külâhlı yapının kime ait olduğu (bazılarına göre bir makam türbe) bilinmemektedir. Semerkant'ta geç Timurlu anıtlarının dikkat çekenlerinden olan İşret Hane adlı mezar anıtı da (1460-1464) bu devirde mezar anıtlarının ne derece geliştiğini gösteren önemli bir örnektir. 1903 depreminde yüksek kasnaklı kubbeli kısmı çökmüştür. Dört tarafa yönelen bu kısmın kuzeyinde yine kubbeli bir cami ve güneyde dört kubbeli mekân özellikle içteki stuko ve kalem işleriyle dikkati çekmekteydi.

Registan Meydanı'nın çevresinde bulunan, dört eyvanlı, avlulu Uluğ Bey Medresesi'nin (1417-1420) ön planda olduğu toplam üç medrese (diğerleri 1619-1636 tarihli Şîr Dâr, 1646-1660 tarihli Tilla-kârî medreseleri) dört eyvanlı, avlulu tipik Timurlu veya Timurlu tarzını sürdüren medreselerdir. Bu medreselerden özellikle Şîr Dâr Medresesi taçkapısındaki kaplan-güneş (aslan yerine kullanılmıştır) kabartması ile ünlüdür ve ismini de buradan almaktadır (bk. ŞÎR DÂR MEDRESESİ; ULUĞ BEY MEDRESESİ).

İlk defa 1409'da inşa edilen Uluğ Beğ Rasathânesi diğer önemli bir yapıdır. Fen bilimleri alanında müslüman Türkler'in ulaştığı yüksek seviyeyi göstermesi bakımından son derece önemli olan bu yapının günümüze sadece meridyen ölçümünün yapıldığı bölümü gelebilmiştir. Araştırmacılar

bu mimarlık şaheserinin çok katlı silindirik yapıda bir bina olduğunu ileri sürmektedir (bk. SEMERKANT RASATHÂNESİ). Semerkant'ın Sovyet dönemi binaları, Rus mimarisinin etkilerini Özbekistan'ın eski mimari özellikleriyle birleştirerek Taşkent'te de yoğun biçimde görüldüğü gibi modern mimari örneklerini oluşturur. Semerkant'taki müze yapıları ve bazı resmî binalar bu grup içinde gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Emel Esin, Türkistan Seyahatnamesi, Ankara 1959, s. 35-44; G. A. Pugaçenkova - L. İ. Rempel, İstoriya İskusstvo Uzbekistana, Moskova 1965, s. 265-266, 282-320 vd.; Istoriya Semerkanda (ed. İ. M. Müminov), Taşkent 1969-70, I-II; J. D. Hoag, Islamic Architecture, New York 1977, s. 26, 90, 125, 130-135, 136, 138, 141, 161, 168, 170, 176, 184, 186; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 47-48, 116-117, 189-190, 218, 219, 227-228, 275-277, 373-376, 379-380, 430-458; E. J. Grube v.dğr., Architecture of the Islamic World, London 1978, s. 261-262; Suut Kemal Yetkin, İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 81-83, 96-97; N. Nemtseva, Şahi Zinda-Shahı Zındah, Taşkent 1987; Oktay Aslanapa, Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri, Ankara 1996, s. 209, 244-256; K. Pander, Zentralasien, Köln 1996, s. 198-235; A. Petersen, Dictionary of Islamic Architecture, London 1996, s. 247-249; İ. Şoymerdanov v.dğr., Amir Temir-Jahon Tarihida, Taşkent 1996, s. 154-160; Gözde Ramazanoğlu, Orta Asya'da Türk Mimarisi, Ankara 1998, s. 81-130; L. Kehren, "La Samarkand de Tamerlan: Jardins et monuments", Etudes orientales, XI-XII, Paris 1991, s. 162-177; Yolande Crowe, "Samarḳand", EI² (İng.), VIII, 1034-1038.

Yaşar Çoruhlu

SEMERKANT RASATHÂNESİ

İslâm dünyasında kurulan ikinci büyük rasathâne.

Çocukluğunda Merâga Rasathânesi'ni ziyaret eden, aynı zamanda astronomi ve matematik konularında geniş bilgi sahibi bir âlim olan Timurlu Hükümdarı Uluğ Bey tarafından kurulmuştur. Kaynaklarda rasathânenin kuruluşuyla ilgili farklı tarihler yer almaktadır. Abdürrezzâk es-Semerkandî ve Hâfız Ebrû, Uluğ Bey'in Semerkant'ta yaptırdığı kendi adını taşıyan medreseyle birlikte tamamlandığını (823/1420) belirtir. Ancak bazı kaynaklarda inşaatın 1409, 1421 veya 1424'te başladığı ve kısa süre içerisinde bitirildiği ileri sürülür. Hemen başlatılan gözlemlerin ise otuz yıl sürdüğü bilinmektedir.

Diğer İslâm rasathâneleri gibi kendine ait bir kütüphanesi bulunan Semerkant Rasathânesi, Merâga Rasathânesi'nden sonra kurulan en büyük rasathâne, yine ondan sonra İslâm dünyasındaki astronomi çalışmalarını etkileyen ve bu etkiyi asırlarca sürdüren iki matematik-astronomi ekolünden ikincisinin merkezidir. Bu ekolün bilim heyetini oluşturan belli başlı temsilcileri Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu'dur. Ekol Kadızâde'nin ileri gelen öğrencilerinden Ali Kuşçu ile Fethullah eş-Şirvânî vasıtasıyla Osmanlı bilim dünyasına taşınmış ve yaygınlık kazanmıştır.

Abdürrezzâk es-Semerkandî, rasathânenin şehrin kuzeydoğu yönünde bulunan kayalık bir tepe üstünde ve 48 m. genişliğinde, çinili tuğlalardan yapılmış yuvarlak bir bina olduğunu söylerken Bâbürnâme'de binanın üç katlı olduğu belirtilmektedir. J. L. Vjatkin tarafından yapılan kazılarda rasathânenin silindirik bir yapıda inşa edildiği ve iç yapısının son derece karmaşık, fakat dikkatli bir şekilde planlandığı görülmüştür. Binanın yarıçapı 23 m., yüksekliği 30 metredir. Astronominin yanında astrolojiye de ilgi duyan Uluğ Bey, çalışmalarında kullandığı Zîc-i İlḫânî'de bazı hata ve eksiklikler görerek bunları yeni rasatlarla düzeltmek istemiş ve bu maksatla rasathâneyi kurmuştur. Rasathânenin kurulmasında Uluğ Bey'in hocası Kadızâde-i Rûmî'nin büyük etkisi vardır. Binanın ve gözlem aletlerinin

yapımını Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî denetlemiş, Muînüddîn-i Kâşî de planların yapılmasında ona yardım etmiştir. Oğlu Abdüllatif tarafından öldürülmesine kadar rasathânenin idaresini elinde bulunduran Uluğ Bey'in rasat işlerinin başına getirdiği kişiler sırasıyla Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu'dur. Rasathânede idarî personelin ve astronomların yanı sıra matematikçiler, alet yapıcıları ve teknisyenler de bulunmaktaydı.

Rasathâne ve buradaki faaliyetlerle ilgili bilgilerin önemli bir kısmı Cemşîd el-Kâşî'nin 1421 veya 1422'de babasına yazmış olduğu iki mektuptan öğrenilmektedir (E. S. Kennedy, "A Letter of Jamshid al-Kashî to His Father", Orientalia, XXIX [Roma 1960], s. 191-213; A. Sayılı, Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyâsüddin-i Kâşî'nin Mektubu, Ankara 1960). Kâşî, Semerkant'taki ciddi astronomi faaliyetlerinin 1408-1410 yıllarında başladığını belirtmektedir. Rasathânede gezegenlerin ve yıldızların hassas gözlemlerini yapmak üzere hazırlanmış çok sayıda gözlem aracının bulunduğu ve daha öncekilere nazaran farklılıklar gösteren bu aletlerin tamamının özel olarak tasarlandığı, hatta bir kısmının Cemşîd el-Kâşî tarafından icat edildiği bilinmektedir. Bunların en büyüğü 40,4 m. yarıçapında taştan yapılmış, Sudüs-i Fahrî adı verilen meridyen yayıdır (sekstant). 1908 yılında ortaya çıkarılan alet astronomi tarihinin en büyük meridyen yayıdır. Kaynaklara göre rasathânede bulunan diğer gözlem araçları şunlardır: 1 zirâ (0,75 m.) çapında bir usturlap; harita ve planlar; su saati; üzerinde derece, dakika, saniye ve saliselerle yedi gezegen ve sabit yıldızların belirtildiği on adet gök küresi ve kıtaları, dağları, ovaları, çöl ve nehirleri gösteren bir yer küresi. Bu aletlerin bir kısmı metalden, bir kısmı ağaçtan imal edilmiştir. Yıldızlar ve gezegenlerle ilgili hassas ölçümlerin yapılabilmesi için büyük boyutlu aletler kullanılmasından dolayı küçük ölçüm aletlerinden bahsedilmemektedir.

Rasathânenin faaliyet süresi boyunca düzenli yapılan gözlemler sonucunda "Zîc-i Gürgânî", "Zîc-i Hâkānî", "Zîc-i Cedîd-i Sultânî" denilen ve uzun yıllar hem İslâm dünyasında hem Avrupa'da temel kaynak olarak kullanılan Semerkant ekolünün en büyük eseri Zîc-i Uluğ Bey meydana getirilmiştir (bk. ZÎC-i ULUĞ BEY). Uzun süren gözlem ve çalışma devresi itibariyle İslâm âleminin en önemli rasathânesi durumunda olan Semerkant Rasathânesi astronomik gözlemler için inşa edilmiş özel binası, içindeki

büyük boyutlu ölçüm araçları ve dikkatli bir şekilde düzenlenmiş ünlü zîciyle dünya astronomi tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Rasathânenin faaliyetleri ve gözlem araçları, başta İstanbul Rasathânesi ile II. Jai Singh'in (ö. 1740) Hindistan'da açtığı rasathâneler olmak üzere gerek Doğu'da gerekse Batı'da açılan modern rasathâneleri doğrudan veya dolaylı biçimde etkilemiştir. Burada yürütülen çalışmalar bilim adamları tarafından şaşırtıcı biçimde modern bulunmaktadır. Yapılan pek çok ölçümde günümüz ölçülerine çok yakın neticeler alınmıştır; meselâ ekliptiğin eğimi 32 saniye farkla 23º 30' 17" olarak ölçülmüştür. Uluğ Bey'den sonra bir süre oğlu Abdüllatif tarafından faaliyetleri sürdürülen rasathânenin elli yıl kadar ayakta kaldığı, ancak daha sonra bilinmeyen bir sebepten dolayı tahrip edildiği kazılardan anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

L. P. E. A. Sédillot, Prolégomènes des tables astronomiques d'Oloug-Beg, Paris 1847-53, I-II; Sâlih Zeki, Âsâr-ı Bâkıye, İstanbul 1329, 1, 190-195; Sarton, Introduction, III, 1120, 1467-1474; E. S. Kennedy, The Planetary Equatorium of Jamshid Ghiyāth al-Dīn al-Kāshī, Princeton 1960; a.mlf., "Al-Kāshī's Treatise on Astronomical Observational Instruments", JNES, XX/2 (1961), s. 98-108; T. N. Kari Niazov, "Ulugh Beg", DSB, VII, 535-537; Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam, Cambridge 1987, s. 91-134; Aydın Sayılı, The Observatory in Islam, Ankara 1988; a.mlf., "Rasadhâne", İA, IX, 631; W. Barthold, Uluğ Beg ve Zamanı (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, s. 167-175; K. Krisciunas, "The Legacy of Ulugh Beg", Central Asian Monuments (ed. Hasan B. Paksoy), İstanbul 1992, s. 95-103; G. de Young, "Observatories in the Islamic World", Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 792-793; M. Fuad Köprülü, "XIII. Asırda Maraga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar", TTK Belleten, VI/23-24 (1942), s. 207-226; Sayyid Sulaiman Nadvi, "Muslim Observatories", IC, XX (1946), s. 267-281; Abbas Razvi, "The Observatory at Samarqand (Marsad-e-Ulugh Beg, 15th C)", Central Asia, sy. 17, Peshawar 1985, s. 97-150; Zakaria Virk-Kingston, "A Brief History of

Observatories in the Islamic World", Review of Religions, XCVI/9, Rabwah 2001, s. 46-63; İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", Dîvân: İlmî Araştırmalar, sy. 14, İstanbul 2003, s. 1-66; Salim Aydüz, "Uluğ Bey Zici'nin Osmanlı Astronomi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi", Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 25, Ankara 2003, s. 139-172; a.mlf., "Osmanlı Astronomi Müesseseleri", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, II/ 4, İstanbul 2004, s. 411-453; L. Bouvat - [Orhan F. Köprülü], "Uluğ Bey", İA, XIII, 27-29; J. Samsó, "Marṣad", EI^{2} (İng.), VI, 601; Yolande Crowe, "Samarḳand", a.e., VIII, 1037.

Salim Aydüz

SEMERRÎ

(السمرّي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Semerrî (ö. 329/941)

İmâmiyye Şîası'nda on ikinci imam olarak kabul edilen Mehdî el-Muntazar'ın küçük gaybeti sırasında ona vekâlet eden dört sefirin sonuncusu

(bk. SEFİR).

SEMEV’EL el-EZDÎ

(السموأل الأزدي)

Ebû Şüreyh es-Semev’el b. Garîz b. Âdiyâ (Âdiyâ’) el-Ezdî el-Gassânî (ö. 560 [?])

Yahudi asıllı Câhiliye devri Arap şairi.

Şeceresi Semev’el b. Âdiyâ el-Yahûdî ve Semev’el b. Hiyyâ b. Âdiyâ şeklinde de geçer. Milâdî I. yüzyılın sonuyla II. yüzyılın başlarında Hicaz bölgesinde Yesrib, Fedek, Hayber ve yakınındaki Teyma gibi yerlere gelen yahudilerden olabileceği belirtilmektedir (Şevkī Dayf, I, 388). Annesinin Gassân kabilesinden olduğu söylenen Semev’el (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, XXII, 122) Teyma’da dedesinden kalan Ablak Kalesi’nde yaşıyordu. Bölgenin çeşitli yerlerinden gelen Araplar burada konaklar, pazar kurup alışveriş yaparlardı. Semev’el, kaleyi dedesi Âdiyâ’nın yaptırdığına işaret ettiği bir şiirinde onun aynı zamanda iyi korunup yıkılmamasını istediğini de belirtir (Reşîd Yûsuf Atâullah, I, 91).

Semev’el, İmruülkays b. Hucr’un çağdaşıdır. Babası Esedoğulları tarafından öldürülen ve intikam uğruna onlarla amansız bir mücadeleye giren İmruülkays maceralarla dolu bir hayata atıldı. Sonunda taraftarlarını kaybederek yalnız kaldı. Esedoğulları’nı korumak için Kisrâ Enûşirvân’dan yardım alan Hîre Kralı Münzir b. Mâüssemâ ile başa çıkamayacağını anlayınca kaçıp Bizans hükümdarından yardım istemek üzere İstanbul’a giderken Ablak Kalesi’nde Semev’el’e misafir oldu. Buradan ayrılırken (yaklaşık 538) kızını, amcasının oğlunu, silâhlarını ve babasından kalan bir kısım mirası ona emanet etti. Semev’el, Münzir’in İmruülkays’ın bıraktığı emanetleri vermesi hususundaki talebini kabul etmediği için onun gönderdiği askerler tarafından kuşatıldı. Kuşatma sırasında kale dışında bulunan oğlu Münzir’in askerlerince yakalandı. Kumandan Semev’el’e isteğini yerine getirmediği takdirde oğlunu öldüreceğini bildirdi. Semev’el kendisine teslim edilen emanetlerine ihanet edemeyeceğini söyleyince oğlu gözlerinin önünde öldürüldü. A‘şâ Meymûn b. Kays bir şiirinde bu olayı

anlatmıştır (Şevkī Dayf, I, 389). Semev'el VI. yüzyılın ikinci yarısında öldü (yaklaşık 560). Oğlunun ve bir torununun da şiir yazdığı ve torunlarından birinin müslüman olup uzun bir ömür sonunda Muâviye'nin halifeliği dönemine (661-680) yetiştiği kaydedilir.

Semev'el şöhretini şairliğinden ziyade ahde vefasına ve mertliğine borçludur. Bu tavrını bir şiirinde övünerek anlatır. Bazı eleştirmenler bu şiiri fahriye türünün en iyi örneği olarak görmüştür (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, II, 804). Onun bu tutumu, "Semev'el'den daha vefakâr" şeklinde darbımesel haline gelmiştir. Ayrıca" إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضهُ / فكل رداء يرتديه لجميل" (Kişi kirletmemişse şerefini densizce / Giydiği her elbise güzel yakışır ona) dizesiyle başlayan "Lâmiyye"sinde temiz bir hayatın nasıl olması gerektiğini anlatmış, bu şiirindeki prensipler dillerde dolaşmış ve büyük beğeni toplamıştır (Reşîd Yûsuf Atâullah, I, 92-93). Öte yandan bu şiirin İslâmî dönem şairi Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdürrahîm el-Hârisî'ye (ö. III/IX. yüzyıl başı) ait olduğu da söylenmektedir. Hârisî'nin tanınmayan bir şair olması ve Semev'el'in İmruülkays olayı sebebiyle tanınması, aynı

vezin ve kafiyede birkaç beytinin bulunması bu nisbette etkili olmuştur. Özellikle söz konusu şiirinde ve Niftâveyh rivayetiyle gelen divanın neşrindeki bazı şiirlerde görülen İslâmî unsurlar ve Kur'ânî tabirler bunların kendisine aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. Asmaî'nin antolojisinde yer alan ve Semev'el'e izâfe edilen "Tâiyye"nin de (el-Aṣmaʿiyyât, s. 82-86) şaire nisbeti aynı gerekçelerle şüpheli görülmüştür. En eski ve güvenilir antoloji yazarlarından Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaḍḍaliyyât'ında Semev'el'e ait herhangi bir şiirin yer almaması da şüphe ihtimalini güçlendirmektedir (Şevkī Dayf, I, 389). Tadeusz Kowalski, Luvîs Şeyho neşri olan divandaki yedi numaralı şiirin de şaire aidiyetini şüpheli görmekte, İslâm'ın ilk dönem şairlerinden Kays b. Hatîm'in bir şiirine cevap niteliğindeki kasidesinin Medineli Semev'el el-Kurazî adında tanınmamış bir şaire ait olması ihtimalinden söz etmektedir (EI2 [Fr.], VIII, 1077). Bütün bu şüphelere rağmen şarkiyatçılar, sözü edilen şiirlerde Yahudiliğin İslâm'a tesirine dair izler bulma ümidiyle konu üzerinde önemle durmuş ve derin araştırmalara girmiştir. Bununla birlikte şaire aidiyeti kesin olan şiirlerde Arap muhitinin tesiri ve bunun neticesinde şiirlerin Arap şiiri kalıplarına uygunluğu görülmüştür. İbn Ebü'l-İsba'

hicivde istitrât üslûbunu ilk kullananın Semev’el olduğunu kaydeder (Taḥrîrü’t-taḥbîr, s. 132).

Semev’el’in divanını Luvîs Şeyho önce kendi çıkardığı dergide (Mecelletü’l-Meşriḳ, XII/3, Beyrut 1909, s. 161-178), ardından müstakil olarak (Beyrut 1909, 1920), Îsâ Sabâ şerhiyle birlikte Şiʿrü’s-Semevʾel adıyla (Beyrut 1951), Joachim W. Hirschberg (Der Dīvān des as-Samauʾal İbn ʿÂdiyâʾ, Crakow 1931, Almanca tercümesiyle beraber) ve Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Bağdat 1955) neşretmiş, ayrıca Urve b. Verd divanıyla birlikte basılmıştır (Dîvânü ʿUrve b. el-Verd ve’s-Semevʾel, Beyrut 1964).

BİBLİYOGRAFYA

Asmaî, el-Aṣmaʿiyyât (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1375/1955, s. 82-86; Cumahî, Fuḥûlü’ş-şuʿarâʾ, s. 235-237; Ebû Temmâm, el-Ḥamâse (nşr. G. W. Freytag), Bonn 1828, I, 49-54; II, 94-104; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1964, I, 60, 61, 63, 183; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Bulak 1285, VI, 87-89; VIII, 82 vd.; XIV, 98-101; XXII, 122; Hamza el-İsfahânî, ed-Dürretü’l-fâḫire (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Kahire 1972, II, 415-416; Ebû Ali el-Merzûkī, Şerḥu Dîvâni’l-Ḥamâse (nşr. Ahmed Emîn - Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1951, I, 110-124; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Karkazân), Beyrut 1408/1988, II, 804; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, I, 94-96; İbn Ebü’l-İsba‘, Taḥrîrü’t-taḥbîr (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1383, s. 132; Th. Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Hannover 1864, s. 52-86; W. Caskel, “al-Aʿsā”, Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida, Rome 1956, I, 132-140; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, I, 388-390; Reşîd Yûsuf Atâullah, Târîḫu’l-âdâbi’l-ʿArabiyye (nşr. Ali Necîb Atavî), Beyrut 1985, I, 91-94; R. Geyer, “es-Semev’el b. ‘Âdiyâ”, ZA, XXVII (1912), s. 173-183; T. Kowalski, “A Contribution to the Problem of the Authenticity of the Dīwān of as-Samauʾal”, Ar.O, III (1931), s. 156-161; R. Paret, “Semev’el”, İA, X, 471-472; Th. Bauer, “al-Samawʾal b. Ādiyā”, EI² (Fr.), VIII, 1077; Ahmet Savran, “İmruülkays b. Hucr”, DİA, XXII, 237-238.

Zülfikar Tüccar

SEMEV’EL el-MAĞRİBÎ

(السموأل المغربي)

Ebû Nasr es-Semev’el b. Yahyâ b. Abbâs el-Mağribî (ö. 570/1175 civarı)

Matematikçi, tabip.

Ġāyetü’l-maķṣûd adlı eserinin ekindeki otobiyografisinde verdiği bilgilere göre babası Fas, annesi Basra kökenli olup Bağdat’a yerleşmiş bir yahudi ailesinin çocuğudur. İlk eğitimini kültürlü aile ortamında bir rabbi ve şair olan babasından aldı. Daha sonra Ebü’l-Hasan ed-Deskerî, İbnü’l-Muzaffer eş-Şehrezûrî, İbn Ebû Türâb ve Ebü’l-Hasan b. Nakkāş’tan matematik ve astronomi, filozof Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’den tıp ve dayısı Ebü’l-Feth el-Basrî’den uygulamalı tıp okudu. Onun Meymûn b. Necîb el-Vâsıtî’nin Kitâbü’l-Ḥisâb, Kerecî’nin el-Bedîʿ ve Ebû Kâmil’in Kitâbü’l-Cebr ve’l-muķābele’sini hocalarının yardımı olmadan yalnız başına okuduğu bilinmektedir. Çok yüksek bir zekâya sahip olduğu kaydedilen Semev’el on sekiz yaşına geldiğinde eğitimini tamamladı ve on dokuz yaşında kendi matematik tarzını ortaya koyan el-Bâhir adıyla eserini kaleme aldı. Eleştirel bakışı yalnız ilgilendiği bilimleri değil dinî inançlarını da içine alan Semev’el uzun araştırmalar sonucu İslâm’ı seçti, fakat bu kararını babasını üzmemek için uzun süre erteledi. Ancak 558’de (1163) Hz. Muhammed’i rüyasında görünce daha fazla beklemeden ihtidâ etti ve dört yıl sonra durumu bir mektupla babasına bildirdi. Babası dinine geri çevirmek amacıyla onun yanına gitmek istediyse de yolda öldü. Semev’el ömrünün büyük bir kısmını Bağdat, Musul, Diyarbekir ve Merâga’da geçirdi ve Merâga’da ünlü bir hekim olarak vefat etti. Abdüllatîf el-Bağdâdî onun sayı biliminde döneminde görülmeyen bir seviyeye ulaştığını belirtir ve özellikle keskin zekâsıyla cebir ilminde en son mertebeye çıktığını vurgular. İbnü’l-Kıftî de Semev’el’i gerçek anlamıyla sayı teorisyeni (adedî) ve geometrici (hendesî) kabul etmektedir.

el-Bâhir’de Kerecî’nin el-Faḫrî ve el-Bedîʿ adlı eserlerini birlikte ele alan Semev’el, cebrin aritmetikleştirilmesini, “bilinen yani aritmetik nicelikler

üzerinde gerçekleştirilen bütün işlemleri bilinmeyen yani cebirsel nicelikler üzerinde de yapmak” biçiminde tanımlar. Daha sonra tek terimlilerle çok terimlilerin ve özellikle çok terimlilerin bölünmesiyle ilgili temel aritmetik işlemlerinin incelenmesine geçer ve arkasından kesirleri çok terimliler halkasının elemanları yardımıyla yaklaşık olarak ifade etme imkânlarını araştırır. Bir yandan da rasyonel kat sayılı çok terimlilerin kareköklerinin hesaplanmasını ele alır. Çok terimlilerle ilgili bütün bu hesaplamalarda Kerecî’nin bugün kayıp olan bir eserine atıfta bulunarak (a + b)n k=okn [nk] an-kbk, n Î N şeklinde ifade edilen iki terimlilerin (binom) açılımı ile kat sayılar tablosunu vermeye çalışır. Bu sebeple onun, Kerecî’nin çalışmalarını devam ettirerek ileride Pascal üçgeni diye adlandırılacak olan (a + b)n açılımının tesbitine yaptığı katkılar önemlidir.

Semev’el, Bîrûnî ve Ömer Hayyâm’dan sonra aritmetik üçgen ve iki terimli formülü yardımıyla n kökünün bulunması için genelleştirilen yöntemleri tekrar ele almış ve altmış tabanlı bir tam sayının n kökünü hesaplamak için “yaklaşık değer” kavramını tanımlayarak daha sonra Ruffini-Horner adı verilen yöntemi kullanıp Q = 0; 0, 0, 2, 33, 43, 3, 43, 36, 48, 8, 16, 52, 30 olmak üzere f (x) = x5 - Q = 0 örneğini ortaya koymuştur. X. yüzyılın sonlarında ulaşılan, “İncelenen fonksiyonun tablo değerlerini oluşturmak için en doğru değeri tesbit etmek maksadıyla farklı yöntemler nasıl karşılaştırılmalıdır?” şeklindeki sorunu da ele almış ve daha kesin değerler için farklı yöntemleri karşılaştırmayı denemiştir. Öte yandan el-Bâhir’de Kerecî gibi $y^3 = ax + b$ şeklindeki denklemleri inceledikten sonra $y^3 = ax^2 + bx$ denklemini de gözden geçirmiş ve benzeri diğer örneklerle rasyonel belirsiz denklem analizini geliştirmiştir. Semev’el’in matematik ilmine diğer bir katkısı da el-Bâhir’in ikinci kitabında yine Kerecî’yi takip ederek matematiksel tümevarım yöntemini başarıyla kullanmasıdır.

Eserleri. Klasik kaynaklarda belirtildiğine göre Semev’el’in eserlerinin sayısı

seksen beş olup bunların büyük bir kısmı günümüze ulaşmamış, ancak modern dönemde yapılan araştırmalar sonucunda klasik kaynaklarda yer almayan bazı eserleri bulunmuştur (başlıcaları aşağıda verilen eserlerinin geniş bir listesi için bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 184-186). 1. el-Bâhir fi (ʿilmi)’l-cebr. Dört bölümden oluşur. Birinci bölümde rasyonel üslü bir

bilinmeyenli çok terimliler üzerine aritmetik işlemler, ikinci bölümde ikinci dereceden denklemler, üçüncü bölümde irrasyonel nicelikler, dördüncü bölümde cebirsel ilkelerin problemlere uygulanması ve problemlerin sınıflandırılması ele alınır. Salâh Ahmed ve Rüşdî Râşid tarafından neşredilmiştir (Dımaşk 1972). 2. el-Kitâbü'l-Ḳıvâmî fi'l-ḥisâbi'l-Hindî. n. dereceden kök hesabını ve ondalık kesirlerle aritmetiksel işlemleri konu alan eser ondalık kesirlerin tarihi açısından önemlidir. Üzerinde Rüşdî Râşid tarafından bir çalışma yapılmıştır (yazma nüshası için bk. Rosenfeld - İhsanoğlu, s. 184). 3. Keşfü ʿavâri'l-müneccimîn ve ġalaṭihim fî ekṡeri'l-aʿmâl ve'l-aḥkâm. Eserde astrolojinin bilimsel değerine itiraz edilir ve çeşitli örneklerle yanlışlığı gösterilmeye çalışılır (Sezgin, VI, 65-66). F. Rosenthal tarafından eserin giriş kısmı İngilizce'ye tercüme edilmiştir (bk. bibl.). 4. Nüzhetü'l-aṣḥâb ve muʿâşeretü'l-aḥbâb (nşr. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 2008). Hasankeyf Artuklu Meliki Nûreddin Muhammed b. Karaaslan için yazılan eserde klasik İslâm tıp geleneğinde nâdiren ele alınan kadın üreme organlarına ilişkin hastalıklar, jinekoloji ve seksoloji konuları incelenmiştir. 5. İfḥâmü'l-Yehûd ve ḳıṣṣatü İslâmi's-Semevʾel ve rüʾyâhü'n-nebî ʿaleyhi's-selâm. Semev'el'in müslüman olduktan sonra Yahudiliğe karşı kaleme aldığı polemik içerikli bu eser 1339'da Alfonso Buenombre tarafından Latince'ye tercüme edilmiş, bu arada İslâm kelimesi Hıristiyanlık ile değiştirilerek Semev'el'in Mûsevîlik'ten Hıristiyanlığa geçtiği iddia edilmiş, böylece onun Ortaçağ Avrupası'nda son derece popüler bir isim haline gelmesine yol açılmıştır. Şehâbeddin el-Karâfî ve özellikle İbn Kayyim el-Cevziyye gibi reddiye müelliflerinin geniş ölçüde faydalandıkları eseri önce Moshe Perlmann İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlamış (New York 1964), daha sonra Muhammed Abdullah eş-Şerkâvî ilmî bir neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1406/1986). Almanca, İtalyanca, İspanyolca ve Rusça tercümeleri de bulunan eser Osman Cilacı tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Bir Rüyanın İzinde, İstanbul 2004). 6. Ġâyetü'l-maḳṣûd fi'r-red ʿale'n-Naṣârâ ve'l-Yehûd (nşr. İmâm Hanefî Seyyid Abdullah, Kahire 1427/2006). Daha önce iki defa Bez̠lü'l-mechûd fî ifḥâmi'l-Yehûd adıyla basılan eser (nşr. Muhammed Ahmed eş-Şâmî, Kahire 1960; nşr. Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, Dımaşk 1989) bir önceki kitabın biraz daha geliştirilmiş şeklidir. Osman Cilacı bu kitabı da Türkçe'ye çevirmiştir (Yahudiliği Anlamak, İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Semev’el el-Mağribî, el-Bâhir fi’l-cebr (nşr. Salâh Ahmed - Rüşdî Râşid), Şam 1972, s. 37, 77, 104 vd., 232; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 142-143; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 471-472; Sarton, Introduction, II, 401-402; Sezgin, GAS, VI, 65-66; A. Anouba, “Samaw’al, Ibn Yaḥyā al-Maghribī”, DSB, XII, 91-95; Ilias Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A. H. (750-1600 A. D.), Abu Dhabi 1998, s. 370-376; B. A. Rosenfeld - Ekmeleddin İhsanoğlu, Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.), Istanbul 2003, s. 184-186; M. Perlmann, “Eleventh-Century Andalusian Authors on the Jews of Granada”, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, XVIII, New York 1948-49, s. 269-290; F. Rosenthal, “Al-Asturlabi and as-Samaw’al on Scientific Progress”, Osiris, IX, Bruges 1950, s. 555-564; Roshdi Rashed, “L’extraction de la racine n-ième et l’invention des fractions décimales (XIe-XIIe siècles)”, Archive for History of Exact Sciences, XVIII/3, Heidelberg 1977-78, s. 191-243; a.mlf., “Al-Samaw’al, al-Bīrūnī et Brahmagupta: les Méthodes d’Interpolation”, Arabic Sciences and Philosophy, I/1, Cambridge 1991, s. 101-160; W. C. Waterhouse, “Note on a Method of Extracting Roots in as-Samaw’al”, Archive for History of Exact Sciences, XIX/4 (1978-79), s. 383-384; Y. Dold-Samplonius, “The Solution of Quadratic Equations According to al-Samaw’al”, Mathemata, Boethius, XII, Wiesbaden 1985, s. 95-104; R. Firestone, “Samaw’al b. Yaḥyā al-Maghribī, Abū Naṣr”, EI² Suppl. (İng.), s. 702-703.

İhsan Fazlıoğlu

SEMHÛDÎ

(السمهودي)

Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî (ö. 911/1506)

Medine tarihi hakkındaki eserleriyle tanınan hadis ve fıkıh âlimi.

844 (1440) yılında Yukarı Mısır’da Nil’in batısında yer alan Semhûd şehrinde doğdu. Soyu Hz. Hasan’a ulaştığı için şerif, seyyid unvanlarıyla tanınır. Küçük yaşta Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi, kadı olan babasından hadis, fıkıh ve Arapça dersleri aldı. Eğitimini tamamlamak için 858’de (1454) babasıyla birlikte Kahire’ye gitti. Burada Muhammed b. Abdülmün‘im el-Cevcerî, Sâlih b. Ömer el-Bulkīnî, Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî başta olmak üzere çeşitli hocalardan hadis, tefsir, fıkıh, ferâiz, mantık, Arap dili ve edebiyatı, kelâm ve usul dersleri okudu. Hocası Münâvî vasıtasıyla tasavvuf yoluna girdi. Genç yaşta ders okutmaya, fetva vermeye başlayan Semhûdî’yi Münâvî kendisine yardımcı olarak seçti. Semhûdî, İbn Tolun Camii’nde hadis, Sâlihiyye Medresesi’nde fıkıh dersleri okuttu ve Münâvî ile birlikte mahkemelerde hazır bulundu. Kendisine teklif edilen Semhûd kadılığı ve Saîd bölgesindeki nâibleri denetleme görevini kabul etmedi (Sehâvî, III, 228).

870’te (1466) hacca gitmek için Kahire’den ayrıldı. Fakat hac mevsimine yetişemediğinden bir yıl Mekke’de kaldıktan sonra bu görevini tamamladı. 873’te (1468-69) Medine’ye giderek önce Mescidi Nebevî’nin yanında bir hücrede, ardından kiraladığı Bâbürrahme’nin yakınındaki Temîm ed-Dârî’den intikal ettiği söylenen

bir evde kaldı. Bu yıllarda Mekke ve Medine’deki âlimlerle ilmî sohbetlerde bulundu, hac ve umre için buraya gelen âlimlerden ders aldı, kendisi de ders verdi. Medine’de Ahmed b. İsmâil el-İbşîtî’nin derslerine devam ederek ders okutma izni aldı. Medine ve Mescidi Nebevî hakkındaki yazılı ve sözlü rivayetleri toplamaya başladı.

Semhûdî, 1 Ramazan 654'teki (22 Eylül 1256) yangında ciddi hasar gören Mescidi Nebevî'de başlatılan imar faaliyetlerinin Hülâgû'nun Bağdat'ı işgali yüzünden arzu edilen biçimde tamamlanamamasından duyduğu rahatsızlığın tesiriyle Mescidi Nebevî'nin aslına uygun biçimde yeniden inşa edilmesini tavsiye eden bir risâle kaleme aldı. Bu risâle, Semhûdî'nin diğer kitapları ve kütüphanesiyle birlikte 13 Ramazan 886'daki (5 Kasım 1481) Mescidi Nebevî yangınında yok oldu. Hac mevsiminin bitimine kadar Mekke'de kaldıktan sonra Mısır'a dönüp annesini ziyaret için Semhûd'a gitti. On gün sonra vefat eden annesinin defin işlerini tamamlayarak Kahire'ye döndü.

Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay 884'teki (1479-80) haccı sırasında Medine'ye geldiğinde mihmandarlığını yapan Semhûdî sultanla iyi ilişkiler kurdu. Sultan Kayıtbay onun talebiyle Medine halkına maddî destekte bulundu, vergilerini de kaldırdı. Semhûdî'ye 100 dinar özel tahsisat yanında çeşitli maddî desteklerde bulunan ve maaş bağlayan Memlük sultanı, Medine Kütüphanesi'ni kendi adını taşıyan medresede yeniden oluşturmasını istedi ve önemli miktarda kıymetli kitabı bu kütüphaneye bağışladı. Semhûdî bunun üzerine 887 (1482-83) yılının sonlarına doğru tekrar Medine'ye döndü. Memlük sultanının desteğiyle Medine'de bazı faaliyetlere öncülük etti, bazılarını da bizzat üstlendi. el-Melikü'l-Eşref'in Mescidi Nebevî'nin yanındaki medresesinin eğitim ve öğretimine katkıda bulunan Semhûdî burada bir kütüphane kurdu, kütüphane vakfını denetleme görevini de aldı. Aynı şekilde el-Melikü'l-Eşref'in emriyle Zeyniyye Medresesi'nin yapımında denetleme görevi yaptı ve sultan adına bir ribât inşa ettirdi. Sultan eşleri ve ümerâ ile iyi ilişkiler kurarak onların Medine halkına maddî yardımlarda bulunmalarını sağladı. Necid, Bahreyn ve Katîf emirleriyle de iyi ilişkiler içindeydi. Medine'de yaşadığı süreç içinde başta fıkıh usulü olmak üzere çeşitli dersler okutan ve Şâfiî mezhebine göre fetva veren Semhûdî'nin Hanefî fakihi Şemseddin el-Hucendî, Mâlikî fakihi Menûfî gibi diğer mezheplere mensup öğrencileri de vardı. Haremeyn'de ve özellikle Medine'de yaşayıp ondan ders almayan kişi sayısı çok azdı (İbnü'l-İmâd, VIII, 51). Hac ve umre için Mekke'ye gittiği zaman Mekke Kadısı Burhâneddin İbn Zahîre gibi âlimlerle ve ilimle uğraşan Âl-i Fehd, Âl-i Mercânî aileleriyle münasebet kurdu. İzzeddin İbn Fehd ve Muhibbüddin İbn Fehd ondan ders ve icâzet aldı.

Semhûdî’nin ilmî konularda ve Mescidi Nebevî’de yapılacak düzenlemeler hakkında Medine âlimleriyle zaman zaman fikir ayrılığına düştüğü oldu. Ravza-i Mutahhara’da kendisine ağır hakaretlerde bulunan Hatîb el-Vezîrî için burada tartışmanın âdâb ve erkânını gösteren Defʿu’t-taʿarruż ve’l-inkâr li-basṭı ravżati’l-muḫtâr adlı bir risâle telif etti. Togan Şeyh el-Ahmedî’nin bu risâleye bir reddiye yazması üzerine bir süre Mescidi Nebevî’ye devam etmedi ve daha sonra Mekke’ye gitti (Vefâʾü’l-vefâ, neşredenin girişi, II, 19-20; Sehâvî, III, 233). Zaman zaman Mekke, Kahire ve Kudüs’e ziyaretlerde bulunan Semhûdî 18 Zilkade 911 (12 Nisan 1506) tarihinde Medine’de vefat etti ve Cennetü’l-bakī’e defnedildi. Semhûdî’nin ilmî faaliyetlerin yanında ticaret yaptığı ölümünden sonra geride bıraktığı mirastan anlaşılmaktadır. Medine’de kendi adıyla anılan hurma bahçesi ve çiftlik başta olmak üzere önemli bir servet bırakan Semhûdî’den geriye kalan mallar Medine’ye yerleşen üç kardeşi ve bunların çocukları tarafından değerlendirilmiş, içlerinden bazı âlimlerin yetiştiği Âl-i Semhûdî şehrin önemli ailelerinden biri olmuştur (Abdurrahman b. Abdülkerîm el-Ensârî, s. 271-272).

Memlükler dönemindeki şehir tarihçiliği geleneğini sürdüren Semhûdî, çalışmalarını Medine ve Mescidi Nebevî’nin tarihi ve kültürü üzerinde yoğunlaştırmıştır. Semhûdî tarih alanındaki çalışmalarında, Medine hakkında yazılan en eski eserlerden biri kabul edilen İbn Zebâle’nin kitabı başta olmak üzere şehrin tarihiyle ilgili günümüze ulaşmayan eserlerden iktibaslarda bulunmuş, çalışmalarını kendisinden önce yazılanları da kapsayacak biçimde planlamıştır. Sadece toplamak ve nakletmekle yetinmemiş, bilgileri eleştiri süzgecinden geçirdikten sonra kullanmış, yeni ve orijinal ilâveler yapmıştır. Onun tarih alanındaki çalışmaları, Medine’nin ve özellikle Mescidi Nebevî’nin geçirmiş olduğu değişimin takip edilebileceği yegâne eserler olarak bugün de önemini korumaktadır. Semhûdî’nin eserleri ayrıca, hicretten sonra Hz. Peygamber’in Medine’deki faaliyetleri ve Medine toplumu hakkındaki orijinal bilgileri kayıt altına alması bakımından önemlidir. Müellif çalışmalarını Medine ve Mescidi Nebevî ile sınırlandırmamış, şehrin yakın çevresi, Resûl-i Ekrem’in ziyaret ettiği mahaller ve Mescidi Kubâ’nın tarihi hakkında da geniş bilgi vermiştir. Hadis alanındaki çalışmalarını ise özellikle mevzû hadisler üzerinde yoğunlaştırmıştır. Yaşadığı dönemde Şâfiî mezhebinde otorite kabul edilen

Semhûdî’nin fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında da çalışmaları vardır. Bunlar daha çok sosyal hayatla ilgili problemlerde yoğunlaşmıştır. Onun günümüze ulaşan az sayıda şiiri mevcuttur (meselâ bk. Vefâʾü’l-vefâ, V, 84-85). Semhûdî’nin eserleri kendisi henüz hayatta iken kullanılmaya başlanmış, vefatından sonra da en çok istifade edilen kaynaklar olmuştur. Eserlerine Medine ve Mescidi Nebevî’nin tarihi yanında genel eğitim usulleri ve Ehl-i beyt kavramı konusunda sıkça başvurulmuştur. el-İşâʿa li-eşrâṭi’s-sâʿa adlı eserin müellifi olan Berzencî gibi bazı âlimler Semhûdî’nin eserlerinden faydalanmak için Medine’ye gelerek çalışmalarını burada sürdürmüştür.

Eserleri. 1. Vefâʾü’l-vefâ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ. Semhûdî, İktifâʾü’l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ adlı eserinin diğer kitaplarıyla birlikte Mescidi Nebevî yangınında yok olması üzerine eserde yer verdiği bilgi ve rivayetlerin önemli bir kısmını muhafaza ederek (a.g.e., I, 52) Vefâʾü’l-vefâ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ adıyla yeniden yazmıştır. Bir mukaddime ile sekiz bölümden oluşan eserin birinci bölümünde Medine’nin isimleri, ikinci bölümde Medine’nin fazileti ve Hz. Peygamber’in Medine’yle ilgili hadisleri, üçüncü bölümde Medine’nin ilk kuruluşu ve buraya yerleşen kavimler anlatılmaktadır. Dördüncü bölümde Mescidi Nebevî ile birlikte hücre-i saâdet ve Ravza-i Mutahhara ele alınmış, hicretten sonra Mescidi Nebevî’nin inşasına bağlı olarak Medine şehir planındaki değişim ortaya konulmuştur. Beşinci bölümde Resûl-i Ekrem’in namaz kıldığı ev ve mescidler, Mescidi Nebevî dışındaki diğer mescidler, müellifin zamanından önce inşa edilip ortadan kalkan mescidler, Cennetü’l-bakīʻ ve buraya defnedilen meşhur şahsiyetlerin kabirleri, burada ve Medine’nin çeşitli yerlerindeki meşhed ve türbelerle Uhud Şehitliği’ni anlatır. Altıncı bölümde Medine’nin meşhur kuyuları, bunların etrafında oluşan kültür, Resûl-i Ekrem’e ait hurmalıklar, onun seferlerinde uğradığı mescidler ele alınır. Yedinci bölümde Medine’deki vadiler, dağlar,

korular, meşhur bahçe ve çiftliklerle diğer önemli mekânlar alfabetik olarak sıralanır. Sekizinci bölümde Resûlullah’ın kabrini ziyaret etmenin önemi ve âdâbı, Hz. Peygamber’in sözleri ve ilk dönem uygulamalarından örneklerle anlatılır. Eserin tamamı Türkçe’ye çevrildiği gibi (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1524) Türkçe yazılan Medine tarihlerine de esas olmuştur. Aşkî Mustafa Efendi, Ta’tîru ercâi’d-devleti’l-mecîdiyye bi-tayyibi ahbâri beledi hayri’l-beriyye adlı üç ciltlik eserinin ilk iki cildinin tamamına yakın kısmını

Vefâʾü'l-vefâ'nın tercümesinden oluşturmuştur (Erünsal, sy. 6 [1991], s. 116-117). Eyüb Sabri Paşa da Mir'âtü Medîne adlı eserinin Semhûdî'nin zamanına kadar olan kısmında Vefâʾü'l-vefâ ile Ḫulâṣatü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ'yı esas almıştır. Birçok defa tıpkıbasımı yapılan Vefâʾü'l-vefâ (Medine 1326; Kahire 1326; Beyrut 1393/1973) Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1373/ 1954; Beyrut 1374/1955, 1393/1973, 1401/1981, 1404/1984, 1417/ 1997). Ancak bu neşirde hatalar olduğu ileri sürülmüş (Hamed el-Câsir, s. 38), bu eleştirileri dikkate alan Kāsım es-Sâmerrâî eserin tenkitli neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1422/2001). Vefâʾü'l-vefâ'da yer alan İbn Zebâle rivayetleri Ferdinand Wüstenfeld tarafından bir araya getirilmiştir (Geschicte der Stadt Medina im Auszuge aus dem arabischen des Samhudi, Goettingue 1860). 2. Ḫulâṣatü'l-Vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ. Vefâʾü'l-vefâ'nın müellif tarafından hazırlanan muhtasarıdır. Farsça'ya çevirileri bulunan eserin önce tıpkıbasımı yapılmış (Bulak 1205, 1285; Mekke 1316; Dımaşk 1393/1973), ardından Hamed el-Câsir (Medine 1392/1972) ve İbrâhim el-Fakīh (Cidde 1403/1983) tarafından neşredilmiştir. 3. el-Vefâʾ bimâ yecibü li-ḥażreti'l-Muṣṭafâ. Vefâʾü'l-vefâ'nın farklı bir nüshası olduğu kabul edilen eser ondan önce telif edilmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî'nin ʿUrvetü't-tevs̱îḳ adlı kitabından önemli ölçüde faydalanılarak hazırlanan eserde Mescidi Nebevî'nin geçirmiş olduğu yangınlar, tamirler, hücre-i saâdet ve Ravza-i Mutahhara'nın özellikleriyle ilgili Vefâʾü'l-vefâ'da yer almayan hususlar anlatılmakta ve Medine'nin sosyal durumu hakkında Semhûdî'nin diğer eserlerinde bulunmayan bilgiler verilmektedir. Leiden nüshasında adı Zirvetü'l-vefâʾ olan eseri Hamed el-Câsir yayımlamıştır (Resâʾil fî târîḫi'l-Medîne içinde, Riyad 1392/1972, s. 95-179). 4. Cevâhirü'l-ʿiḳdeyn fî fażli'ş-şerefeyn. İlmin ve âlimin faziletine dair olan eserin ilk bölümü, büyük ölçüde Bedreddin İbn Cemâa'nın Teẕkiretü's-sâmiʿ ve'l-mütekellim fî edebi'l-ʿâlim ve'l-müteʿallim adlı eserine dayanmaktadır. İkinci bölümde Ehl-i beyt kavramının kapsamı ve nitelikleri, buna dahil olanların nesepleri ve faziletleri ele alınmıştır. Eser Mûsâ Benây el-Alîlî tarafından edisyon kritiği yapılarak yayımlanmıştır (Bağdat 1405/1984, 1407/1987). 5. el-Ġummâz ʿale'l-lümmâz fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire fi'l-mevżûʿâti'l-meşhûrât. Semhûdî bu eserinde Sehâvî'nin el-Maḳāṣıdü'l-ḥasene adlı çalışmasından büyük ölçüde yararlanmıştır. Kitabı Muhammed İshak İbrâhim es-Selefî (Riyad 1401/1981; Beyrut 1406/1986) ve Muhammed Abdülkādir Atâ (Beyrut

1406/1986) edisyon kritiğini yaparak neşretmiştir.

Semhûdî'nin günümüze ulaşan diğer kitap ve risâleleri de şunlardır: Dürerü's-sümûṭ fîmâ li'l-vuḍûʾ mine'ş-şürûṭ (Bulak 1285); el-ʿİḳdü'l-ferîd fî aḥkâmi't-taḳlîd (nşr. Ramazan Muhammed Abd Heytemî, Kahire 1401/1981); el-Mevâridü'l-heniyye fî mevlidi ḫayri'l-beriyye (İstanbul 1326); Ṭayyibü'l-kelâm bi-fevâʾidi's-selâm (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5579; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4005, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 481; Manchester Ktp., nr. 3624); Şifâʾü'l-eşvâḳ li-ḥükmi mâ yüksiru beyʿahû fi'l-esvâḳ (Leiden Ktp., nr. 25570); el-Lüʾlüʾü'l-mens̱ûr fî naṣîḥati vülâti'l-umûr (Medine Mektebetü'l-evkāf, nr. 14/100; Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 549); el-Ḳavlü'l-müstecâd fî şerḥi kitâbi ümmehâti'l-evlâd (Manchester Ktp., nr. 4899); el-Envârü's-seniyye fî cevâbi'l-esʾileti'l-Yemeniyye (Tunuslu Hasan Hüsnî Abdülvehhâb'ın özel kütüphanesindedir; bk. Hamed el-Câsir, s. 34); el-Aḳvâlü'l-müsfire ʿan delâʾili'l-maġfire (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 754; Lâleli, nr. 3669); Îżâḥu'l-beyân li-mâ raʾâhü(erâdehü)'l-ḥücce men leyse fi'l-imkân (ebdeʿu mimmâ kân) (Manchester Ktp., nr. 4871; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2187, Lâleli, nr. 3661, Şehid Ali Paşa, nr. 2707). Semhûdî, İbn Âcurrûm'un el-Âcurrûmiyye'sini Şerḥu'l-Âcurrûmiyye (Berlin Ktp., nr. 6677), Nevevî'nin el-Îżâḥ fî menâsiki'l-ḥacc'ını Şerḥu'l-Îżâḥ fi'l-menâsik (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 8413) ve yine Nevevî'nin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü'l-müttaḳīn'ini Emniyetü'l-müftîn bi-ravżati'ṭ-ṭâlibîn adlarıyla şerhetmiştir. Semhûdî'nin bunların dışında günümüze ulaşmayan çok sayıda eseri vardır (Vefâʾü'l-vefâ, neşredenin girişi, I, 45-47; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 740).

BİBLİYOGRAFYA

Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Beyrut 1422/2001, I, 52; V, 84-85; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 45-47; II, 19-20; a.mlf., Cevâhirü'l-ʿiḳdeyn fî fażli'ş-şerefeyn (nşr. Mûsâ Benây el-Alîlî), Bağdad 1405/ 1984, I, 173-174; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, III, 245-248, 280; a.mlf., et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe, Medine 1979, III, 227-235; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 210, 302-303, 614; II, 1896; İbnü'l-

İmâd, Şeẕerât, VIII, 50-51; Abdurrahman b. Abdülkerîm el-Ensârî, Tuḥfetü’l-muḥibbîn ve’l-aṣḥâb fî maʿrifeti mâ li’l-Medeniyyîn mine’l-ensâb (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Tunus 1390/1970, s. 271-275; Storey, Persian Literature, I, 427-428; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 740; Hamed el-Câsir, Resâʾil fî târîḫi’l-Medîne, Riyad 1392/ 1972, s. 26-45; Brockelmann, GAL (Ar.), VII, 71-75; İsmail E. Erünsal, “Aşkî Mustafa Efendi ve Medine Tarihine Dâir Eseri”, MÜTAD, sy. 6 (1991), s. 116-117; F. Krenkow, “Semhûdî”, İA, X, 472-473; C. Edmund Bosworth, “al-Samhūdī”, EI^{2} (İng.), VIII, 1043.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SEMÎ‘

(السميع)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “işitmek, duymak, bir dileği kabul etmek, anlamak; duyurmak” mânalarındaki sem‘ kökünden türeyen semî‘ “işiten” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “işitilmeye konu teşkil eden her şeyi işiten” diye açıklanır. Allah’ın işitmesi kulak gibi bir organa veya araca bağlı değildir (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “smʿ” md.; Lisânü’l-ʿArab, “smʿ” md.). Sem‘ kavramı sekiz âyette zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmiş olup bunların ikisinde “işittirmek, duyurmak” anlamında “if‘âl” kalıbı, bir âyette, “O’nun işitmesi şâyân-ı hayrettir” anlamıyla (el-Kehf 18/26) taaccüb fiili kullanılmıştır. Beş âyette “ca‘l” (yaratmak, yapmak) yardımcı fiiliyle Cenâb-ı Hakk’ın insanlara işitme duyusu ve organı lutfettiği, beş yerde de kişilerin işitme yeteneklerine O’nun hâkim olduğu, dilediğinde bu yetenekleri iptal edeceği belirtilmiştir. Semî‘ ismi kırk altı âyette Allah’a izâfe edilmiş olup bunların otuz ikisi alîm, on biri basîr, biri karîb isimlerinden önce zikredilmiş, iki âyette de “semîu’d-duâ” (duayı işiten, kabul eden) şeklinde kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “smʿ” md.).

Semî‘ esmâ-i hüsnâ hadisinin hem İbn Mâce hem Tirmizî rivayetinde yer almış (“Duʿâʾ”, 10; “Daʿavât”, 82), ayrıca Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiştir (“Daʿavât”, 5; “Ẕikir”, 44). Sem‘ kavramı çeşitli hadislerde Allah’a nisbet edilmiştir. Namazda rükûdan doğrulma sırasında okunan, “Semiallāhü li-men hamideh” (Allah kendisine övgü ve senâda bulunan kimsenin bu ibadetini kabul eder) cümlesi Kütüb-i Sitte’de yer almaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “smʿ” md.). Hz. Peygamber’in şu duasında da sem‘ kavramı “kabul etmek” mânasıyla Allah’a nisbet edilmiştir: “Allahım! Ürpermeyen kalpten, kabul olunmayan duadan, doymayan nefisten ve fayda sağlamayan bilgiden, özellikle bu dört şeyden sana sığınırım” (İbn Mâce, “Muḳaddime”, 23; Tirmizî, “Daʿavât”, 68; Nesâî, “İstiʿâẕe”, 64).

Kaynaklarda, kelime türü bakımından sıfat grubuna giren semîin yine sıfat

olan ve İbn Mâce rivayetinde (“Duʿâʾ”, 10) Allah’a nisbet edilen sâmi‘den daha zengin bir anlam taşıdığına dikkat çekilir ve üç mânası üzerinde durulur. Birincisi Allah’ın zâtıyla kaim işiticilik olup işitilecek şeylerin kendisine gizli kalmadığı zâtın ezelî sıfatını teşkil eder; basîr, alîm, kadîr gibi. Bu anlamda semî‘ için ilgi alanı (taalluk) düşünmeye gerek yoktur. Bu ilâhî isim veya sıfat karşısında gizli ile âşikâr, konuşma hali ile sükût hali eşittir, çünkü Allah’ın işitmesi kulak vb. vasıtalara bağlı değildir. Allah gece karanlığında büyük bir kayanın üzerindeki siyah karıncanın kımıldayışını duyar (Gazzâlî, s. 96). Semîin ikinci anlamı “işittiren” demek olup burada mutlaka bir ilgi alanı (işitilecek şey) söz konusudur. Kur’ân-ı Kerîm’de sem‘ kavramının kullanılışında bu mâna Allah’a izâfe edilmiştir (el-Enfâl 8/23). Üçüncü anlamı “dilek ve niyazları kabul eden” şeklindedir. Bu mâna Kur’an ve hadis metinlerinde yer alan sem‘ kavramlarının bir kısmında görülmektedir (Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, s. 75-76; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, vr. 65b).

Bir görüşüyle Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin de içinde yer aldığı, çoğu Mu‘tezilî olan âlimler semî‘ ismini alîm ismine irca etmişlerdir. Ancak Fahreddin er-Râzî’nin de belirttiği gibi (Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 246) bu durumda otuz iki âyette semî‘-alîm isimleri bir arada zikredilmezdi (bk. SEM‘). Semî‘den sonra alîm isminin getirilmesi Cenâb-ı Hakk’ın işittiği şeylerin mahiyetini iyi bildiğine ve gereğinin neden ibaret bulunduğu hususuna hakkıyla vâkıf olduğuna işaret etmektedir. İşitme ile görme duyularının bilgi sağladığı doğrudur. Ancak bir şeyin görülerek ve duyularak bilinmesi insan psikolojisi açısından bunlar olmaksızın bilinmesinden çok daha önemli ve etkileyicidir. Naslarda tekrar edilen sem‘-semî‘ isim ve sıfatı tamamıyla insanın davranışlarına yön vermeyi amaçlamaktadır. Semî‘ isminin açıklanmasında tasavvufî yaklaşıma da yer veren Kuşeyrî, işitme ve görme yeteneklerini meşrû olmayan şeylerden koruyan kimseyi Allah’ın seveceğini ve bu duyularını doğru yolda kullanmasına yardımcı olacağını belirtir. Yine onun yaklaşımına göre kul kendisine yapılan haksız isnatları mevlâsının işittiğinin bilincini taşırsa karşılık vermekten vazgeçer; çünkü Allah’ın iftiraya uğramış kimseye yardımcı olması o kişinin kendi girişimlerinden çok daha etkilidir (et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr, s. 49-50). Semî‘ isminin genellikle zâtî-sübûtî sıfatlar arasında yer aldığı kabul edilir, ancak “işittiren” mânasına alındığı takdirde fiilî sıfatlar grubuna dahil olur. Semîin basîr ile muhteva paralelliği, alîm ve habîr ile de kısmen anlam yakınlığı

bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâˈillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 75-76; Hattâbî, Şeˈnü’d-duˁâˈ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 59-60; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî (nşr. Mahmûd M. el-Hudayrî), Kahire, ts. (ed-Dârü’l-Mısriyye), V, 241-242; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâˈ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 121b-123b; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 49-50; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 96; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 65b-66a; Fahreddin er-Râzî, Levâmiˁu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 246.

Bekir Topaloğlu

SEMÎN el-HALEBÎ

(سمين الحلبي)

Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî (ö. 756/1355)

Kıraat, tefsir ve nahiv âlimi.

Halep'te doğdu, çocukluk dönemini ve muhtemelen gençlik yıllarının bir kısmını burada geçirdi. Uzun yıllar Mısır'da yaşamasına ve Mısrî nisbesiyle de anılmasına rağmen Semîn el-Halebî diye şöhret kazanmasından hareketle "Semîn" (besili, şişman) lakabının ona Halep'te bulunduğu dönemde ve iri yapılı olduğu için verilmiş olabileceği ileri sürülmüştür. İbnü'l-İmâd kendisini İbnü's-Semîn diye kaydediyorsa da bunun doğru olmadığı belirtilmiş, İbnü's-Semîn Ahmed b. Ali el-Bağdâdî ile karıştırılmış olabileceğine dikkat çekilmiştir (ʿUmdetü'l-ḥuffâẓ, neşredenin girişi, I, 23-24). Semîn'in Halep'teki eğitim dönemi hakkında bilgi bulunmamakta ve bilinmeyen bir tarihte Mısır'a gittiği kaydedilmektedir. Semîn Mısır'da ilim çevrelerini dolaştı; Ebû Hayyân el-Endelüsî'den nahiv ilminde faydalandı ve bu alanda temayüz etti. Takıyyüddin es-Sâiğ diye tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed'den kıraat tahsil etti. Ayrıca İskenderiye'de Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Aşşâb'dan bazı kıraat vecihlerini öğrendi ve bu ilimde önde gelen âlimler arasında yer aldı. Kahire'de önce İbn Tolun Camii'nde, daha sonra İmam Şâfiî Camii'nde talebe yetiştirdi. Bir müddet kadılık görevine vekâlet etti ve vakıfların idaresiyle görevlendirildi. Şâfiî mezhebine mensup olan, fakih, nahiv ve kıraat âlimi, edip gibi ifadelerle değerlendirilen Semîn (İbn Hacer, I, 340) Cemâziyelâhir 756'da (Haziran-Temmuz 1355) Kahire'de vefat etti. Aynı yılın şâban (ağustos) ayında öldüğü de kaydedilmiştir.

Eserleri. 1. et-Tefsîrü'l-kebîr. Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe'nin (ö. 851/1448) geniş bir tefsir olup az sayıda varaklarının kaldığını belirttiği, İbn Hacer'in ise (ö. 852/ 1449) yirmi ciltlik müellif hattı nüshasını gördüğünü söylediği eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 2. el-

Ḳavlü'l-vecîz fî aḥkâmi'l-kitâbi'l-ʿazîz. Müellif hattıyla yazılmış bir nüshasının Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 261), sondan eksik bir nüshasının da Ezher Kütüphanesi'nde (nr. 1359) kayıtlı olduğu belirtilmiştir. 3. ed-Dürrü'l-maṣûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn. Kur'an'ın iʻrabına dair olan eserin ilk dört cildi üzerinde (Mâide sûresinin sonuna kadar) Ahmed Muhammed el-Harrât doktora çalışması yapmış (1397/ 1977, Kahire Üniversitesi), daha sonra tamamını son cildi fihrist olmak üzere on bir cilt halinde yayımlamıştır (Dımaşk 1406-1415/1986-1994). Keşfü'ẓ-ẓunûn'daki değerlendirmeye göre eser konusunda yazılanların en önemlisi olup telifinde Ebû Hayyân'ın el-Baḥrü'l-müḥîṭ'inden geniş ölçüde istifade edilmiş, hatta onun özeti olduğu ileri sürülmüşse de müellif eserde birçok konuyu tartışmış ve bazı yerlerde hocasına ağır eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler Bedreddin el-Gazzî ile Kınalızâde Ali Çelebi arasında tartışma konusu olmuş ve Gazzî, Semîn'in hocasına yaptığı eleştirilere cevap vermek için ed-Dürrü's-semîn fi'l-münâkaşati beyne Ebî Ḥayyân ve's-Semîn adlı bir eser kaleme almıştır (DİA, XIII, 538). Kınalızâde de buna karşılık Semîn'in hocasına yönelik eleştirilerini savunan Risâle fi'l-muḥâkeme beyne Ebî Ḥayyân ve tilmiẕihî fi't-tefsîr başlıklı bir risâle yazmıştır. Bu risâlenin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olduğu gibi (Mihrişah, nr. 39/3) el-Muḥâkemât el-ʿaliyye fî ebḥâs̱i'r-raḍaviyye fî iʿrâbi baʿżi'l-âyi'l-Ḳurʾâniyye adlı diğer bir nüshası da aynı kütüphanede (Esad Efendi, nr. 3556/1) kayıtlıdır (Aksoy, s. 37). Cemâl Kaʻvâr Semîn'in, hocası Ebû Hayyân'a ve diğer nahiv âlimlerine karşı eserinde cüretkâr ve incitici ifadeler kullandığını, kıraat konusunda Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn, Muhammed Bâkır ve Caʻfer es-Sâdık gibi imamlardan nakiller yapmasını delil göstererek Şiî eğilime sahip olduğunu, mantığa aykırı bazı iddialar ortaya attığını ileri sürmüştür. ed-Dürrü'l-maṣûn üzerinde yüksek lisans tezi hazırlayan Îsâ b. Nâsır ed-Derîbî eserin kaynak bakımından çok zengin olduğunu, Semîn'in bu çalışmasında hocasından bağımsız davrandığını, yer yer ona sert eleştiriler yönelttiğini, kıraatler konusunda önemli bir kaynak olmakla birlikte bazı kıraat vecihlerini eleştirdiğini ve daha sonra yazılan pek çok tefsirde ondan yararlanıldığını belirtmiştir. 4. Şerḥu't-Teshîl. İbn Mâlik'in Teshîlü'l-Fevâʾid ve tekmîlü'l-maḳāṣıd adlı eserinin şerhi olup günümüze intikal edip etmediği bilinmemektedir. 5. el-ʿİḳdü'n-naḍîd fî şerḥi'l-Ḳaṣîd. Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî ve vechü't-tehânî adlı manzum eserinin şerhi olup bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 44), diğer bir nüshası Sanʻa'da el-

Câmiu’l-kebîr’de (nr. 1566, 479 varak) bulunmaktadır. 6. ʿUmdetü’l-ḥuffâẓ fî tefsîri eşrefi’l-elfâẓ. Garîbü’l-Kur’ân konusunda yazılanların en genişi kabul edilen eserde kelimelerin önce kök harfleri kaydedilmiş, ardından kelime veya terkibin lugat ve tefsirî mânaları açıklanmıştır. Kıraat farklılıklarına kısaca işaret edilen eserde yer yer fıkıh ve kelâm konularına değinilmiştir (nşr. Muhammed Altuncî, I-IV, Beyrut 1414/1993). 7. el-Ecvibe ʿalâ süʾâli Ebî Ḥayyân (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3673/18). 8. Kitâbü’n-Naḥvi ve’l-iʿrâb. 9. Şerḥu Ḳaṣîdeti’n-Nâbiġa. Kaynaklarda yer almayan son iki eserin ʿUmdetü’l-ḥuffâẓ’da zikredildiği ve onlara atıflarda bulunulduğu tesbit edilmiştir (Aslan, sy. 11 [1993], s. 116).

BİBLİYOGRAFYA

Semîn el-Halebî, ed-Dürrü’l-maṣûn fî ʿulûmi’l-kitâbi’l-meknûn (nşr. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dımaşk 1986, neşredenin girişi, I, 13-19; a.mlf., ʿUmdetü’l-ḥuffâẓ fî tefsîri eşrefi’l-elfâẓ (nşr. Muhammed Altuncî), Beyrut 1414/1993, neşredenin girişi, I, 23-28; İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 152; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü’ş-Şâfiʿiyye, III, 18-19; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 339-340; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 100; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 122-123; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, VI, 179; Hasan Aksoy, Kınalızade Ali Çelebi: Hayatı, İlmî ve Edebî Şahsiyeti, Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları (mezuniyet tezi, 1976), İÜ Ed. Fak. Arap ve Fars Dilleri ve Edebiyatları bölümü, s. 37; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’l-ḳırâʾât (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1987, I, 281; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’t-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1989, I, 415-416; Muʿcemü’l-maḫṭûṭâti’l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 256-257; Cemâl Ka‘vâr, “Maḫṭûṭü’d-Dürri’l-maṣûn fî ʿilmi’l-kitâbi’l-meknûn li’s-Semîn el-Ḥalebî”, el-Kermil, sy. 8, Hayfa 1987, s. 169-193; Şükrü Aslan, “es-Semîn ve Garîbu’l-Kur’an’ındaki Metodu”, EAÜİFD, sy. 11 (1993), s. 111-121; sy. 12 (1995), s. 49-79; Fatih Çollak - Cemil Akpınar, “Gazzî, Bedreddin”, DİA, XIII, 538.

Abdülaziz Hatif

SEMÎNÎ

(bk. ABDÜLAZÎZ es-SEMÎNÎ).

SEM‘İYYÂT

(السمعيّات)

Üç ana grupta toplanan İslâm inanç esaslarının ikincisini oluşturan âhiret hayatıyla ilgili konuların genel adı

(bk. USÛL-i SELÂSE).

SEMİZ AHMED PAŞA

(ö. 988/1580)

Osmanlı vezîriâzamı.

Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Biyografisinden söz eden kaynaklarda Arnavut asıllı olduğu ve Kanûnî Sultan Süleyman döneminde saraydan çıktığı belirtilir. Ancak 1573'te İstanbul'da bulunan Habsburg elçilik heyetinden Stephan Gerlach onun elçilere kendisini Graetzli olarak tanıttığını, bundan dolayı Alman asıllı olma ihtimalinin kuvvetli bulunduğunu yazar. Hatta 1576'da Habsburg elçisini kabul ettiğinde Salzburg piskoposuna bir küçük balsam şişesi hediye etmiş olması bu bilgiyi anlamlandırır (Türkiye Günlüğü, I, 330, 486). İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve İsmail Hami Danişmend, Kanûnî döneminin tanınmış defterdarı İskender Çelebi'nin Bağdat seferi sırasında (1534) katlinin ardından Enderun'a alınan kölelerinden biri olduğunu belirtirlerse de devrin kaynaklarında böyle bir bilgiye rastlanmaz. Semin veya Semiz lakabı da çağdaşı kaynaklarda geçmez. Kanûnî devrine ait bir tevcîhat kaydı listesinde "Semin Ağa" diye tanındığı belirtilen şahsın Anadolu beylerbeyiliğinden Rumeli beylerbeyiliğine geçen başka bir Ahmed Paşa için (İsfendiyârî Ahmed Paşa) kullanıldığı anlaşılmaktadır (Özergin, s. 29).

Devşirme olarak Enderun'da yetişti. Bilinen ilk resmî görevi kapıcıbaşılıktır. Bundan önce sarayda daha başka görevlerde bulunmuş olması ihtimali yüksektir. Bu sıfatla Kanûnî Sultan Süleyman'ın Nahcıvan seferine katılmış olması mümkündür. Onun ayrıca Rüstem Paşa ve eşi Mihrimah Sultan ile tanışıklığı olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim Rüstem Paşa'nın ikinci sadâreti döneminde Ferhad Ağa'nın yerine 20 Rebîülevvel 965'te (10 Ocak 1558) yeniçeri ağalığına getirildi (a.g.e., s. 20). Lokmân b. Hüseyin'e göre ise onun yeniçeri ağalığına tayini, Nahcıvan seferi sonrasında Vezîriâzam Kara Ahmed Paşa'nın katlinden (Eylül 1555) önce vuku bulmuştur (Zübdetü't-tevârîh, vr. 73a). Ancak ilk bilginin daha doğru olması kuvvetle muhtemeldir. Yeniçeri ağalığı 24 Muharrem 969'a (4 Ekim 1561) kadar sürdü. Bu tarihte Mustafa Paşa'nın beşinci vezirliğe getirilmesi

üzerine ondan boşalan Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi (Lokmân b. Hüseyin, vr. 76a; Özergin, s. 23). 27 Kasım'da Rüstem Paşa'nın Mihrimah Sultan'dan olma kızıyla (Ayşe Sultan) evlendi, böylece sarayla olan yakınlığını daha da kuvvetlendirdi. Bundan sonra dönemin kaynaklarında daha çok Rüstem Paşa veya Mihrimah Sultan damadı lakabıyla anılmaya başlandı. Bu sayede giderek nüfuzunu arttırdı ve sonunda vezîriâzamlığına kadar sürecek olan kubbealtı vezirliği dönemi 13 Zilkade 970'te (4 Temmuz 1563) altıncı vezirliğe tayiniyle başlamış oldu (Özergin, s. 26; Lokmân b. Hüseyin beşinci vezirliğe tayin edildiğini yazar: vr. 76b). Bu sıfatla katıldığı Sigetvar seferi sırasında padişahın yakınında bulundu; yol esnasında köprü yapımlarına nezaret ettiği gibi kale kuşatması sırasında da yeniçeri ağası Ali Ağa ile birlikte metris kazma işiyle ilgilendi. Kaynaklara göre bu esnada dördüncü vezir konumundaydı. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Sigetvar'da vefatı üzerine ordugâhtaki sıkıntılı durumda yapıcı bir rol üstlendi. Selânikî'ye göre, padişahın ölümünün gizli tutulduğu sırada divan yapılması için çadırına gelip fikrini soran Feridun Ahmed Bey'e kimsede divana katılacak hal kalmadığını, yeni padişahın ise savaş mahalline gelmesinin sakıncalı olacağını bildirdi (Târih, I, 37). Ardından padişahın cenazesinin önden İstanbul'a yollanması işine nezaret etmekle görevlendirildi. II. Selim'in İstanbul'a girişi esnasında yeniçerilerin cülûs bahşişi dolayısıyla çıkardıkları karışıklıkların yatıştırılmasında da rol oynadı. Kıbrıs'ın fethi sırasında donanmanın Akdeniz seferine çıkışından biraz önce 4 Zilhicce 978'de (29 Nisan 1571) karadan Dalmaçya sahillerine yönelik seferin idaresini üstlendi. Emrinde 1500 yeniçeri ve 600 silâhdar olduğu halde Rumeli Beylerbeyi Hüseyin Paşa ile buluştu, Venedik kıyılarında âsi Arnavutlar'la mücadele etti; donanmanın kıyılardaki harekâtına paralel şekilde Karadağ sahilinde kuzeyden güneye doğru sıralanan ve Venedikliler'in kontrolünde bulunan Budua / Budva, Bar ve Ülgün (Dulcino / Ulcinj) kalelerinin fethine katıldı. Kalelerin alındığı haberini Edirne'de bulunan II. Selim'e duyurunca kendisine Selânik'te kışı geçirmesi ve bu arada Selânik Kalesi'ni onartması emri verildi (a.g.e., I, 84). Daha sonra İstanbul'a dönen Ahmed Paşa, muhtemelen Sokullu Mehmed Paşa ile olan anlaşmazlığı sebebiyle Vezir Hüseyin Paşa ile birlikte vezâretten azledildi (Zilkade 980 / Mart 1573). Bunda Piyâle Paşa'nın ikinci vezir olarak tayinine itirazı önemli rol oynamıştı. Selânikî, bu vesileyle onun yirmi beş gün kadar vezâretten mâzul olup 300.000 akçeyle emekli edildiğini, ancak Mihrimah Sultan'ın devreye girip

damadını yeniden vezârete getirttiğini belirtir. Bu şekilde Ahmed Paşa, Piyâle Paşa'nın kendisine tekaddümünü ("Piyâle Paşa takdim ferman olunup Ahmed Paşa, altına oturması ferman olunmuş") kabullenip üçüncü vezirliğini sürdürmek zorunda kalmıştı. Muhtemelen bu olay dolayısıyla Sokullu'ya karşı olan grup içinde yer aldı.

Bu yıllarda Venedik elçisi Garzoni, sarayının Atmeydanı'nda bulunduğunu belirttiği üçüncü vezir Ahmed Paşa'nın Vezir Mustafa Paşa ve şeyhülislâm ile birlikte Sokullu Mehmed Paşa'ya karşı olan cephede yer aldığını yazar. Gerlach onun 21 Kasım 1573'te padişahın kız kardeşinden olan oğlunun vefat ettiğini bildirir. Bir başka oğlunu ise 29 Nisan 1576'da kaybetmiştir. Yine Gerlach'a göre 8 Kasım 1576'da kızını o sırada yeniçeri ağası olan Cigalazâde Sinan Ağa (Paşa) ile evlendirmiş, 15 Kasım'da diğer iki oğlunu büyük bir merasimle sünnet ettirmiştir (Türkiye Günlüğü, I, 330, 456-457, 464). Bu arada 16 Cemâziyelevvel 983'te (23 Ağustos 1575) sarayında divanhânesinde çıkan yangın büyük tahribata yol açmış ve bizzat padişahın 10.000 altın desteğiyle onarım gerçekleştirilmiştir. Piyâle Paşa'nın Ocak 1578'de vefatından sonra da ikinci vezir olmuştur.

Ahmed Paşa, II. Selim'in vefatı ve yerine III. Murad'ın tahta cülûsu sonrası Sokullu Mehmed Paşa'ya karşı giderek artan muhalefette ön plana çıktı. Sokullu'nun suikast neticesi hayatını kaybetmesinin ertesi günü vezîriâzamlık makamına getirildi (21 Şâban 987 / 13 Ekim 1579). Ancak vezîriâzamlığı uzun sürmedi, ölümüne kadar altı ay on altı gün kadar bu makamda kalabildi. Bu süre zarfında Koca Sinan Paşa'yı destekledi ve onu Lala Mustafa Paşa'nın yerine İran seferi serdarlığına tayin ettirdi, Siyavuş Paşa'yı vezârete getirtti, bazı önemli üst düzey idarecileri değiştirdi. Onun sadâreti sırasında Haslar kadılığı Galata kadılığından ayrıldı ve her ikisi de müstakil kadılık oldu. Çıkan bir fermanla gayri müslim unsurların kıyafetlerinin tanzimi yapıldı, yahudilerin kırmızı çuha takke, diğerlerinin siyah şapka giymeleri emredildi (Lokmân b. Hüseyin, vr. 95a). Ancak bu arada hastalandı (maraz-ı mesâne); özellikle yakın adamı olan Cezayir timar defterdarı Hayâlîbeyzâde Ömer Efendi'nin yolsuzlukla tutuklanıp Yedikule'ye hapsedilmesi

onu çok üzdü. 8 Rebîülevvel 988'de (23 Nisan 1580) yapılan divana gidemedi, yerine Mustafa Paşa vekâlet etti. Dört gün sonra 12 Rebîülevvel

988 (27 Nisan 1580) Çarşamba gecesi vefat etti. Cenazesi ertesi günü kaldırılarak Edirnekapı'da kayınvâlidesi Mihrimah Sultan Camii hazîresindeki türbesine defnedildi (a.g.e., vr. 95b).

Kaynaklarda genellikle silik bir şahsiyet olarak anılan Ahmed Paşa'nın hırslı ve sinirli bir karakteri olduğu, önemli bir iş yapmadığı ifade edilir. Buna karşılık son derece dürüst, herkese adaletli davranan, rüşvet almayan bir idareci olduğu da belirtilir. Bazı elçi raporlarında uzun boylu, dev yapılı, kalender mizaçlı, zengin ve son derece hayır sever bir kişi diye takdim edilir. R. Smarćić, Sokullu Mehmed Paşa ile ilgili biyografik çalışmasında Ahmed Paşa'dan söz ederken onu Şemsî Ahmed Paşa ile karıştırır, II. Selim'in gözde adamı olduğunu, daima onun yanında bulunduğunu belirterek bazı yanlış bilgiler verir (Dünyayı Avuçlarında Tutan Adam, s. 299-300). Ayşe Sultan'dan birçok çocuğu olduğu bilinmektedir. Bunlardan müteferrika Osman Bey'in Karahisarışarkî sancak beyliğine getirildiği, diğer iki oğlu Kilis sancak beyi Mustafa ile Hersek sancak beyi Mehmed beylerin 1593'te Telli Hasan Paşa'nın Kulpa suyu savaşı sırasında şehid oldukları zikredilir. Sultan İbrâhim devri sadrazamlarından Civan Kapıcıbaşı lakaplı Sultanzâde Mehmed Paşa onun torunlarındandır. Atmeydanı'nda bulunan sarayının yerine daha sonra Sultan Ahmed Camii yaptırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1573-1576 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, I, 106, 108, 273, 330, 456-457, 464, 486; II, 524-525; Feridun Bey, Nüzhetü'l-esrâr, TSMK, Hazine, nr. 1339, vr. 204a; Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-Ahbâr'ında II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed Devirleri (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, II, 91-92; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 15, 37, 51, 55, 79, 84, 113, 125-128, 186; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 440-441; II, 15-16; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 1973, vr. 73a, 76a-b, 77a, 78b, 81b, 82a, 84b, 90a, 95a-b; C. Garzoni, "Relazione dell' Impero ottomano del senatore Costantino Garzoni" (E. Albèri, Relazioni degli ambasciatori Veneti al

Senato, seri IIIa, cilt I, Firenze 1840 içinde), s. 403-404, 444; Hammer (Atâ Bey), VII, 30; Danişmend, Kronoloji, III, 49, 53; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 339-340; M. Kemal Özergin, Sultan Kanunî Süleyman Han Çağına Âit Tarih Kayıtları, Erzurum 1971, s. 20, 23, 24, 26, 29, 34; R. Samarćić, Dünyayı Avuçlarında Tutan Adam: Sokollu Mehmed Paşa (trc. Meral Gaspıralı), İstanbul 1996, s. 299-300.

Feridun Emecen

SEMİZ ALİ PAŞA

(ö. 972/1565)

Osmanlı vezîriâzamı.

Hersekli olup Praçe (Praća) kasabasından Poturoğulları'ndandır (Âlî Mustafa Efendi, vr. 343a). Ali Paşa ile görüşen Avusturya elçilik heyetinden H. Dernschwam onun Hırvat kökenli olduğunu söyler (İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü, s. 289). Vakfiyesinde babasının adı Hüseyin diye geçer (VGMA, Vakfiye Defterleri, nr. 585, s. 16). 1520'li yıllarda devşirme olarak alınmış ve İstanbul'a getirildiğinde akrabası Vezîriâzam İbrâhim Paşa'nın kethüdâsı Çeşte Bâlî'nin yardımıyla saraya girmiştir.

Enderun'da eğitim gören Semiz Ali Paşa'nın ilk görevleri hakkında kesin bilgi yoktur. Enderun'da yetiştikten sonra rikâb ağalıklarından birine tayin edilmiş olmalıdır. Semiz Ali Paşa 952'de (1545) mîr-i alem, 953'te (1546) yeniçeri ağası oldu, ardından Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi. 24 Rebîülevvel 956'da (22 Nisan 1549) vezâretle ve 2.300.000 akçelik haslarla Mısır beylerbeyiliğine getirildi (Emecen - Şahin, XIX/23 [1998], s. 96); burada halkın memnuniyetini kazanarak başarılı bir beylerbeyilik dönemi geçirdi. Muharrem 961'de (Aralık 1553) ikinci vezir oldu ve bu rütbeyle İran seferine katıldı. Suşehri'nde sol kol kumandanı sıfatıyla askerlerine gösterişli bir geçit resmi yaptırdı. Sefer dönüşünde Safevîler'le Amasya Antlaşması görüşmelerinde bulundu.

28 Şevval 968'de (12 Temmuz 1561) Rüstem Paşa'nın vefatı üzerine vezîriâzamlığa getirildi. Vezîriâzam olduktan sonra Avusturya ile ilişkileri düzeltti. Rüstem Paşa zamanında baskı altında tutulan Avusturya elçileri üzerindeki denetimi azalttı. Şehirdeki veba salgını yüzünden Busbeke'nin Büyükada'ya taşınmasına izin verdiği gibi ciddiyet ve iyi niyetle tekrar başlattığı barış görüşmelerini antlaşmayla sonuçlandırdı. Avusturya ile sekiz yıllık bir antlaşma imzalandı. Vezîriâzamlığı döneminde meydana gelen önemli hadiselerden biri de Malta kuşatmasıdır. Malta şövalyelerinin Akdeniz'de müslüman hacılara, tüccar ve yolculara verdikleri zararlar

sebebiyle adanın alınması kararlaştırılıp Mustafa Paşa serdar, Piyâle Paşa kaptan-ı deryâ olarak adanın fethi için görevlendirildi. Ancak Semiz Ali Paşa'nın Malta kuşatmasıyla ilgili görüşleri olumsuzdu. Sefere

çıkan paşaların bu işi kolay sandıklarını, onların tutum ve davranışlarının hoşuna gitmediğini, yaptığı nasihatlere kulak asmadıklarını, savaşın sonucundan emin bulunmadığını söylemişti. Selânikî'nin naklettiği bu beyanın (Târih, I, 7) gerçek olup olmadığı teyit edilemezse de Ali Paşa'nın savaşın başarısız neticesini görmeden ölmüş olması Selânikî'ye onun ağzından bu sözleri tenkit amacıyla söyletme fırsatı vermiş olabilir. Öte yandan Peçuylu da onun bu iki paşaya karşı olan tutumunu bizzat Ali Paşa'nın yaptığı bir latifeyle izah eder (Târih, I, 410). Semiz Ali Paşa'nın ölümünden önce Avusturya ile ilişkiler gerginleşti, ancak vezîriâzam barış taraftarı olduğu için savaştan uzak durdu. Avusturya kaynaklarında vezîriâzamın ölümünün barış imkânını ortadan kaldırdığı ve Sigetvar seferinin meydana geldiği kaydedilir.

Semiz Ali Paşa döneminde 20 Eylül 1563'te meydana gelen sel İstanbul'u harap etti. Bir gün bir gece devam eden sel şehirde büyük tahribata yol açtı, özellikle dere yatakları ile Boğaz'a yakın yerlerde büyük yıkım oldu. Su kanallarının içi tamamen kumla kapandığından kullanılmaz hale geldiği gibi İstanbul'un su ihtiyacını karşılayan Moğlova Kemeri de yıkıldı ve büyük bir su sıkıntısı baş gösterdi. Selin ardından vezîriâzam ve diğer devlet adamlarıyla yıkılan su kemerlerini gezen Kanûnî Sultan Süleyman bu kemerlerin tamir edilmesini emretti. Ayrıca Kâğıthane suyunun İstanbul'a getirilmesine karar verildi. Selânikî'nin kaydettiğine göre Ali Paşa, Kâğıthane suyunun şehre getirilmesine karşıydı, hatta projeyi engellemek için su yollarının güvenliğinden sorumlu Nikola adlı bir gayri müslimi gizlice kaçırtmıştı. Kanûnî, Kâğıthane'yi teftiş maksadıyla gittiği bir gün Nikola'nın nerede olduğunu sorunca Ali Paşa izinsiz çok fazla para harcadığı için saklandığını, birkaç güne kalmaz ortaya çıkacağını bildirdi. Bu arada İstanbul'un her mahallesinde bir çeşme yapılıp su sıkıntısı giderildiği takdirde çiftini çubuğunu bozanların, hatta Arap ve Acem ülkelerinden insanların gelip şehirde nüfus izdihamına yol açabileceklerini, bunun sonucunda İstanbul'a yiyecek yetiştirmekte zorluk çekileceğini, askerin geçimini sağlamanın güç hale geleceğini, yiyecek fiyatlarının artacağını belirtti (a.g.e., I, 1-4). Burada da Selânikî daha sonraki

dönemlerde İstanbul'un durumuna şahit olunca kendi fikirlerini Semiz Ali Paşa'ya söyletmiş olabilir.

30 Zilkade 972'de (29 Haziran 1565) vefat eden Semiz Ali Paşa, Eyüp Sultan Türbesi'nin büyük kapısının yanındaki cüzhânenin bahçesine defnedildi. Mehmed isimli bir oğlu olduğu zikredilir. Kaynaklarda çok iri yarı, şişman ve uzun boylu olduğu için kendisini taşıyacak at bulunamadığı kaydedilen Ali Paşa şişmanlığından dolayı "Semiz", "Kalın" gibi lakaplarla anılmıştır. Busbeke onun kendisini çekecek irilikte at talebinde bulunduğunu bildirir. Ali Paşa'nın nükteleri tarihe geçmiş, şakaları letâifnâmelerde yer almıştır. Alman kaynaklarında çok zeki, nazik, iyi niyetli, müşfik, ılımlı ve barış sever bir devlet adamı olarak nitelendirilmiştir. Busbeke, görüşmeler sırasında Ali Paşa gibi zeki bir insanın karşısında zihninin açık olması için yemek yemeyip açlığa katlandığını söyler ve onun en zor meseleleri bile çözdüğünü ifade eder (Türkiye'yi Böyle Gördüm, s. 171).

Arkasında 8 milyon duka olarak tahmin edilen büyük bir miras bırakan ve pek çok hayratı olduğu bilinen Ali Paşa'nın vakıflarıyla ilgili vakfiyesi (Gerlach, II, 723) ölümünden sonra kethüdâsı Ferruh'un gayretleriyle Cemâziyelâhir 973'te (Ocak 1566) hazırlanmıştır. Babaeski'de Mimar Sinan tarafından inşa edilen ve Cedid Ali Paşa Camii adını taşıyan bir camisi vardır (bk. ALİ PAŞA CAMİİ). Edirne'de yine Mimar Sinan'ın yaptığı Ali Paşa Çarşısı'nın yanı sıra çarşı kapılarına yakın bir cami ve bir de mescid inşa ettirmiştir. İstanbul'da Eyüp'te Cedid Ali Paşa Mescidi'ni, Karagümrük'te Mimar Sinan'ın eseri olan Cedid Ali Paşa Medresesi'ni, Eyüp'te Kasımpaşa ve Otakçıbaşı mahallelerinde iki çeşme ile Rumeli'de Ereğli kasabasında iki çeşme, Silivri'de Akviran köyünde bir cami yaptırmıştır (VGMA, Vakfiye Defterleri, nr. 585, s. 16).

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, nr. 717, s. 46; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 446b, 451b, 453b, 454a, 494b; H. Dernschwam, İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat

Günlüğü (trc. Yaşar Önen), Ankara 1987, s. 280-282, 289, 292; O. G. de Busbecg, Türkiye'yi Böyle Gördüm (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 67, 167-186; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 343a-b; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 1-8; Lokmân b. Hüseyin, Zübdetü't-tevârîh, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 1973, vr. 64a, 71b, 72b; S. Gerlach, Türkiye Günlüğü 1577-1578 (ed. Kemal Beydilli, trc. T. Noyan), İstanbul 2007, II, 723, 820; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 24, 410; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 31-32; Zinkeisen, Geschichte, II, 890-898; III, 90; Sicill-i Osmânî, III, 499; IV, 87; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, II, 125; İsmet Yıldırım, Semiz Ali Paşa (mezuniyet tezi, 1956), İÜ Ed. Fak.; Feridun Emecen - İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcîh Defteri", TTK Belgeler, XIX/23 (1998), s. 96.

Erhan Afyoncu

SEMİZ ALİ PAŞA CAMİİ

(bk. ALİ PAŞA CAMİİ).

SEMMÂN, İsmâil b. Ali

(إسماعيل بن علي السمّان)

Ebû Sa‘d İsmâîl b. Alî b. el-Hüseyn es-Semmân er-Râzî (ö. 445/1053)

Mu‘tezilî hadis hâfızı.

370 (980) yılı civarında Rey’de doğdu. Ailesi yağ ticareti yaptığı için “Semmân” lakabıyla anıldı. 380’den (990) sonra hadis tahsiline başladı. Muhallis, İbn Ebû Nasr et-Temîmî ve Abkasî gibi muhaddislerden hadis öğrendi. Tahsil için Irak, Suriye, Hicaz, Mağrib ülkeleri başta olmak üzere pek çok yere seyahat etti. 3000’den çok (bir rivayete göre 3600) âlimden faydalandığı zikredilmişse de Zehebî bunun mümkün olamayacağını ifade etmektedir (Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 121-123). Hayatının sonlarına doğru hadis öğrenmek amacıyla İsfahan’a gitti. Hadis ricâli, ensâb, kıraat, ferâiz konularında kendini yetiştirdi. Hanefî fıkhı, Hanefî âlimleri, Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasındaki ihtilâf konuları ve Zeydiyye fıkhı sahalarında söz sahibiydi. Kelâma dair görüşlerinde Mu‘tezile kelâmcılarından Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin etkisinde kaldığı belirtilmektedir. Kendisinden sûfî muhaddis Abdülazîz b. Ahmed el-Kettânî, Kavvâs diye bilinen yeğeni Tâhir b. Hüseyin el-Bağdâdî, Hatîb el-Bağdâdî ve Ebû Ali el-Haddâd gibi âlimler rivayette bulundu.

24 Şâban 445’te (9 Aralık 1053) Rey’de vefat eden Semmân, Taberek dağında Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin kabrinin yakınına defnedildi. Onun bu tarihten iki yıl önce veya iki yıl sonra öldüğü de zikredilmiştir.

Zehebî Semmân’ın sadûk, mütkın, fakat koyu bir Mu‘tezilî olduğunu söylemekte, geniş ilmine rağmen bu ekolü benimsemesine hayret etmekte, hadis yazmayan birinin İslâm’ın tadını alamayacağına dair sözüne temas ederek, “Eğer kendisi İslâm’ın tadını alsaydı hadisten faydalanırdı” demektedir (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVIII, 59). Kaynaklarda belirtildiğine göre Semmân zâhidâne yaşar, kimseden bir şey istemez, bir şey kabul etmez,

kimseye haksızlık yapmazdı. Onun bütün meşgalesi Kur'an okumak, ibadet etmek, talebe yetiştirmek, hadis rivayet etmek ve irşadda

bulunmaktı. Hiç evlenmeyen Semmân hayatı boyunca biriktirdiği kitaplarını müslümanlara vakfetmiştir.

Eserleri. 1. el-Muvâfaḳa beyne Ehli'l-beyt ve'ṣ-ṣaḥâbe ve mâ revâhu küllü ferîḳın fî ḥaḳḳi'l-âḫar. Kitapta Ehl-i beyt ile sahabenin fazileti ve onların birbirleri hakkında söyledikleri güzel sözler ele alnmış olup, Muhammed Kürd Ali eserin bir nüshasının Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye'de bulunduğunu belirtmektedir (bk. bibl.). Zemahşerî tarafından senedleri ve mükerrerleri çıkarılarak el-Muḫtaṣar min Kitâbi'l-Muvâfaḳa beyne Ehli'l-beyt ve'ṣ-ṣaḥâbe adıyla kısaltılan eserde (nşr. Seyyid İbrâhim Sâdık, Kahire 1422/2001) Hz. Ali'nin Ebû Bekir ile Ömer'i öven sözleri yer almakta, Hz. Ebû Bekir hakkında, "O dört konuda benden ileridir" (s. 30); "O insanların en cesurudur" dediği (s. 43), kendisi varken Ebû Bekir'e biat etmeyi doğru bulmayan Ebû Süfyân'a yanlış düşündüğünü söylediği (s. 45-46), Ebû Bekir'in vefatında onun üstün vasıflarını dile getiren bir konuşma yaptığı (s. 52-58), Hz. Ebû Bekir ile Ömer aleyhinde konuşanları azarladığı, onların Resûlullah'ın kardeşleri ve vezirleri olduğunu ifade ettiği, onları sevenlerin mümin, buğzedenlerin ise fâcir olduğunu söylediği (s. 113-122) dikkati çekmektedir. 2. el-Bustân fî tefsîri'l-Ḳurʾân. On ciltten meydana geldiği kaydedilen eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. 3. er-Riyâż fi'l-eḥâdîs̱ (Îżâḥu'l-meknûn, I, 602). 4. el-Mecâlisü'l-miʾeteyn (Sem'ânî, III, 292). 5. Sefînetü'n-necât. İmâmiyye fırkasına dairdir. 6. ed-Dâʿî ilâ vedâʿi'd-dünyâ (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 210). Semmân'ın ayrıca Muʿcemü'ş-şüyûḫ (el-Meşyeḫa, el-Muʿcem), Muʿcemü'l-büldân (İbnü'l-Adîm, IV, 1706) ve el-Müselselât adlı eserlerinin olduğu zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 292-293; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), IV, 1706-1716; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 424-427; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 55-60; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, III,

121-123; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 239; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân (nşr. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut 1416/ 1996, I, 649-651; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 210; Îżâḥu'l-meknûn, I, 181, 602; II, 18; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 59, 142; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, III, 38-39; Mustafa Bilgin, Tefsirde Mutezile Ekolü (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 191-196; M. Kürd Ali, "el-Muvâfaḳa beyne Ehli'l-beyt ve's-ṣaḥâbe", MMLADm., XVI/1-2 (1941), s. 278-279.

M. Yaşar Kandemir

SEMMÂN, Muhammed b. Abdülkerîm

(محمّد بن عبد الكريم السمّان)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilkerîm es-Semmân el-Hâşimî elMedenî (ö. 1189/1776)

Halvetiyye-Bekriyye tarikatının Semmâniyye kolunun kurucusu.

1132'de (1720) Medine'de doğdu. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Tahsilini Medine'de tamamladıktan sonra Halvetiyye-Bekriyye'nin kurucusu Mustafa Kutbüddin el-Bekrî'den Halvetiyye, Kādirî şeyhi Muhammed Akīle'nin halifelerinden Şeyh Muhammed Tâhir'den Kādiriyye hilâfeti aldı. Tarikat faaliyetlerini bir müddet Harem-i şerif'te Bâbüsselâm'ın yanında kendi adıyla tanınan zâviyesinde sürdürdü (Harîrîzâde, II, vr. 140b). Onun Kādiriyye hilâfetini de Mustafa el-Bekrî'den aldığı (Gürer, s. 371-372), Mısır'da Bekriyye'nin kollarından Hifniyye'nin kurucusu Muhammed el-Hifnî ve Mahmûd el-Kürdî'ye intisap ettiği, ayrıca Şâzeliyye ve Nakşibendiyye tarikatlarından icâzeti olduğu belirtilmektedir. Semmân 2 Zilhicce 1189'da (24 Ocak 1776) hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Medine'de vefat etti (Harîrîzâde, II, vr. 140b) ve Cennetü'l-bakī'de defnedildi. Torunlarının halen Medine'de ikamet ettiği belirtilmektedir. Semmân'ın geniş bir coğrafyada çok sayıda müridi vardı. Bunlar arasında İbn Sûde adıyla tanınan Mâlikî fakihi ve muhaddis Faslı Muhammed b. Muhammed et-Tâlib et-Tâvüdî (ö. 1209/1794-95) en fazla dikkat çeken isimdir.

Abdülganî en-Nablûsî gözetiminde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okuyan ve düşüncelerinden etkilenen Mustafa Kutbüddin el-Bekrî'nin müridi olan Semmân tasavvuf anlayışını bu yönde geliştirmiş ve düşüncesini hakîkat-i Muhammediyye fikri üzerine kurmuştur. Semmân'a göre tasavvufta asıl olan Hz. Peygamber'i taklittir. Bu sûrî ve mânevî olmak üzere iki aşamada gerçekleşir. Sûrî taklit, Resûl-i Ekrem'e gönülden

bağlılığın yanında şeriatın emirlerini eksiksiz bir şekilde ifa etmekle meydana gelirken mânevî taklidin ilk aşaması Resûlullah'ın sûretini göz önüne getirerek onu müşahede ile başlar. Mânevî taklidin en üst seviyesi hakîkat-i Muhammediyye'yi temaşa etmek ve onda fâni olmaktır.

Semmân, Halvetiyye tarikatının Semmâniyye kolunun kurucusudur. Tarikatın silsilesi Semmân'ın şeyhi Mustafa el-Bekrî ile Halvetiyye'nin Bekriyye koluna, Bekriyye Karabâşiyye (kurucusu Karabaş Velî) koluna, Karabâşiyye Şâbâniyye (kurucusu Şa'bân-ı Velî) koluna, Şâbâniyye Cemâliyye (kurucusu Çelebi Halîfe) koluna, Cemâliyye ise Pîr Muhammed Erzincânî vasıtasıyla Halvetiyye'nin ikinci pîri Yahyâ-yı Şirvânî'ye bağlanır. Bununla birlikte Semmâniyye, Halvetiyye'den bağımsız bir gelişme göstermiştir. Muhtemelen bu kol, kurucusu Semmân'ın hilâfet aldığı Halvetiyye,

Kādiriyye, Şâzeliyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatları bir araya getirip âyinlerindeki unsurları cemetmeyi hedeflediği için bunların her birinden unsurlar taşıyan bir tarikat hüviyetindeydi. Semmâniyye'den Ahmed et-Tayyib ile Tayyibiyye, Ebü'l-Feyz Seyyid Feyzüddin Hüseyin ile Feyziyye kolları meydana gelmiştir. Semmâniyye, Kādiriyye tarikatının bir kolu olarak da kabul edilmektedir.

Semmâniyye Mısır, Sudan, Nijerya, Senegal ve Yemen ile Hindistan, Sumatra ve Endonezya gibi Güneydoğu Asya ülkelerinde yaygınlık kazanmıştır. Tarikatın Sudan'a girişi Semmân'ın halifesi Ahmed et-Tayyib ile gerçekleşmiş ve bölgede oldukça etkili olmuştur. Onun vefatından (1239/ 1824) sonra tarikat oğullarından İbrâhim ed-Desûkī ile Nûrüddâim'in başını çektiği iki ayrı kola ayrılmış ve giderek etkisini kaybetmiştir. Tarikat bugün Sudan'da birbirine rakip ve siyasî bakımdan karşıt iki ailevî kol olarak zayıf da olsa faaliyetini sürdürmektedir. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Semmâniyye tarikatından Muhammed Ahmed el-Mehdî, Sudan'da 1881'de mehdîliğini ilân ederek kabile reislerinin ve dinî liderlerin desteğini almış, ardından Osmanlı güçlerine ve Sudan'ı sömürgeleştirmek isteyen İngilizler'e karşı askerî bir mücadele gerçekleştirmiştir. Semmâniyye'nin Güneydoğu Asya'da Sumatra, Pelimbenk (Palembank) ve Açe bölgelerinde yayılması, Semmân'ın halifelerinden Abdüssamed b. Abdullah el-Pelimbânî (ö. 1202/1788)

vasıtasıyla olmuştur. XIX. yüzyılın ilk yarısında Şettâriyye ile birlikte Endonezya'da, özellikle de başşehir Cakarta ve çevresinde en yaygın tarikat durumuna gelmişken XIX. yüzyılın ortalarına doğru etkisini yitirmiştir.

Eserleri. 1. Nefeḥâtü'l-ilâhiyye fî keyfiyyeti sülûki'ṭ-ṭarîḳati'l-Muḥammediyye (Kahire 1326). Sekiz bölümden oluşan eserde tövbe, ahid alma, zikir, halvet, sohbet, şeyhle ilişkinin âdâbı ve velâyet konuları ele alınmıştır (Radtke, XXXVI/3 [1996], s. 332). 2. el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyye fi't-teveccühâti'r-rûḥiyye (Brockelmann, II, 535).

Nûr-i Muhammedî, Semmân'ın kendi mistik tecrübeleri ve sûfînin uyması gereken kurallar şeklinde üç bölümden oluşmaktadır (Radtke, XXXVI/3 [1996], s. 332). 3. İġās̱etü'l-lehfân ve muʾânesetü'l-velhân (Hartum 1955). 4. Keşfü'l-estâr fîmâ yeteʿallaḳu bi'l-ismi'l-ḳahhâr. Ahmed el-Bedevî es-Semmânî tarafından Hâẕihî Risâle fîmâ yeteʿallaḳu bi'smihî el-ḳahhâr ve vaṣiyyetihî li'l-iḫvân ve't-teẕâkir (Kahire, ts.) adıyla basılmıştır (Arabic Literature of Africa, I, 92). 5. Mevlidü'n-nebî (Kahire 1974). 6. el-İstiġās̱e (Brockelmann, II, 535). 7. el-Vesîle fi'd-daʿavât ve'l-eẕkâr (Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 341; Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 188). 8. Câliyâtü'l-küreb ve münîlâtü'l-ʿArab (Radtke, XXXVI/3 [1996], s. 332). 9. el-Menâkıbü's-seniyye min mevâhibi'l-mennân ʿalâ ʿabdihî ẕi'l-aḫlâḳi'r-râżıyye (Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 188). 10. Muḫtaṣarü'ṭ-Ṭarîḳati'l-Muḥammediyye (Brockelmann, II, 535; eserleri için ayrıca bk. Arabic Literature of Africa, I, 92-94).

BİBLİYOGRAFYA

Harîrîzâde, Tibyân, I, vr. 171a; II, vr. 140a-141a; Brockelmann, GAL Suppl., II, 535; Îżâḥu'l-meknûn, II, 664; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 341; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, X, 188; B. G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley 1972, s. 302; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, New York 1973, s. 130; N. Grandin, "Soudan, corne de l'Afrique orientale", Les ordres mystiques dans l'Islam: cheminements et situation

actuelle (ed. A. Popovic - G. Veinstein), Paris 1986, s. 173-175; Ali Salih Karrar, Sufi Brotherhoods in the Sudan, London 1992, s. 42-48; Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa (ed. J. O. Hunwick - R. S. O'Fahey), Leiden 1994, I, 91-95; R. S. O'Fahey, "Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdi and the Sufis", Islamic Mysticism Contested (ed. F. de Jong - B. Radtke), Leiden 1999, s. 269, 271-272; M. van Bruinessen, "Controversies in Twentieth-Century Indonesia", a.e., s. 709; Dilâver Gürer, Abdülkādir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 1999, s. 371-372; B. Radtke, "Sufism in the 18th Century: An Attempt a Provisional Appraisal", WI, XXXVI/3 (1996), s. 331-334; Nihat Azamat, "Abdüssamed el-Pelimbânî", DİA, I, 300; a.mlf., "Kādiriyye", a.e., XXIV, 134; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", a.e., XV, 393.

Salih Çift

SEMMÂNİYYE

(السمّانيّة)

Halvetiyye-Bekriyye tarikatının Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân'a (ö. 1189/1776) nisbet edilen bir kolu

(bk. SEMMÂN, Muhammed b. Abdülkerîm).

SEMMÂSÎ

(سمّاسى)

Muhammed Baba Semmâsî (ö. 736/1335-36 [?])

Orta Asyalı Hâcegân tarikatı şeyhi.

Buhara'nın Râmîten kasabasının Semmâsî (Semâsî) köyünde doğdu. Gençliğinde ilim tahsiliyle meşgul oldu. Babası Seyyid Abdullah'ın tavsiyesiyle Hâcegân şeyhlerinden Mahmûd Fağnevî'ye intisap edince Fağnevî onu halifesi Ali Râmîtenî'ye gönderdi. Ali Râmîtenî'nin yanında tasavvufî eğitime devam etti ve onunla birlikte Hârizm'e gitti. Seyrü sülûkünü tamamlayarak halife olduktan sonra köyüne dönüp irşad faaliyetine başladı.

Semmâsî'nin irşadı ile Hâcegân silsilesine dahil olanların en önemli siması Bahâeddin Nakşibend'in mürşidi Seyyid Emîr Külâl'dir. Bir güreş müsabakasında Semmâsî'nin Emîr Külâl'e nazar ettiği, Külâl'in bu mânevî nazarın tesirinde kalarak ona intisap ettiği nakledilir. Menkıbeye göre Bahâeddin Nakşibend'in doğmasına yakın bir tarihte Semmâsî, müridleriyle birlikte Buhara'nın Kasrıhindûvân köyünden geçerken yanındakilere bu topraktan bir yiğidin kokusunun geldiğini ve Kasrıhindûvân'ın kısa bir süre sonra Kasrıârifân olacağını söylemiş, Kasrıhindûvân'a bir sonraki gelişinde henüz üç günlük bir bebek olan Bahâeddin Nakşibend'i görünce müridlerine, "Kokusunu duyduğumuz yiğit budur" deyip halifesi Emîr Külâl'e dönmüş ve, "Oğlum Bahâeddin'den şefkat ve terbiyeni esirgeme, yoksa sana hakkımı helâl etmem" demiştir. Semmâsî'nin bu menkıbede geçen sözünden dolayı köyün adı Kasrıârifân olarak değişmiştir.

Bahâeddin Nakşibend yaklaşık on sekiz yaşına gelince dedesinin onu evlendirmek istediği ve onu Semmâsî köyüne gönderip Semmâsî'yi Kasrıârifân'a davet ettiği, Nakşibend'in Semmâsî ile birlikte muhtemelen kız isteme ya da nişan merasimi için Kasrıârifân'a geldiği, Semmâsî'nin Kasrıârifân'a yaptığı bu ziyaretten sonra vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Bahâeddin Nakşibend'in 718 (1318) yılında doğduğu ve Semmâsî'nin ölümünde on sekiz yaşlarında olduğu dikkate alınarak Semmâsî'nin 736 (1335-36) yılları civarında vefat ettiği söylenebilir. XIX. yüzyılda yazılan Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾda ölüm tarihi 755 (1354) diye kaydedilmişse de ondan iki asır önce kaleme alınan Maṭlabü'ṭ-ṭâlibîn'deki 734 (1333-34) yılı doğruya daha yakındır. Kabri Semmâsî köyündedir.

Muhammed Baba Semmâsî'de gaybet ve istiğrak halinin galip olduğu, bazan köyündeki küçük bir üzüm bağına gidip asmaları budadığı, bu sırada kendinden geçtiği ve elindeki bıçağın yere düştüğü, onun istiğrak hali içinde bir süre öylece kaldığı kaydedilmektedir. Hâce Sûfî Sûhârî, Hâce Mahmûd Semmâsî, Mevlânâ Dânişmend Ali ve Seyyid Emîr Külâl adlı dört halife yetiştirmiştir. Bunlardan Mahmûd Semmâsî onun oğludur. Hâcegân tarikatını Nakşibendiyye'ye bağlayan silsile Emîr Külâl vasıtasıyla devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ Şehâbeddin, Âgâhî-yi Seyyid Emîr-i Külâl (nşr. Gulâm Mustafa Han), Karaçi 1381/ 1961, s. 75, 118; Salâh b. Mübârek el-Buhârî, Enîsü'ṭ-ṭâlibîn ve ʿuddetü's-sâlikîn (nşr. Halil İbrahim Sarıoğlu - Tevfîk Sübhânî), Tahran 1371 hş., s. 79-83; Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü'l-üns (nşr. Mahmûd Abîdî), Tahran 1375 hş./1996, s. 386; Fahreddin Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü'l-ḥayât (nşr. Ali Asgar Muîniyân), Tahran 1977, I, 73-76; Muhammed b. Hüseyin Kazvînî, Silsilenâme-i Ḫâcegân-ı Naḳşibend, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1381, vr. 7b; Muhammed Tâlib, Maṭlabü'ṭ-ṭâlibîn, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 80, vr. 20b-22a; Bedreddin Sirhindî, Ḥażarâtü'l-ḳuds, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 76, I, vr. 111b-112a, 116a; Abdülmecîd el-Hânî, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye, Kahire 1308, s. 122-123; Nâsırüddin Buhârî, Tuḥfetü'z-zâʾirîn, Buhara 1910, s. 44; Sadreddin Selim Buhârî, Bahâʾüddîn Naḳşibend Yâki Yetti Pîr, Taşkent 1993, s. 10-11; Hamid Algar, "Bābā Sammāsī", EIr., III, 294; a.mlf., "Bâbâ Semmâsî",

Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1375 hş./1996, I, 35; Gulâm Ali Ârya, “Bâbâ Semmâsî”, DMBİ, X, 747.

Necdet Tosun

SEMNÛN b. HAMZA

(سمنون بن حمزة)

Ebü'l-Kāsım Semnûn b. Hamza (ö. 298/911 [?])

Tasavvufta Allah sevgisini esas alan ilk sûfîlerden.

Basra'da doğdu. Hayatına dair kaynaklarda yeterli bilgi yoktur. Sülemî babasının adını Hamza, Ömer ve Abdullah olmak üzere üç şekilde kaydeder, künyesinin Ebü'l-Hasan veya Ebü'l-Kāsım olduğunu belirtir (Ṭabaḳāt, s. 195). Ebû Nuaym ise Ebü'l-Hasan ile birlikte Ebû Bekir künyesini de verir (Ḥilye, X, 309). Semnûn tasavvuf yolunda Serî es-Sakatî, Ebû Ahmed el-Kalânisî, Muhammed b. Ali el-Kassâb gibi sûfîlerden faydalandı. B. Reinert onun hocaları arasında III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında vefat etmiş olan Ebû Ya'kūb es-Sûsî'yi de zikreder (EI2 [İng.], IX, 873).

Reinert'ın bunu, Semnûn'un hocalarının kaydedildiği ilk kaynak olan Sülemî'nin Ṭabaḳāt'ında (s. 195) hocaların isimlerinden sonra "ve Sûs" diye okunabilecek olan bir kelimeden çıkardığı anlaşılmaktadır. Ancak bunun yanlış bir tesbit olduğu söylenebilir. Nitekim bu kelime eseri neşreden Nûreddin Şeribe tarafından "vesvese" şeklinde okunmuştur. Hakkında verilen bilgilerden Hicaz'da ve Kudüs'te bulunduğu anlaşılan Semnûn hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiğinden Bağdatlı sûfîlerden sayılmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ve Ebû Bekir el-Vâsıtî gibi sûfîler onun yakın dostlarıdır. Hem sûfîler hem yöneticiler nezdinde itibar sahibi, aynı zamanda yakışıklı bir kimse olan Semnûn zengin bir kadının evlenme teklifini reddedince zina iftirasına mâruz kalmış, kadın, yöneticilerin itibar ettiği, ancak sûfîlerin sahte zâhid olarak nitelendirdiği Gulâmu Halîl adlı biriyle anlaşıp Semnûn hakkında idam fermanı çıkartılmasına muvaffak olmuşsa da halife gördüğü bir rüya üzerine idamdan vazgeçip ondan özür dilemiş, bu olay onun şöhretini daha da arttırmıştır. Kaynaklarda Semnûn'un vefatıyla ilgili kesin bir tarih verilmemektedir. Sülemî onun Cüneyd-i Bağdâdî'den sonra, Ebû Nuaym

ise Cüneyd-i Bağdâdî'den önce vefat ettiğini belirtir. Bu ifadelerden Semnûn'un 297'de (909) vefat eden Cüneyd'in ölümüne çok yakın bir tarihte öldüğü anlaşılmaktadır. Buna göre İbnü'l-Cevzî'den itibaren (el-Muntaẓam, VII, 424) bazı müellifler tarafından kaydedilen 298 (911) yılının doğru olduğu söylenebilir.

Semnûn, tasavvuf hakkında "hiçbir şeye mâlik olmaman ve hiçbir şeyin sana mâlik olmaması" şeklindeki meşhur tarifin sahibidir (Serrâc, s. 45). Semnûn'dan önce sûfîler arasında insanı hakikate götüren yolun mârifet mi muhabbet mi olduğu tartışılmış, Râbia el-Adeviyye ve Ma'rûf-i Kerhî muhabbete öncelik verirken Zünnûn el-Mısrî mârifete öncelik tanımıştır. Semnûn, Allah sevgisi (muhabbetullah) konusunda kendine has bir yol benimsemiş ve bu sebeple "Semnûn el-Muhib" (âşık Semnûn) diye tanınmıştır. Ona göre Allah'a giden yolun aslı muhabbettir; sâlik Hakk'a ancak muhabbetle ulaşabilir. Diğer bütün haller ve makamlar değişebilir ya da sona erebilir, ancak muhabbet makamı süreklidir. Kalbin Allah dışındaki her şeyden arındırılması ve Allah sevgisiyle doldurulması demek olan muhabbet sûfînin Allah ile vuslat yaşadığı bir haldir. Bundan dolayı Hakk'ın yanında kendinden geçmek olan gaybet hali huzur halinden daha önemlidir.

Benimsediği muhabbet anlayışına uygun bir hayat sürmeye çalışan Semnûn'un vecd halindeyken Allah'a, "Benim için senden gayri haz ve gaye yok, beni dilediğin şekilde imtihan et!" diye hitap ettiği, bu olayın ardından hastalanınca hata ettiğini anlayıp Allah'tan af dileyerek şifa vermesini istediği, bu sebeple kendisini "Semnûn el-Kezzâb" diye nitelendirdiği nakledilir. Semnûn, Bağdat sûfîlerinden olmakla birlikte Horasan bölgesinde doğup gelişmiş olan melâmet akımının mensuplarında görülen eğilimlere sahiptir. Kaynaklarda bazı sözleri ve şiirleri kaydedilmekle birlikte eser kaleme alıp almadığı belirtilmemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaᶜ, s. 45, 86, 151, 321, 498-499; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 195-199; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 309-311; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IX, 234-237; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), s. 146-147, 167-168, 451, 503, 505; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 239-240, 375, 447-448; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 426-428; a.mlf., el-Muntaẓam, VII, 424; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 527-530; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 115; Câmî, Nefeḥât, s. 100-101; Şa'rânî, et-Ṭabaḳāt, I, 76; Münâvî, el-Kevâkib, I, 427-429; B. Reinert, "Sumnūn", EI[2] (İng.), IX, 873; "Melâmiyye", DİA, XXIX, 28.

Abdullah Kartal

SEMRÂ bint NÜHEYK

(سمراء بنت نهيك)

Hz. Peygamber tarafından muhtesib olarak görevlendirilen ilk kadın sahâbî.

Kaynaklarda uzun ömürlü (muammerûn) kadın sahâbîler arasında zikredilmiştir. Semrâ bint Nüheyk'in, mensubu bulunduğu Benî Esed'den Bedir Gazvesi'nin hemen ardından Müslümanlığı benimseyen ilk grup içinde yer almış olması muhtemeldir. İsminin geç bir dönemde kurulan (86/705) Vâsıt'ı ziyaret eden sahâbe arasında geçmesi (Bahşel, I, 42) genç yaşta İslâm'ı kabul ettiğini göstermektedir. Kendisinden Ebû Belc Câriye b. Belc es-Sagīr et-Temîmî rivayette bulunmuştur. Hz. Peygamber tarafından Medine'de muhtesib olarak görevlendirilen Semrâ bint Nüheyk pazarları dolaşıp emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi çerçevesinde insanları ticaret ahlâkına uygun davranmaya teşvik eder, bu şekilde hareket etmeyenleri uyarır, hile ve haksızlık yapanlara karşı elindeki kırbaçla caydırıcı tedbirler uygulardı. Resûl-i Ekrem'in Semrâ bint Nüheyk'e böyle bir görev vermesi, onun bir muhtesibde bulunması gereken nitelikleri taşıdığını ve bu görev için yeterli bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Bazı müellifler, kaynaklarda Asr-ı saâdet'te pazarcılıkla uğraşan birçok hanımın isminin zikredildiğine işaret ederek Semrâ bint Nüheyk'in denetimlerinin daha çok alıcı veya satıcı konumundaki kadınlara yönelik olabileceğini ileri sürmüşlerdir. İslâm'dan sonra kadının toplumsal statüsünde meydana gelen değişime dikkat çeken araştırmacılar, daha önce Arap yarımadasında kadınlar arasında böyle bir görevlendirmenin bilinmediğinden hareketle Hz. Peygamber tarafından Semrâ bint Nüheyk'e muhtesiblik vazifesinin verilmesini, kadının sosyal hayatta daha etkin bir rol üstlenebileceği mesajı taşıyan düzenlemelerin somut örnekleri arasında zikrederler. Bu sebeple çağdaş İslâm araştırmalarında Semrâ bint Nüheyk adına sıkça rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Bahşel, Târîẖu Vâsıṭ (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, I, 42; İbn Hibbân, eṯ-Ṯiḳāt (nşr. Seyyid Şerefeddin Ahmed), Beyrut 1395/1975, III, 185; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXIV, 311; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 335; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IX, 264; Cengiz Kallek, Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi, İstanbul 1997, s. 183, 184; Metin Yılmaz, Polis Teşkilâtı, Samsun 2005, s. 290, 291.

Metin Yılmaz

SEMT

(السمت)

Ufuk koordinat sisteminde bir yıldızın güney doğrultusuna olan açısal uzaklığı, azimut.

Semt kelimesinin çoğulu, Ebü'l-Hasan İbn Yûnus'un ez-Zîcü'l-kebîrü'l-ḥâkimî adlı eserinde bildirdiğine göre sümûttur, simût da semtin çoğulu olarak kullanılmıştır. Nallino'ya göre simût, sümûtun farklı bir telaffuzu olarak İspanyolca ve Fransızca'da azimuth şeklini almıştır. Zenit ise sonradan Avrupa'da ikinci öğesi (re's) düşen semtü'r-re's tamlamasından zemtin zenithe dönüşmesiyle meydana gelmiştir.

Semt güney noktasıdan itibaren ve batıya doğru ölçülür. Şekilde h yükseklik, z zenit uzaklığıdır. Yükseklik ufuk düzlemine göre açısal uzaklıktır ve ufuk düzlemi 0° iken + 90° (zenite doğru) ve - 90° (nâdire doğru) arasında, zenit uzaklığı (zenit noktasından olan açısal uzaklık) zenit noktası 0° iken 0° ile 180° arasında ve yıldızdan geçen düzlemle başlangıç meridyeninin (çoğunlukla gözlemcinin meridyeni) açısı olan semt açısı a ise başlangıç meridyeni 0° iken 0° ile 360° arasında ölçülür.

Yükseklik dairesi (dâiretü'l-irtifâ') yıldızın bulunduğu noktadan geçer ve gökyüzünü düşey doğrultuda iki noktadan keser. Bu iki noktadan ufkun üzerinde olana semtü'r-re's (zenit, baş ucu), altında olana semtü'l-kadem (nâdir, ayak ucu) adı verilir. Bu noktalardan geçen dairelere de şakulî daireler denilir. Bunların ilki, meridyen düzlemine dik olan ve ufku doğu ve batı noktalarında kesen dâiretü evveli's-sümûttur. Birinci şakulî / azimut dairesi de adı verilen bu daire, semtü'r-re's ve semtü'l-kadem ile tam doğu noktasından geçen, azimut açısının kendisine nisbetle alındığı yükseklik dairesidir. Müslüman astronomlar onu esas kabul etmişler ve semti genellikle doğu veya batı noktasından itibaren ölçmüşlerdir; bu da en fazla 90 derecelik bir açı anlamına gelir. Şakulî dairelerin ikincisi felekü nısfi'n-nehâr (öğlen vakti) denilen, ufku kuzey ve güney noktalarında kesen ve gözlemcinin zeniti ile göğün güney ve kuzey kutuplarından geçen meridyen

düzlemidir. Semtü’r-re’s ve semtü’l-kadem noktaları ile yıldızın merkezinden geçen yükseklik dairesinin ufku kestiği noktalara azimut noktaları (A ve B), bu noktaları birleştiren çizgiye azimut çizgisi (hattü’s-semt) denir; bu sebeple yükseklik dairesine azimut dairesi (dâiretü’s-semtiyye) adı da verilmektedir. Buna göre yükseklik dairesi üzerindeki bir nokta ile ufuk arasındaki yay eğer nokta ufkun üzerinde ise o noktanın yüksekliği (irtifâ), eğer altında ise alçaklığıdır (inhifâz). Aynı şekilde ufuk dairesi üzerinde, meridyen dairesiyle azimut dairesi arasındaki yay da o noktanın azimutu olur.

BİBLİYOGRAFYA

Fergānî, The Elements of Astronomy: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları (trc. ve nşr. Yavuz Unat), Harvard 1998; Bettânî, Al-Battānī sive Albatenii Opus Astronomicum (trc. ve nşr. C. A. Nallino), Milan 1899-1907, I-III; Bîrûnî, Kitâbü’t-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati’t-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (trc. ve nşr. R. R. Wright v.dğr.), London 1934, s. 50, 134; a.mlf., el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî (nşr. Seyyid Hasan Bârânî), Haydarâbâd 1373-75/1954-56, I-III; Ali Kuşçu, Mir’âtü’l-âlem (trc. Seyyid Ali Paşa, nşr. Yavuz Unat), Ankara 2001; C. A. Nallino, “Etimologiaé araba e significato di ‘asub’e di ‘azimut’ con una postilla su ‘almucantarat’ II. azimut”, RSO, VIII (1919-21), s. 389; E. S. Kennedy, “A Survey of Islamic Astronomical Tables”, Transactions of the American Philosophical Society, XLVI/2, Philadelphia 1956, s. 123-177; Yavuz Unat, “Eski Astronomi Metinlerinde Karşılaşılan Astronomi Terimlerine İlişkin Bir Sözlük Denemesi”, AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 11, Ankara 2001, s. 633-696; C. Schoy - [Ahmet Yüksel Özemre], “Semt”, İA, X, 473-474; W. Hartney, “Semt”, a.e., X, 474; D. A. King, “al-Samt”, EI² (İng.), VIII, 1054-1056.

Yavuz Unat

SEMÛD

(ثمود)

Kur'ân-ı Kerîm'de adı geçen ve Hz. Sâlih'in tebliğ faaliyetinde bulunduğu bir Arap kavmi.

Semûd kavmi, kökenleri Hz. İsmâil'den önceki döneme dayanan ve Arabü'l-âribe (saf Arap) diye isimlendirilen nesli kesilmiş eski Arap kabilelerinden biridir (İbn Sa'd, I, 43). Semûd'un Arap değil bir yahudi kabilesi olduğunu ileri sürenler varsa da İslâm kaynaklarındaki yaygın görüş bunun bir Arap kavmi sayıldığı yönündedir. Kavmin menşei hakkında ise Âd kavminin devamı kabul edildiği, bu sebeple "ikinci Âd" diye bilindiği, aslen Yemenli olduğu, Himyerliler tarafından sürüldükten sonra Hicr denen bölgeye yerleştiği, Amâlika'nın devamı olduğu ya da güneyden gelip kuzeye yerleşen bir Arap topluluğu sayıldığı şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür (M. Beyyûmî Mehrân, s. 265-267; Hâlid Tâhâ ed-Desûkī, VI [1976], s. 253-254). Semûd isminin kökenini kavmin atalarından Semûd b. Câsir (Âsir / Âbir / Âmir) b. İrem b. Sâm b. Nûh'a dayandıranlar olduğu gibi kavmin yaşadığı bölgede yazları suyun azaldığı, bu sebeple burada yaşayanlara "semed" (suyu az olmak) kökünden gelen Semûd isminin verildiğini söyleyenler de vardır (Lisânü'l-ʿArab, "şmd" md.; Zemahşerî, II, 116). Yaşadığı bölge konusunda da farklı görüşler ortaya konmakla birlikte genel kanaat Semûd'un Arap yarımadasının kuzeybatısında bugünkü Medine ile Şam arasındaki Vâdilkurâ denilen, sarp kayalıklarla çevrili bölgede yaşadığı ve en önemli merkezinin Hicr olduğu yönündedir. Hicaz'ın kuzeyindeki Hicr bölgesi günümüzde Medâinüsâlih olarak da isimlendirilir (bk. HİCR).

İrem ve Âd ile birlikte Semûd'a İslâm öncesi Arap şiirinde atıf yapıldığı gibi Arapça olmayan eski kaynaklarda da bu kavimden bahsedilmiştir. Milâttan önce 715 tarihli Sargon kitâbesinde Asurlular'ın hâkimiyet altına aldıkları belirtilen kavimler arasında Semûd isminin de geçtiği, Aristo (m.ö. IV. yüzyıl), Gaius Pilinius (Büyük Pliny, m.s. I. yüzyıl) ve Batlamyus (Ptolemy, m.s. II. yüzyıl) gibi Grek yazarların eserlerinde de Semûd'la ilgili

bilgilerin yer aldığı nakledilmektedir. Özellikle Pilinius'un tarihinde Semûd kavminin yaşadığı belirtilen Domata ve Hegra'nın Hicr ile aynı yer olduğu görüşü bu konuda İslâm kaynaklarında yer alan bilgileri desteklemektedir (M. Beyyûmî Mehrân, s. 269-276). Ayrıca Semûd'a atfedilen kaya yazıtlarına bu bölgede dağınık biçimde günümüzde de rastlanması Hicr'in Semûd kavminin yaşadığı bölgenin adı olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Kur'an'da yirmi bir sûrede Semûd kavminden ve kendilerine gönderilen Sâlih peygamberin tevhid mücadelesinden bahsedilmekte, ayrıca açık bir münasebet kurulmamakla birlikte benzer özellikler taşıyan ashâbü'l-Hicr'e atıf yapılmaktadır (el-Hicr 15/80). Bu konudaki kanaat âyette sözü edilen ashâbü'l-Hicr ile Semûd kavminin kastedildiği yönündedir (Zemahşerî, II, 563; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, V, 45-46; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, V, 576). Hz. Peygamber'in Tebük Seferi'ni anlatan hadislerinde de Hicr bölgesinin Semûd toprakları diye tanımlanması (Buhârî, "Enbiyâʾ", 17; Müslim, "Zühd", 40), o dönemde bu bölgenin Semûd kavminin yaşadığı yer olarak bilindiğini göstermektedir. Kur'an'da yer alan açıklamalardan bu kavmin Âd kavminden sonra ve Mûsâ peygamberden önceki bir dönemde yaşadığı (el-A'râf 7/ 74; el-Mü'min 40/30-31), bağ ve bahçelerin, pınarların, ekinlik ve hurmalıkların bulunduğu bir yerleşime sahip olduğu (eş-Şuarâ 26/147-148), Semûdlular'ın dağlarda kayaları yontarak yaptıkları evler ve düzlüklere kurdukları saraylarla öne çıktıkları anlaşılmaktadır (el-A'râf 7/74; el-Hicr 15/ 82; eş-Şuarâ 26/149; el-Fecr 89/9). Semûd kavmi mensupları, taş oymacılığı ve nakkaşlık sanatındaki maharetlerini aynı zamanda meskenlerinin dış cephelerinin nakış ve tasvirlerle süslenmesinde göstermişlerdir. Semûd kavmine ait olduğu sanılan, Hicr bölgesindeki kalıntılarda görülen nakış ve tasvirlerden bahseden yazılarda kavmin bu yönüne dikkat çekilmiştir (İbn Battûta, I, 130). Bu nakış ve tasvirlerin benzerlerinin Arap yarımadasının çeşitli yerlerinde görülmesi Semûd kavminin yaşadığı bölge konusunda farklı görüşlerin ortaya atılmasına yol açmış,

Semûd'un sadece Hicr'de yaşamadığı, zamanla Arap yarımadasının diğer bölgelerine de yayılmış olabileceği görüşü ileri sürülmüştür. Kur'an'da bildirildiğine göre bu kavim, başlangıçta tevhid inancına bağlı iken daha sonra kendilerine verilen nimetlere karşı nankörlük ederek Allah'tan başka

ilâhlara tapmaya ve yaşadıkları yerde bozgunculuk çıkarmaya başlamış, bunun üzerine içlerinden Sâlih onlara peygamber olarak gönderilmiştir (Hûd 11/61-62). Semûd kavmi mensupları, tek bir Allah'a kulluk etmelerini ve aşırılıkta bulunmamalarını isteyen peygamberlerini yalanlamaları, büyüklük taslamaları (el-A‘râf 7/75-76; eş-Şuarâ 26/150-152; el-Kamer 54/24), bir mûcize ve imtihan olmak üzere kayadan çıkarılan ve kendilerinin sorumluluğuna verilen dişi deveyi bütün uyarılara rağmen öldürmeleri (el-A‘râf 7/73, 77; Hûd 11/64; eş-Şuarâ 26/155-157), peygamberlerini de öldürmeye kastetmeleri yüzünden helâk edilmiştir (Hûd 11/66; en-Neml 27/49-53; eş-Şems 91/11-14; ayrıca bk. SÂLİH).

Semûd kavminin helâk ediliş biçimiyle ilgili olarak Kur'an'da, Sâlih peygamber ve ona tâbi olan küçük bir grup hariç onların şiddetli sarsıntı (recfe) (el-A‘râf 7/78), korkunç bir ses, gök gürlemesi (sayha) (Hûd 11/67; el-Hicr 15/83; el-Kamer 54/31) ve yıldırımla (sâika) (Fussılet 41/17; ez-Zâriyât 51/44) cezalandırıldıkları ve üç günün sonunda helâk oldukları belirtilmektedir. Cezalandırmayla ilgili bu açıklamaların, Semûd'un üç farklı ceza türüne değil yer sarsıntısından önce veya onunla birlikte meydana gelen ses ve ışık olgusuna işaret ettiği düşünülebilir. Recfenin çok gürültülü ve dehşet verici bir sarsıntıyı ifade etmesinden ve Hicaz'da özellikle Medâinüsâlih denilen bölgedeki volkanik arazi yapısının varlığından hareketle Semûd kavminin volkanik bir patlama sonucunda helâk olduğunu söyleyenler de vardır (Muhammed Esed, I, 288). Semûd'un cezalandırılma biçimini Sodom ve Gomore'ye benzetenler bu bakış açısını dikkate almış olmalıdır. Hz. Peygamber'in Tebük Seferi sırasında Hicr'den geçerken eskiden burada yaşayan insanların cezalandırılmış olmaları sebebiyle burada bulunan harabelere girilmemesini ve kuyularından su alınmamasını istediği rivayet edilmektedir (Buhârî, "Meġāzî", 81; Müslim, "Zühd", 39, 40). Başka bir rivayette ise Resûl-i Ekrem'in, yanında bulunanların bu olaydan ibret alması gerektiğini söylediği belirtilmektedir (Müsned, II, 58, 72; Müslim, "Zühd", 38). Sâlih peygambere tâbi oldukları için helâk olmaktan kurtulan grubun Mekke'ye göç ettiği nakledilmiş, ayrıca Tâif'te ikamet eden Sakīf kabilesinin Semûd soyundan geldiği rivayet edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 58, 72; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 43, 54-55; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 226-232; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1423/2003, II, 115-116, 563; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Kahire 1308, V, 288; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmiʿ, Riyad, ts., IV, 238; V, 45-46; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Medârikü’t-tenzîl (nşr. İbrâhim M. Ramazan), Beyrut 1408/1989, I, 526; II, 851; İbn Battûta, Tuḥfetü’n-nüẓẓâr (nşr. Ali Muntasır Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 130; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1408/1988, V, 237, 576; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât târîḫiyye mine’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm fî bilâdi’l-ʿArab, Riyad 1400/1980, s. 265-288; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, el-Ḳabâʾilü’l-ʿArabiyye ve selâʾilühâ fî bilâdinâ Filisṭîn, Beyrut 1986, s. 20-24; Muhammed Esed, Kur’ân Mesajı: Meal, Tefsir (trc. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak), İstanbul 1999, I, 287-288; Hâlid Tâhâ ed-Desûkī, “Ḳavmü Şemûd beyne rivâyâti’l-müʾerriḫîn ve muḥteviyâti’n-nuḳūş”, Mecelletü Külliyyeti’l-luġati’l-ʿArabiyye ve’l-ʿulûmi’l-ictimâʿiyye, VI, Riyad 1976, s. 251-296; İbrâhim Yûsuf eş-Şetle, “eş-Şemûdiyyûn”, ed-Dâre, V/4, Riyad 1980, s. 184-199; Irfan Shahîd, “Thamūd”, EI[2] (İng.), X, 436; İhsan en-Nas, “Şemûd”, el-Mevsûʿatü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 2003, VII, 321-322.

Celal Kırca

SEMÜRE b. CÜNDEB

(سمرة بن جندب)

Ebû Saîd Semüre b. Cündeb b. Hilâl el-Fezârî (ö. 60/680)

Sahâbî.

Muhtemelen 612'de doğdu. En çok kullanılan künyesi Ebû Saîd olmakla birlikte Ebû Abdurrahman, Ebû Abdullah, Ebû Süleyman, Ebû Muhammed gibi künyelerle de anılır. Henüz küçükken babasını kaybedince siyahî bir kadın olan annesi onu alıp Medine'ye geldi. Çocuğuna da bakmak şartıyla ensardan Ebû Saîd el-Hudrî'nin amcası Mürey b. Sinân b. Sa'lebe ile evlendi ve Semüre büyüyünceye kadar onun bakımını üvey babası üstlendi. Semüre on beş yaşlarında iken akranı olan Râfi' b. Hadîc ile birlikte muhtemelen Uhud Gazvesi'ne katılmak istedi ve iyi ok attığı için arkadaşının orduya alınıp kendisinin geride bırakılmasına itiraz etti. Resûl-i Ekrem'e güreştikleri takdirde Râfi'i yeneceğini söyledi ve gücünü ispatlaması üzerine orduya alındı. Onun Bey'atürrıdvân'da da bulunduğu zikredilmektedir (Zehebî, el-ʿİber, I, 47). Semüre ilk gençlik yıllarında Hz. Peygamber'in yanında bulundu ve kendisinden duyduğu hadisleri titizlikle ezberlemeye çalıştı. Yaşının küçüklüğü sebebiyle Resûlullah'ın sohbet meclislerinde konuşmaktan çok dinlemeyi tercih ettiğini ifade eder ki bugün ona nisbet edilen eṣ-Ṣaḥîfe bunun bir ürünüdür.

Semüre önceleri Kûfe'nin Künâse bölgesine yerleşti, daha sonra Basra'dan bir ev alarak oraya göç etti ve bu şehrin imar planlarıyla ilgilendi. Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh'e Kûfe valiliği de verilince Ziyâd Kûfe'ye gittiğinde Semüre'yi Basra'da, Basra'ya gidince Kûfe'de yerine vekil olarak bırakırdı. Ziyâd b. Ebîh'in ölümü üzerine Halife Muâviye onun bu göreve devam etmesini istediği için Semüre on sekiz ay daha Basra valiliği yaptı, ardından azledilerek yerine Abdullah b. Amr b. Gaylân getirildi. Sadâkatine rağmen Muâviye'nin kendisini azletmesine kızan Semüre, kızı Ümmü Sâbit'i Hz. Ali taraftarlığı ile bilinen Muhtâr es-Sekafî ile evlendirerek onunla ilişkilerini güçlendirdi. Valiliği sırasında, müslümanları tekfir edip

cinayetler işleyen Hâricîler'e karşı çok sert davrandığı için onların büyük tepkisiyle karşılaştı. Ancak İbn Sîrîn ve Hasan-ı Basrî gibi Semüre'yi iyi tanıyanlar kendisinden övgüyle söz etmiş, rivayet ettiği hadislerinin sıhhatine vurgu yapmıştır.

Muâviye'nin halifeliği döneminde Kûfe'de veya Basra'da 60 (680) yılında vefat eden Semüre b. Cündeb'in ölüm tarihi 58 veya 59 olarak da zikredilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber bir mecliste içlerinde Ebû Hüreyre, Semüre ve Ebû Mahzûre'nin de bulunduğu on (veya yedi) sahâbîden geriye kalan en son kişinin ateşte öleceğini ifade etmiş (Buhârî, et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, I, 107; Taberânî, VII, 177), bunlardan Ebû Hüreyre 58 (678), Ebû Mahzûre 59 ve Semüre 60 (680) yılında ölmüştür. Aşırı soğuklar yüzünden hastalanan Semüre'ye iyileşmesi için kaynamakta olan bir suyun üzerinde oturmasının tavsiye edildiği, kazanın üstüne oturmaya çalışırken içine düşerek öldüğü nakledilmiş, bu olay rivayet edilen hadisteki ifade ile ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Kaynaklarda Semüre'nin eṣ-Ṣaḥîfe'sini hadis rivayetiyle meşgul olan Sa'd, Süleyman, Saîd, Abdurrahman, Mutarrif ve Ahmed adlı oğulları ile Ümmü Sâbit adlı kızına bıraktığı, torunları Hubeyb b. Süleyman, Ca'fer b. Sa'd ve İshak b. Sa'd'ın da ailede ilim ve rivayet geleneğini sürdürdüğü, hatta Meysere ve Saîd b. Ebû Hind adlı iki kölesinin de onun hadislerini rivayet edenler arasında yer aldığı belirtilmektedir. İslâm dünyasında ilk usturlabı yaparak

kullandığı kaydedilen astronomi âlimi Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî onun torunlarındandır.

Semüre'nin Resûl-i Ekrem'den naklettiği hadis sayısı Bakī' b. Mahled'e göre 123, Zehebî'ye göre 132'dir. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de ondan fazla, Ṣaḥîḥ-i Müslim'de on iki hadisi bulunmakta, bu rivayetlerin bir kısmı her iki eserde de yer almaktadır. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde 190, Taberânî'nin el-Muʿcemü'l-kebîr'inde 356, Hâkim'in el-Müstedrek'inde otuzu aşkın rivayeti mevcuttur. Zehebî'nin âlim sahâbîler arasında zikrettiği Semüre, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan hadis rivayet etmiş, kendisinden başta oğulları Sa'd ve Süleyman olmak üzere Şa'bî, Ebû Kılâbe el-Cermî, Abdullah b. Büreyde, İbn Sîrîn, Ebû Recâ' el-Utâridî, Ebû Nadre ve Hasan-ı Basrî gibi muhaddisler rivayette bulunmuştur. Hasan-ı Basrî'nin akîkaya dair bir rivayeti dışında Semüre'den doğrudan hadis dinlemediği, diğer

rivayetlerini onun eṣ-Ṣaḥîfe’sinden aldığı belirtilmektedir. Hasan-ı Basrî’nin Semüre’den büyük bir nüsha rivayet ettiğine dair İbn Hacer el-Askalânî’nin açıklaması da eṣ-Ṣaḥîfe ile ilgilidir. Uzun yıllar Basra ve Kûfe’de yaşaması sebebiyle Semüre’nin hadisleri daha çok bu bölgede yaygınlaşmıştır.

Rivayetlerinin değişikliğe uğramaması konusunda titiz davrandığı belirtilen Semüre’nin adı hadis yazan sahâbîler arasında da geçmekte ve “Semüre b. Cündeb’den oğullarına” diye başlayan sahîfesinin (Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 26) oğullarına emanet ettiği uzunca bir risâle olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. İbn Sîrîn, “Semüre’nin oğullarına emanet ettiği risâlede pek çok ilim vardır” demekte (İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 79), 118 rivayeti ihtiva eden sahîfenin içeriği Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde (V, 7-23) ve Taberânî’nin el-Muʿcemü’l-kebîr’inde (VII, 177-270) yer almaktadır. Abdülazîz Ubeydullah er-Rahmânî Merviyyâtü Semüre b. Cündeb el-Fezârî fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed adıyla bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1401, Câmiatü Ümmü’l-kurâ eş-şerîa ve’d-dirâsâtü’l-ulyâ [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 7-23; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Koçyiğit), I, 384, 392; II, 228, 247; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 34; VII, 49-50; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, I, 26; IV, 176-177; a.mlf., et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 107; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), VII, 177-270; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 77-79; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe (Bennâ), II, 454-455; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XII, 130-134; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 183-186; a.mlf., el-ʿİber, I, 47; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 78-79; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 236-237; M. Mustafa el-A‘zamî, Dirâsât fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî, Beyrut 1985, I, 111-112; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, II, 295-308.

Bünyamin Erul

SENÂ

(الثناء)

Bir kimseyi iyi veya kötü yönleriyle yahut sadece iyi vasıflarıyla niteleyip tanıtmak anlamında terim

(bk. HAMD).

SENÂÎ

(سنائي)

Ebü'l-Mecd Hakîm Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Gaznevî (ö. 525/1131 [?])

İranlı şair ve Farsça tasavvufî mesnevi tarzının kurucusu.

Gazne'de dünyaya geldi. 524'te (1130) Ḥadîḳa'sını yazmaya başladığında altmış yaşında olduğunu belirttiğine göre 464 (1071-72) yılında doğmuş olmalıdır. Şiirlerinde soylu bir aileden geldiğini söyler. İyi bir eğitim gördüğü ve gençliğinde Farsça yazan şairlerin divanları yanında Arapça yazan şairleri de okuduğu anlaşılmaktadır. Şairin eserlerinde methettiği hükümdarlar Gazne sultanlarından İbrâhim, III. Mesud ve Behram Şah'tır. Kârnâme-i Belḫ'te Sultan İbrâhim'i övmekte, diğer padişahların adları ise divanında geçmektedir. Bu şiirler onun genç yaşta methiye söylediğini göstermektedir. Daha sonraki şiirlerinden kendisinde meydana gelen ruhî bir değişim sebebiyle saraydan uzaklaşarak inzivaya çekildiği belli olmaktadır.

III. Mesud'un hükümdar olmasından (492/1099) az sonra Gazne'den ayrılan Senâî, Belh şehrine gitti. Orada kendisine geçim imkânı sağlamasının yanı sıra güvene kavuştu. Tekrar methiyeler yazmaya başlamakla birlikte bu devredeki şiirleri genellikle tevhid, zühd, uzlet konularında özlü ve ârifane bir özellik taşır. Senâî'nin Belh'te iken hacca gittiği söylenirse de bu onun böyle bir arzuyu bir şiirinde dile getirmesinden kaynaklanmaktadır. Hacca gittiğini yazan kaynaklar, dönüşünde Horasan'da Şeyh Yûsuf el-Hemedânî'ye intisap ederek onun müridi olduğunu nakleder. Halbuki eserlerinde buna dair en ufak bir işaret bulunmamakta, hacla ilgili mekânlardan ve yolculuğundan söz etmemektedir. Belh'te bulunduğu sırada Serahs, Herat ve Nîşâbur'u ziyaret ettiği, bu şehirlerdeki mutasavvıflarla tanıştığı bilinmektedir.

Bu esnada kaleme aldığı Kârnâme-i Belḫ'te bazı âlim ve şairleri eleştirdiği için şehir halkının bir kısmı aleyhine dönmüş, birçok yerde ve özellikle

Horasan'da büyük şöhret ve itibar kazanmış olmasına rağmen Belh'te kalması istenmemiştir. Bundan dolayı 505 (1111-12) yılında Belh'ten ayrılıp Serahs'a gitmeye mecbur kaldı. Orada Horasan Kadısı Muhammed b. Mansûr es-Serahsî'ye intisap ederek Seyrü'l-ʿibâd adlı mesnevisini ona ithaf etti. Hâmisinin yanında iken Horasan'ın muhtelif şehirlerine gitti ve tanıştığı, hemen hepsi kadı olan kimseler için methiyeler yazdı. Senâî'nin hükümdar, vezir ve emîrler yerine hâmi ve memduhlarını kadılar arasından seçtiği dönemde kaleme aldığı tasavvufî şiirlerinde zâhidane bir hayatla dünya adamı olma arasındaki kararsızlığı görülmektedir.

Muhtelemen 521'de (1127) Behram Şah'ın elindeki Gazne'ye dönen Senâî burada en büyük yardımı Hâce Âmid Ahmed b. Mes'ûd-i Tişâ'dan gördü. Kendisine oturacağı bir ev yaptıran, geçimini üstlenen Hâce Âmid eserlerinin toplanmasını temin etti. Külliyatına son şeklini vermeden önce vefat eden Senâî'nin ölüm tarihi için kaynaklarda verilen farklı tarihlerden 11 Şâban 525 (9 Temmuz 1131) tarihi daha doğru olmalıdır. Türbesi Gazne'dedir. Senâî'nin mezhebi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüş olup Hz. Ali'yi methederken mübalağalı bir ifade kullanmasını ve Hz. Hasan ile Hüseyin'i anmasını Şiîliğine mesnet gösterenler olmuştur. Ancak Ḥadîḳa'da Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi zikretmesi Senâî'nin Sünnî olduğunu ortaya koyan bir delil olup onun bütün Sünnîler gibi Resûl-i Ekrem'in ve ailesine karşı derin bir sevgi ve saygı duyması çok doğaldır.

Senâî methiyelerinde Menûçihrî, Ferrûhî-i Sîstânî ve Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân gibi sebk-i Horasânî şairlerinin etkisinde kalmıştır. Özellikle divanı Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın divanı ile karşılaştırıldığında birçok kasidenin vezin, kafiye, bazı tabir ve teşbihler bakımından birbirine benzediği görülür. Senâî, Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın ölümünden sonra onun divanını toplamıştır. Bu esnada Selmân'a ait olmayan bazı şiirleri divanına koyduğu için tenkide uğramış ve onu metheden uzun bir kıta yazarak bu yanlışından dolayı özür dilemiştir.

İran'ın ilk ünlü mutasavvıf şairi sayılan Senâî'den önce tasavvuf alanında onun şiirleri kadar açık, akıcı ve mükemmel şiir söylenmemiştir. Senâî'den sonra gelen

Ferîdüddin Attâr, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sa‘dî-i Şîrâzî gibi büyük şairler ondan etkilenmiştir. Attâr özellikle tema bakımından, Sa‘dî de sade ve günlük konuşma dili ile ifade tarzında onun etkisinde kalmıştır. Evhadüddîn-i Enverî ve Hâkānî-i Şirvânî, Senâî’ye büyük bir hoca gözü ile bakmış, Mevlânâ onu bir önder saymıştır. Geniş bir görüş ve bunu özgürce ifade Senâî ile Hâfız-ı Şîrâzî’yi birleştiren özelliktir. Nizâmî-i Gencevî, Ḫamse’sini oluşturan Maḫzenü’l-esrâr’ı kaleme alırken Senâî’nin Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa’sını göz önünde bulundurmuştur. Emîr Hüsrev-i Dihlevî ve Abdurrahman-ı Câmî, Senâî’nin bazı şiirlerine nazîre yazmışlardır.

Eserleri. 1. Dîvân. Kaside, gazel, terkibibend, terciibend, kıta ve rubâîlerini ihtiva eder. Eserde ayrıca “kalenderiyat” olarak bilinen şiirler de yer alır. Divanın Müderris Razavî tarafından yapılan neşri (Tahran 1320 hş.) 13.346 beyit ihtiva eder. Şiirlerin tertibi ve muhtevasında görülen farklılıkları Senâî’nin, divanı son şeklini almadan ölmesi ve ardından dostları ve talebeleri tarafından eksikleri tamamlanarak düzenlenmesiyle ilgili olmalıdır. 2. Ḥadîḳatü’l-ḥaḳīḳa* ve şerîʿatü’ṭ-ṭarîḳa. Tasavvufa dair olup Senâî’nin en önemli mesnevisidir (Bombay 1275; nşr. Müderris Razavî, Tahran 1329 hş.). 3. Kârnâme-i Belḫ. Şairin biyografisi bakımından önem taşıyan bu ilk mesnevisi 497 beyittir. Mütâyebenâme olarak da bilinen mesnevi devrin ileri gelenlerini hicveder. İlk defa Gulâm-i Cilânî Celâlî (Gazne 1332), daha sonra Müderris Razavî (Tahran 1334 hş.) tarafından yayımlanmıştır. 4. Seyrü’l-ʿibâd ile’l-meʿâd. Hermann Ethe eseri Künûzü’r-rumûz, Şemseddin Sâmi Rumûzü’l-enbiyâʾ ve künûzü’l evliyâʾ diye zikreder. Serahs’ta şehrin kadısı Muhammed b. Mansûr es-Serahsî adına yazılmıştır. Mesnevide 700’ün üstünde beyit yer almakta olup bu sayı her yazmada farklıdır. Saîd Nefîsî neşri (Tahran 1316 hş.) 775 beyittir. Seyrü’l-ʿibâd yirmi sekiz bölüme ayrılmış, her birine o bölümü âdeta özetleyen bir başlık konmuştur. Senâî’nin diğer mesnevileri gibi tasavvufî mesnevilerin ilk örneklerinden olan eserin büyük bir kısmı sûfî seyrin alegorik biçimde anlatılışıdır ve hayal unsurunun yanında fikre de yer verilmiştir. Üslûbu açık ve akıcı olan eserde lafız ve mâna sanatları yer almıştır. Hâce Abdullah-ı Ensârî’nin Menâzilü’s-sâʾirîn’de tasvir ettiği son hedefe götüren duraklar Senâî’de tablolar halinde verilmektedir. Senâî’den itibaren bu hikâyeler sûfî öğreniminin karakteristik özelliğini oluşturmuş, sonraları Ferîdüddin Attâr tarafından mükemmelleştirilen didaktik manzumelere örnek teşkil etmiştir. Manṭıḳu’ṭ-ṭayr esasta Seyrü’l-ʿibâd’daki yapıyı

gösterir. 5. Taḥrîmetü'l-ḳalem. Kaleme hitapla tasavvufî konuların ele alındığı 202 beyitlik küçük bir mesnevidir (nşr. Müctebâ Mînovî, Tahran 1335 hş.). 6. ʿIşḳnâme. Tasavvufî öğretilerinden oluşur. Senâî, aşkın felsefî ve tasavvufî açıdan ele alındığı 576 beyitlik bu mesnevinin ilk kısmında İbn Sînâ'nın aşkın niteliğinden söz eden Risâle fi'l-ʿışḳ adlı eserinden esinlenmiş, sonunda ise konu tasavvuf ve ruh bilimi açısından ele alınmıştır (nşr. Gulâm-i Cilânî Celâlî, Gazne 1332). 7. ʿAḳlnâme. Ahlâkî konuları işleyen bu didaktik eser 195 beyittir (nşr. Gulâm-i Cilânî Celâlî, Gazne 1332). 8. Mekâtîb. Senâî'nin çeşitli zamanlarda yazmış olduğu on yedi mektuptan oluşur (nşr. Nezîr Ahmed, Aligarh 1962). 9. Bâġ-ı İrem. Gulâm-i Cilânî Celâlî tarafından Behrâm u Bihrûz adıyla Senâî'nin eseri olarak basılmışsa da (Gazne 1332) ona aidiyeti şüphelidir. 10. Ṭarîḳu't-taḥḳīḳ. Tasavvuf öğreniminden bahseden bir mesnevi olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Tahran 1309; Şîraz 1318; nşr. M. Müderris Razavî, Tahran 1348 hş./1969; nşr. Bo Utas, Lund 1973); ancak bu eserin de Senâî'ye aidiyeti kesin değildir. 11. Senâʾî-âbâd. Külliyatın önsözünde ayrı bir eser olarak geçer. Ethé bunun ʿAḳlnâme ile aynı eser olduğunu yazarsa da Müderris Razavî bundan 596 beyitlik ayrı bir eser olarak bahseder. 12. Ġarîbnâme (Ḳıṣṣa-i Behrâm u Bihrûz). Külliyat nüshalarında bulunmayan bu mesnevinin de Senâî'ye aidiyeti kanıtlanmamıştır (Storey, V/2, s. 532).

BİBLİYOGRAFYA

Senâî, Dîvân (nşr. Müderris Razavî), Tahran 1341 hş., s. 287; a.mlf., Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa (nşr. Müderris Razavî), Tahran 1368, bk. neşredenin girişi; Avfî, Lübâb, II, 252; Câmî, Nefeḥât, s. 537; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 645; Lutf Ali Beg, Âteşkede, Bombay 1299/1882, s. 108-118; Rızâ Kulı Han Hidâyet, Teẕkire-i Riyâżü'l-ʿârifîn, Tahran 1316 hş., s. 333 vd.; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, II, 549-551; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, I, 570 vd.; Browne, LHP, II, 317-322; Storey, Persian Literature, V/2, s. 517-534; Safâ, Edebiyyât, II, 552-586; Ahmed Ateş, "Sanāʾī'nin Hal Tercümesinin Meseleleri", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 115-150; a.mlf., "Senâ'î", İA, X, 476-486; J. T. P. de Bruijn, Of Piety and Poetry: The Interaction of Religion and Literature in the Life and

Works of Hakīm Sanāʾī of Ghazna, Leiden 1983; a.mlf., “Sanāʾī”, EI^{2} (İng.), IX, 3-5; Abdülhüseyin Zerrinkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., s. 157-177; Müjdehî, “Senâʾî-yi Ġaznevî”, Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., III, 534-539; Gulâm Sürûr, “Şerḥ-i Ḥâl, Dîvân, Meşneviyyât ve Ḳaṣâʾid-i Senâʾî-yi Ġaznevî”, Dâniş, sy. 81, İslâmâbâd 1384 hş./2005, s. 47-68; M. Kerîmî Zencânî, “Senâʾî-yi Ġaznevî”, DMT, IX, 301-305; Saime İnal Savi, “Hakîm Senâî ve Sayr al-İbâd ilal-Maâd”, EFAD, II/2 (1979), s. 429-442.

Saime İnal Savi

SENÂULLAH AMRİTSARÎ

(ثناء الله الأمرتسري)

(1868-1948)

Hintli âlim ve müfessir.

Ebü’l-Vefâ Senâullah, Amritsar’da doğdu. Soyu Minto adıyla tanınan Srinagarlı (Keşmir) bir Brahman ailesine dayanmaktadır. Ailesinin İslâm’a girmesi 1819 yılı

sonrasına rastlar. Senâullah yedi yaşında babası Muhammed Hızır’ı, on dört yaşında annesini kaybetti. Amritsar’da Ahmedullah Amritsarî ve şeyhü’l-hadîs Hâfız Abdülmennân Vezîrâbâdî’den, Delhi’de Seyyid Nezîr Hüseyin Dihlevî’den hadis icâzeti aldı. Kısa bir süre Sehârenpûr’da bulundu, ardından Dârülulûm-i Diyûbend’e giderek eğitimini sürdürdü. Onun yetişmesinde Şeyhü’l-Hind Mahmûd Hasan Diyûbendî’nin önemli yeri vardır. Senâullah, o yıllarda aklî ilimlerde meşhur olan Ahmed Hasan Kanpûrî’den ders almak için Kanpûr’daki Feyz-i Âm Medresesi’ne gitti ve buradan mezun oldu (1892). 1902’de Pencap Üniversitesi’nde imtihana girerek o dönemde büyük önem verilen Mevlevî Fâzıl derecesini elde etti. Ayrıca Hakîm Fazlullah Kanpûrî’den geleneksel tıp ilmini öğrendi. Daha sonra İngilizce’sini de geliştirdi (öğrenim hayatı için bk. Fazlurrahman b. Miyân Muhammed, s. 31-45).

Ehl-i hadîs ekolü çizgisinde bir anlayışı benimseyen Senâullah Amritsarî, 1896-1898 yılları arasında Ahmedullah Amritsarî’nin Te’yîdü’l-İslâm adlı medresesinde, 1898-1900 yıllarında Malirkotla’daki Medrese-i İslâmiyye’de müderrislik yaptı. Ancak öğretimden çok eser telifine ve ilmî münazaraya ilgi duyduğu için bu alana kaydı. 1900’den itibaren kendini bâtıl inanç ve düşüncelerle mücadeleye verdi. 1926’da hacca gitti. Burada Hindistan Ehl-i hadîs ekolünü temsilen I. Milletlerarası İslâm Konferansı’na katıldı. Pakistan’ın kuruluşu öncesinde Pencap eyaletinde çıkan olaylarda evi, zengin kütüphanesi ve matbaası yağmalandı, oğlu Atâullah öldürüldü.

Bunun üzerine 14 Ağustos 1947'de Pakistan'a göç etti ve bir süre Gucranvâlâ'da kaldı, Ocak 1948'de Sergôda'ya yerleşti. 15 Mart 1948 tarihinde vefat etti. Burada kurduğu matbaa günümüzde Senâî Press adıyla torunları tarafından işletilmektedir.

Senâullah Amritsarî'nin faaliyetlerini birkaç başlık altında değerlendirmek gerekir. Bunlardan birincisi misyonerler, Hindu Arya Samâc mensupları, Kādiyânîler, Birelvîler ve Ehl-i Kur'ân mensuplarıyla yaptığı münazaralar ve yazışmalardır. Misyonerler tarafından kaleme alınan literatürü ciddi şekilde takip etmiş ve bunlarla 100 kadar münazara yapmış (Sohdravî, Teẕkire-i Ebü'l-Vefâ, s. 28-40; Abdülmübîn Nedvî, Mevlânâ S̱enâʾullāh Amritsarî, s. 28-29), bir kısmı reddiye olmak üzere çok sayıda eser telif etmiştir. Kādiyânîliğin kurucusu Mirza Gulâm Ahmed ile sözlü ve yazılı münazaralarda bulunmuş (Sohdravî, Teẕkire-i Ebü'l-Vefâ, s. 28-40; Fazlurrahman b. Miyân Muhammed, s. 145-158), Gulâm Ahmed'i ve Kādiyânîler'i en fazla eleştiren kişi olmuştur (Hâlid Şebbîr Ahmed, s. 270). Amritsarî'nin bir diğer faaliyet alanı içtimaî ve siyasî konulardır. Medreseden mezun olduğu sırada Nedvetü'l-ulemâ hareketine en genç üye olarak katılmış ve ölümüne kadar on bir kişilik yürütme kurulunda yer almıştır. Aynı zamanda Cem'iyyet-i Ulemâ-yi Hind'in üyesiydi. Pakistan'ın kurucu partisi olan Muslim Leauge'e desteğini ölümüne kadar sürdürmüştür. Senâullah Amritsarî, Ehl-i hadîs ekolünün düşüncesini Hindistan'da etkin hale getirmek amacıyla 1901'de Hindistan Ehl-i Hadîs Konferansı'nı (Merkezî Cem'iyyet-i Ehl-i Hadîs-i Hind) başlatanlardan biri olmuş, hayatının sonuna kadar bu kuruluştaki nâzım-ı a'lâ görevini yürütmüş, bu ekol tarafından kendisine "Serdâru Ehl-i hadîs" unvanı verilmiştir. Cemaat içindeki güçlü yerine rağmen taassup ve tarafgirlik yüzünden, Tefsîrü'l-Ḳurʾân bi-kelâmi'r-raḥmân adlı tefsirinde ve diğer bazı kitaplarında ortaya koyduğu görüşler sebebiyle Ehl-i hadîs ekolü içerisinde etkin bir yeri olan Gaznevî ailesi tarafından küfrüne fetva çıkarılmıştır. Senâullah'ın bir başka yönü yayıncılığı ve dergiciliğidir. Amritsar'da Senâî Berkî Press ve Matbaa-i Ehl-i Hadîs adlarıyla matbaalar ve Kütübhâne-i Senâiyye adıyla bir yayınevi kurmuştur. 13 Kasım 1903'te haftalık Aḫbâr-ı Ehl-i Ḥadîs̱ dergisini çıkarmış, 1 Ağustos 1947 tarihine kadar devam eden derginin editörlüğünü bizzat yürütmüştür. Kādiyânîlik aleyhine yayın yapmak üzere Haziran 1907'de Muraḳḳaʿ Ḳādiyânî adıyla bir başka dergi çıkarmaya başlamış (Haziran 1907 - Ekim 1908; Nisan 1931 - Nisan 1933),

Arya Samâc düşüncesini çürütmek amacıyla neşrettiği Müselmân adlı dergi 1903-1914 yılları arasında yayımlanmıştır. Ayrıca Maḫzen-i S̱enâʾî, Güldeste-i S̱enâʾî adlarıyla dergiler çıkarmıştır (Sohdravî, Tez̠kire-i Ebü'l-Vefâ, s. 41-45; Fazlurrahman b. Miyân Muhammed, s. 197-202). Senâullah Amritsarî'nin düşüncesini yaymak ve kitaplarını neşretmek için Delhi'de Mevlânâ Senâullah Akademi adıyla bir müessese kurulmuştur.

Eserleri. Amritsarî'nin büyük çoğunluğu Urduca olan 131 eseri basılmıştır. Tefsir. 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾân bi-kelâmi'r-raḥmân (Amritsar 1321/1903, 1348/1929). Bazı âyetlerin tefsirinde Selef çizgisinden uzaklaştığı gerekçesiyle Ehl-i hadîs ekolü tarafından eleştirilmiş, gittikçe büyüyen tartışmaların ardından Senâullah, Selef düşüncesine aykırı olan hususların yanlışlığını kabul etmiş, buna rağmen tartışma devam edince altmış yedi âlimin görüşünü içeren Ḳaḍiyyetü'n-Necdiyye (Tuḥfetü'n-Necdiyye) aʿnî faṣle ḳaḍiyyeti'l-iḫvân bi-z̠ikri Tefsîri'l-Ḳurʾân bi-kelâmi'r-raḥmân adıyla bir kitap yayımlayarak (Amritsar 1926) kendini savunmuştur. 2. Tefsîr-i S̱enâʾî (I-VIII, Amritsar 1895-1931; Sergôda 1994). Yıllarca devam eden tefsir derslerinin ürünüdür. Âyetleri sade bir dille Urduca'ya çeviren Amritsarî yer yer Kur'an tercümelerinde yapılan hatalara da dikkat çeker; özellikle Seyyid Ahmed Han, Gulâm Ahmed Kādiyânî ve Arya Samâc mensuplarının Kur'an yorumlarını eleştirir (tanıtımı için bk. Birışık, s. 157-170). 3. Beyânü'l-furḳān ʿalâ ʿilmi'l-beyân (Amritsar 1353/1934). Senâullah geniş bir Arapça tefsir yazmak amacıyla başladığı eserinde ancak ilk iki sûrenin tefsirini yapabilmiştir. 4. Tefsîr bi'r-reʾy (Amritsar 1358/1939). Urduca olup Seyyid Ahmed Han, Abdullah Çekrâlevî ve Gulâm Ahmed Kādiyânî'nin de içinde bulunduğu on dört kadar Sünnî ve Şiî müfessirin tefsirlerini eleştirmek amacıyla yazılmıştır. 5. Burhânü't-tefâsîr bi-cevâbi Sulṭâni't-tefâsîr. Papaz Sultan Muhammed Pâl Han'ın kitabına karşılık olarak yazılıp Aḫbâr-ı Ehl-i Ḥadîs̱ dergisinde tefrika edilmiştir (6 Mayıs 1932 - 2 Ocak 1933) (Kur'an ve tefsirle ilgili kitaplarının tanıtımı için bk. Ferîvâî, s. 39-43; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, s. 400-404; Sohdravî, Berr-i Saġīr Pâk u Hind, s. 26-28; Tez̠kire-i Ebü'l-Vefâ, s. 55-64; Abdülmübîn Nedvî, Mevlânâ S̱enâʾullāh Amritsarî, s. 35-63).

Hindu Arya Samâc Mezhebi. 1. Ḥaḳ Perkâş be-Cevâb-ı Setyâreth Perkâş

(Amritsar 1900, 1904). Arya Samâc mezhebinin kurucusu Sevâmî Dayânand Sarasvatî'nin 1899'da Urduca çevirisi yayımlanan ve Kur'an'a yönelik 159 eleştiri içeren kitabına cevap olarak yazılmıştır. 2. İlhâmî Kitâb (Amritsar 1898, 1900, 1907, 1913, 1923). Mastır Âtma Râm ile, ilhâmî kitabın Vedalar mı yoksa Kur'an mı olduğu hususunda 1897-1898 yıllarında yaptıkları yazılı tartışmaların kitap haline getirilmiş şeklidir. 3. Türk İslâm be-Cevâb-ı Terk-i İslâm (Amritsar 1903, 1904, 1906, 1918, 1981). Asıl adı Abdülgafûr iken 1903'te Hindu olan Mahâşa Dherempâl'in risâlesine reddiyedir. Eserde Senâullah Amritsarî, Dherempâl'in sonunda İslâm'a döneceğini ifade etmiş, gerçekten Dherempâl 1913'te yeniden müslüman olmuş ve Gāzî Mahmûd adını almıştır. 4. Kitâbü'r-Raḥmân (Amritsar 1903). Arya Samâc mezhebinin aşırılarından Pandit Dherem Bhakşo'nun Kitâbullāh Vîd he ya Ḳur᾿ân adıyla kaleme aldığı kitaba cevap olarak yazılmıştır. 5. Muḳaddes Resûl (Amritsar 1924). Arya Samâc mensuplarının 1924'te kaleme aldığı Rengîlâ Resûl adlı esere reddiyedir. Bu kitapta Resûlullah'a karşı Mahatma Gandi'nin de haksız bulduğu ağır sözler sarfedilmiş, bu sebeple toplumda ciddi tartışmalar olmuş ve karışıklıklar çıkmıştı. Çeşitli baskıları yapılan eser Gucerâtî diline de çevrilmiştir. 6. Taġlîb-i İslâm (I-IV, Amritsar 1905-1906). Mahâşa Dherempâl'in İslâm'ı eleştirmek amacıyla yazdığı Tehẕîbü'l-İslâm adlı kitaptaki toplam altmış sekiz itiraza cevap olarak kaleme alınmıştır. 7. Baḥs̱-i Tenâsüẖ (Amritsar 1899, 1901, 1904, 1909, 1921). Mastır Âtma Râm ile tenâsüh konusunda yapılan münazaranın kitap haline getirilmiş şeklidir. 8. Mübâḥas̱e-i Diyôrya (Amritsar 1903). Uttar Pradeş eyaletine bağlı Diyôrya'da 16-21 Ağustos 1903 tarihinde Arya Samâc liderleriyle Vedalar ve Kur'an hakkında yapılan münazaradan oluşmaktadır. 9. Şâdî Bîvegân aôr Nîveg (Amritsar 1904, 1910, 1917, 1928). Eserde, Hinduizm'de kocası ölen kadının yeniden evlenip evlenemeyeceğiyle ilgili Arya Samâc mezhebi tarafından ortaya atılan görüşler incelenmektedir. 10. Ḥudûs̱-i Dünyâ (Amritsar 1902, 1904, 1910). Arya Samâc mensubu Lala Vezir Çand'ın dünyanın kadîm olduğuna dair görüşlerin eleştirildiği bir risâledir. 11. er-Rükûb fi's-sefîne fî mübâḥas̱eti'n-Negîne (Amritsar 1904). Bicnôr'a bağlı Negîne'de Vedalar'ın durumuyla ilgili yapılan münazara hakkındadır. 12. Teberr-i İslâm (Amritsar 1909, 1911). Mahâşa Dherempâl'in Naḥl-i İslâm adlı kışkırtıcı kitabına karşılık yazılmış olup Dherempâl'in Arya Samâc mezhebini terkederek yeniden müslüman olmasında ve bütün kitaplarını yakmasında büyük etkisi olmuştur. 13.

Recmü'ş-şeyâṭîn be-Cevâb-ı Esâṭîrü'l-evvelîn (Amritsar 1909). Yine Dherempâl'in kaleme aldığı Esâṭîrü'l-evvelîn adlı risâleye cevaptır. 14. Muraḳḳaʿ-ı Dayânandî (Amritsar 1908). Arya Samâc mezhebinin kurucusu Sevâmî Dayânand'ın ortaya koyduğu prensiplerin eleştirisidir. 15. Bâʿiṡ-i Sürûr der Mübâḥaṡe-i Cebelpûr (Amritsar 1916 [?]). 31 Mayıs - 2 Haziran 1904 tarihleri arasında Cebelpûr şehrinde Arya Samâc mensuplarıyla ulûhiyyet konularına dair yapılan münazarayı içerir. 16. Fetḥ-i İslâm Yaʿnî Münâẓara-i Ḫorca (Amritsar 1917). 20-22 Mart 1917 tarihinde Bülendşehr'e bağlı Horca kasabasında gerçek dinin hangisi olduğu konusunda yapılan münazaranın tutanaklarıdır. 17. Nikâḥ-ı Ârya (Amritsar 1925). Senâullah bu kitabında başta nikâh olmak üzere çeşitli hukukî konuları mukayeseli olarak incelemiş ve Hindu dininin hem akla hem fıtrata aykırı olduğunu ortaya koymuştur. 18. Uṣûl-i Ârya (Amritsar 1926, 1929). Madde, ruh, kâinatın var oluşu gibi konulara dairdir. 19. Hindustân key Do Rifarmır (Amritsar 1927). Reformcu olduklarını iddia eden Sevâmî Dayânand Sarasvatî ve Gulâm Ahmed Kādiyânî'nin yazıları ve konuşmalarının eleştirisidir. Bu grupla ilgili diğer kitaplarından bazıları şunlardır: Ḥudûṡ-i Vîd (Amritsar 1903, 1907, 1913); İlhâm (Amritsar 1904, 1917); Sevâmî Dayânand ka ʿİlm u ʿAḳl (Amritsar 1905, 1910); Ṡemerât-ı Tenâsüḫ (Amritsar 1910); Cihâd-ı Vîd (Amritsar 1911); Taḥrîf-i Ârya (Amritsar 1943) (geniş bilgi için bk. Sohdravî, Teẕkire-i Ebü'l-Vefâ, s. 72-92).

Hıristiyanlık ve Misyonerlik. 1. Teḳābül-i Ṡelâṡe (Amritsar 1901, 1904). Hindu iken hıristiyan olan Thakur Dass'ın ʿAdem-i Żarûret-i Ḳurʾân adlı kitabına cevap olarak yazılan eserde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm on bir ana konuda karşılaştırılmıştır. 2. Tevḥîd, Teṡlîṡ aôr Râh-ı Necât (Amritsar 1914). Misyonerlerin propagandalarının etkisiz hale getirilmesi için Hıristiyanlık hakkında bilgi vermek üzere kaleme alınmıştır. 3. Cevâbât-ı Naṣârâ (Amritsar 1931; Mültan 1980; Gucranvâlâ 1982). Hıristiyan yazarların İslâm'la ilgili iddialarına karşı yazılan risâlelerden oluşmaktadır. 4. Münâẓara-i İlâhâbâd (Amritsar 1934). Papaz Abdülhak ile tevhid ve teslîs konularında yapılan münazarayı içerir. 5. İslâm aôr Mesîḥiyyet (Amritsar 1941; Lahor 1960; Delhi 1974; Gucranvâlâ 1982). 6. Namâz-ı Erbaʿa (Amritsar 1900, 1902, 1905). 7. Tefsîr-i Sûre-i Yûsuf aôr Taḥrîfât-ı Baybıl (Amritsar 1944). İncil'in çeşitli neşirlerini dikkate alan Senâullah Amritsarî, bu eserinde Yûsuf kıssasını merkeze alarak hıristiyan din

adamlarının İnciller’de yaptıkları tahrifatı göstermektedir.

Kādiyânîlik. 1. İlhâmât-ı Mîrzâ (Amritsar 1901, 1903, 1904, 1906, 1920, 1928). Eserde Gulâm Ahmed Kādiyânî ve Kādiyânîlik eleştirilmektedir. 2. Hefevât-ı Mîrzâ (Amritsar 1901, 1904). Gulâm Ahmed’in çelişkileri hakkındadır. 3. Ṣaḥîfe-i Maḥbûbiye (Amritsar 1909). Kādiyânîler’in bölgesel yöneticileri kendi taraflarına çekmek için gösterdikleri faaliyetleri başarısız kılmak amacıyla yazılmıştır. 4. Fâtiḥ-i Ḳādiyân (Amritsar 1912; Sergôda 1949). Senâullah Amritsarî’nin, 17-21 Nisan 1912’de Lüdyâne’de Münşî Kāsım Ali Dihlevî ile hakemler huzurunda yaptığı münazarada tartışılan konuları içermektedir. 5. Bahâʾullāh aôr Mîrzâ (Amritsar 1933). Gulâm Ahmed’in düşüncelerinin İran asıllı Bahâullah’a dayandığını ispat için yazılmış bir risâledir. 6. ʿİlm-i Kelâm-ı Mîrzâ (Amritsar 1932). Gulâm Ahmed’in kelâmcı olduğu iddiasını çürütmek amacıyla kaleme alınmıştır. 7. ʿAcâʾibât-ı Mîrzâ (Amritsar 1933). Bir önceki eserin ikinci bölümüdür. 8. Nikâḥ-ı Mîrzâ (Amritsar 1919, 1921). 9. Târîḫ-i Mîrzâ (Amritsar 1919, 1923). 10. Fesḫ-i Nikâḥ-ı Mîrzâʾiyân (Amritsar 1918, 1924). 11. Şehâdât-ı Mîrzâ Mulaḳḳab be-ʿAşere Mîrzâʾiyye (Amritsar 1923). Eserde Gulâm Ahmed’in mesihlik iddiasının bâtıl olduğu ispatlanmaktadır. 12. Fetḥ-i Rabbânî der Mübâḥaṣe-i Ḳādiyânî (Amritsar 1916). 29-30 Nisan 1916 tarihlerinde Amritsar’da Kādiyânîler ile yapılan münazaranın tutanaklarıdır. 13. Ḳādiyânî Mübâḥaṣe-i Dekken (Amritsar 1923). 31 Ocak 1923’te Sikenderâbâd’da (Haydarâbâd-Dekken) gerçekleştirilen münazaranın notlarıdır. 14. Mükâleme-i Aḥmediyye (Hisse-i Evvel: Amritsar 1939). Gulâm Ahmed’in nübüvvetine dair iddianın geçersizliği hakkındadır. Müellifin aynı konuda Nikât-ı Mîrzâ (Amritsar 1926); ʿAḳāʾid-i Mîrzâ (Amritsar 1916); Zâr-ı Ḳādiyân (Amritsar 1918); Şâh-ı İngilistân aôr Mîrzâ Ḳādiyânî (Amritsar 1921); Muḥammed-i Ḳādiyânî (Amritsar 1928); Taʿlîmât-ı Mîrzâ (Amritsar 1930, 1932); Fayṣala-i Mîrzâ (Amritsar 1931); Tefsîr Nüvîsî ka Çelinç aôr Firâr (Amritsar 1931); ʿAşere-i Kâmile (Amritsar 1934); Ebâṭîl-i Mîrzâ (Amritsar 1934);

Tuḥfe-i Aḥmediyye (Amritsar 1937); Batş-ı Ḳadîr ber-Ḳādiyânî Tefsîr-i Kebîr (Amritsar 1941; Mirza Mahmud Ahmed’in tefsirinin tenkidi); Likhrâm aôr Mîrzâ (Amritsar 1942) ve Nâ-Ḳābil Muṣannif Mîrzâ (Amritsar 1943) gibi kitapları da vardır (Kadiyânîlik’le ilgili eserleri için ayrıca bk. Safiyyürrahman el-A‘zamî, s. 224-255; Sohdravî, Teẕkire-i Ebü’l-Vefâ, s.

72-92).

Bölgedeki Müslüman Cemaatlere ve Kişilere Dair Eserleri. 1. Delîlü'l-Furḳān bi-Cevâbı Ehli'l-Ḳurʾân (Amritsar 1906). Ehl-i Kur'ân ekolünün kurucusu Abdullah Çekrâlevî'nin Burhânü'l-furḳān ʿalâ ṣalâti'l-Ḳurʾân adlı kitabına cevap olarak yazılmıştır. 2. Hâksârî Taḥrîk aôr Us ka Bânî (Amritsar 1939). İnâyetullah Meşrikī ve Hâksâr hareketi hakkındadır. 3. Ḫilâfet u Risâlet (Amritsar 1930). Şîa'nın halifelik ve peygamberlik konusuyla ilgili görüşlerine reddiye niteliğindedir. 4. Hitâb be-Mevdûdî (Amritsar 1946; Haydarâbâd-Dekken 1952). Mevdûdî'nin Tercümânü'l-Ḳurʾân adlı dergide ortaya koyduğu hadis görüşüne reddiyedir. 5. Maʿḳūlât-ı Ḥanefiyye (Amritsar 1936). Hanefîler'in altı konuda ileri sürdüğü görüşlerin eleştirisine dairdir. 6. Şemʿ-i Tevḥîd (Amritsar 1938; Sergôda 1957). Bu eser ve bundan sonraki üç eser müellifin Birelvîler'e karşı eleştirilerini içerir. 7. Tekẕîbü'l-müfekkirîn (Amritsar 1922). 8. Aṣlî Ḥanefiyyet aôr Taḳlîd-i Şaḫṣî (Amritsar 1926). 9. İḳtidâ-yı Ehl-i Ḥadîs̱ (Amritsar 1931). 10. Fütûḥât-ı Ehl-i Ḥadîs̱ (Amritsar 1905). Ehl-i hadîs ekolü ile Hanefîler arasındaki ihtilâflı konulara dair mahkeme kararlarına dayalı bir çalışmadır. 11. Tenḳīd-i Taḳlîd (Amritsar 1927). Müellifin Diyûbendî âlimi Seyyid Murtaza Hasan Diyûbendî ile taklit konusunda yaptığı münazarayı içerir. 13. Fıḳh aôr Ḥanefiyye (Amritsar 1925).

Ehl-i Hadîs Düşüncesine, Fıkha, Kelâma ve Diğer Konulara Dair Eserleri. 1. Fetâvâ S̱enâʾiyye (haz. Muhammed Dâûd Râz, I-II, Lahor 1972). Müellifin kırk dört yıl içerisinde verdiği fetvalardan seçmeleri içerir. 2. Ehl-i Ḥadîs̱ ka Meẕheb (Amritsar 1899, 1901, 1907, 1915, 1921, 1926, 1928; Lahor 1955, 1971). Amritsarî'nin Ehl-i hadîs'le ilgili düşüncesini özlü biçimde ortaya koyan bir eser olup ekol içinde kabul görmüştür. 3. İctihâd aôr Taḳlîd (Amritsar 1918, 1923, 1925; Lahor 1968). 4. İslâm aôr Britiş Law (Amritsar 1901, 1905, 1923; Sergôda 1957). Kitapta İslâm hukuku ile İngiliz hukuku karşılaştırılmış ve İslâm hukukunun üstünlüğü savunulmuştur. 5. Mesʾele-i Hicâz per Naẓar (Amritsar 1925). Hicaz ve Hicaz'ın yönetimiyle ilgili genel bilgiler içermektedir. 6. Taḥrîk-i Vehhâbiyet per Ek Naẓar (Amritsar 1929). 7. S̱enâʾî Pakit Buk (Amritsar 1934; Lahor 1982). Müellifin çeşitli din ve mezheplere dair görüşlerini içeren bir cep kitabıdır. 8. Ḫaṣâʾilü'n-nebî (Amritsar 1899, 1903, 1905, 1910, 1915, 1919, 1922). Tirmizî'nin eş-Şemâʾil adlı eserinin çocuklar için

yapılmış muhtasar bir çevirisidir. 9. es-Selâmü ʿ aleyküm (Amritsar 1908, 1913, 1915, 1919, 1921, 1923). İslâm'da ve diğer dinlerdeki selâmların incelendiği bir risâledir. 10. Hidâyetü'z-zevceyn (Amritsar 1930). Karı-koca ilişkileri, nikâh vb. konulara dairdir. 11. Rüsûm-i İslâmiyye (Amritsar 1907). Evlilikle ilgili yanlış âdet ve geleneklerin reddi ve sünnete uymanın önemi hakkındadır. Müellifin çeşitli konulara dair diğer kitapları da şunlardır: Ḥadîs̱-i Nebevî aôr Taḳlîd-i Şaḫṣî (Amritsar 1909, 1912, 1914); Taḳlîd-i Şaḫṣ aôr Selefî (Amritsar 1912); İttibâʿ-ı Selef (Amritsar 1909); ʿİlmü'l-fıḳh (Amritsar 1913, 1921); Uṣûlü'l-fıḳh (Arapça, Amritsar 1937); Fıḳh aôr Faḳīh (Amritsar 1925); İslâm aôr Ehl-i Ḥadîs̱ (Amritsar 1916; Lahor 1970); Âmîn Raf-i Yedeyn (Amritsar 1921, 1935); Fâtiḥa Ḫalfe'l-imâm (Amritsar 1921); Sulṭân İbn Suʿ ûd, ʿ Alî Berâderân aôr Müʾtemer (Amritsar 1926); Ḥayât-ı Mesnûne (Amritsar 1935); et-Taʿ rîfâtü'n-naḥviyye li-ifâdeti ṭalebeti'l-ʿArabiyye (Arapça, Amritsar 1352); İslâmî Târîḫ (Amritsar 1899, 1900, 1902, 1903, 1904); Kelime-i Ṭayyibe (Amritsar 1914; bu konulara dair kitapları için bk. Sohdravî, Teẕkire-i Ebü'l-Vefâ, s. 145-170).

BİBLİYOGRAFYA

Senâullah Amritsarî, Tefsîr-i S̱enâʾî, Lahor 1414/ 1994, I, 16; VIII, 100; a.mlf., İslâm aôr Mesîḥiyyet, Gucranvâlâ 1982, s. 3; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 95-96; Abdülmâcid Deryâbâdî, Muʿ âṣırîn, Karaçi, ts. (Meclisi Neşriyyât-ı İslâm), s. 124-126; Safiyyürrahman el-A'zamî, Fitne-i Ḳādiyâniyyet aôr Mevlânâ S̱enâʾullāh Amritsarî, Benâres 1399/1979, s. 224-255; Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Cühûdü ehli'l-ḥadîs̱ fî ḫıdmeti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Benâres 1980, s. 39-43; Pervîn Rozîne, Cemʿ iyyetü'l-ʿulemâ-i Hind: Destâvezât-ı Merkezî İclâshâ-yi ʿ Âm 1919-1945, İslâmâbâd 1980, s. 13-14, 35-39; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, Ḳurʾân-ı Ḥakîm key Urdû Terâcim, Karaçi, ts. (Kadîmî Kütübhâne), s. 400-404; Süleyman Nedvî, Yâd-ı Reftgân, Karaçi 1983, s. 369-373; Abdürreşîd Irâkī Sohdravî, Berr-i Ṣaġīr Pâk u Hind meyn ʿUlemâ-i Ehl-i Ḥadîs̱ ki Tefsîrî Ḫidmât, Siyâlkût 1988, s. 26-28; a.mlf., Teẕkire-i Ebü'l-Vefâ, Gucranvâlâ 1984, tür.yer.; Hâlid Şebbîr Ahmed, Târîḫ-i

Muḥâsebe-i Ḳādiyâniyyet, Mültan 1987, s. 270; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 65-67; Abdülmübîn Nedvî, Mevlânâ S̱enâʾullāh Amritsarî: Muḫtaṣar Ḥâlât aôr Tefsîrî Ḫidmât, Gucranvâlâ 1988, tür.yer.; a.mlf., "eş-Şeyḫ Şenâʾullāh el-Amritsarî", el-Baʿs̱ü'l-İslâmî, XXXI/4, Leknev 1406, s. 71-82; XXXI/5 (1407), s. 69-79; Abdülmecîd Hâdim Sohdravî, Sîret-i S̱enâʾî, Lahor 1989; M. Dâûd Râz, Ḥayât-ı S̱enâʾî, Delhi, ts.; Cemîl Nakvî, Urdû Tefâsîr: Kitâbiyât, İslâmâbâd 1992, s. 40; Fazlurrahman b. Miyân Muhammed, Reʾîsü'l-münâẓırîn şeyḫü'l-İslâm ḥażreti mevlânâ S̱enâʾullāh Amritsarî, Lahor 2001, tür.yer.; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 157-170; M. Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī (1868-1948) und die Ahl-i-Ḥadīs im Punjab unter britischer Herrschaft, Würzburg 2004; Tâceddin Ezherî, "Tefsîr-i Şenâʾî aôr Redd-i Meẕâhib-i Bâṭıla", Fikr o Naẓar, XXXVI/3-4, İslâmâbâd 1999, s. 291-309.

Abdülhamit Birışık

SENÂULLAH PÂNÎPETÎ

(ثناء الله پانیپتی)

(ö. 1225/1810)

Hindistanlı âlim ve sûfî.

1143 (1730-31) yılında Hindistan’ın Pânîpet şehrinde doğdu. Celâleddin Pânîpetî Çiştî (ö. 852/1448) vasıtasıyla soyunun Hz. Osman’a ulaştığı söylenir. Eğitimine Pânîpet’te Kur’an’ı ezberlemek ve Arapça öğrenmekle başladı. Ardından Delhi’ye gidip Şah Veliyyullah ed-Dihlevî’den fıkıh ve hadis dersleri aldı. Zâhirî ilimlerdeki tahsilini tamamladıktan sonra Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Muhammed Âbid Sünnâmî’ye intisap etti ve şeyhinin tavsiyesiyle yine bir Müceddidî şeyhi olan Mazhar Cân-ı Cânân’a mürid oldu. On sekiz yaşına geldiğinde hem medrese ilimlerinden hem tasavvuftan icâzet aldı. Pânîpet’e dönerek bir yandan eser telif etmekle, diğer yandan talebe ve müridlerin yetişmesiyle meşgul oldu. 1 Receb 1225 (2 Ağustos 1810) tarihinde Pânîpet’te vefat etti. Gulâm Server Lâhûrî onun 1216’da (1801) öldüğünü kaydeder.

Keskin zekâsı sebebiyle şeyhi Mazhar ona “alemü’l-hüdâ”, Abdülazîz ed-Dihlevî de “zamanın Beyhakī’si” lakabını vermiş, Pânîpet’e kadı olarak tayin edildiği ya da halkın fıkhî meselelerini çözdüğü için “kadı” unvanıyla anılmıştır. Mazhar, “Eğer Allah Teâlâ kıyamet günü bana hediye olarak ne getirdiğimi sorarsa Senâullah’ı gösteririm” diyerek ona verdiği değeri belirtmiştir. Senâullah Pânîpetî’nin iki eşinden biri olan Bîbî Acîbe’nin tasavvuf yolunda ilerleyip Mazhar Cân-ı Cânân’ın halifesi olduğu bilinmektedir. Senâullah Pânîpetî’nin kendisinden sonra halife bıraktığına dair bilgi bulunmamaktadır. İstanbul’a gelen ve Üsküdar’daki Selimiye Dergâhı’nda

gömülü olan Kara Seyyah Hacı Ahmed Efendi’nin Mazhar’ın halifelerinden Senâullah Hindî’den icâzetli olduğu nakledilmekteyse de (Hüseyin Vassâf, II, 161) Mazhar’ın Senâullah Pânîpetî ve Senâullah Senbhelî adlarında iki

halifesi bulunduğu için bu icâzetin hangisinden alındığı kesin olarak bilinmemektedir.

Eserleri. Senâullah Pânîpetî tefsir, fıkıh ve tasavvuf başta olmak üzere birçok alanda eser kaleme almış olup bazıları şunlardır: 1. et-Tefsîrü'l-Maẓharî. Bu Arapça tefsir Hindistan'ın Delhi ve Haydarâbâd şehirlerinde on cilt halinde yayımlandıktan sonra Pakistan'da da neşredilmiş (Quetta 1412/1991), ayrıca Abdüddâim el-Celâlî tarafından Urduca'ya çevrilerek yayımlanmıştır (Delhi 1960-1968; I-XII, Karaçi 1980). 2. Mâ lâ büdde minh. Hanefî mezhebine göre yazılmış Farsça bir ilmihal kitabı olan eserin (Kanpûr 1873; Delhi 1956; İstanbul 1990) Keşfü'l-ḫâce ismiyle Urduca bir tercümesi yapılmıştır (Mîret 1323/1905). 3. Ḥaḳīḳatü'l-İslâm (Ḥuḳūḳu'l-İslâm). İslâmiyet'e göre kişinin görevleri ve üzerindeki haklar konusunu ele alan Farsça bir eserdir (Leknev 1844; İstanbul 1990). 4. Teẕkiretü'l-mevtâ ve'l-ḳubûr. Farsça'dır (Lahor 1288/1871; İstanbul 1990). 5. Teẕkiretü'l-meʿâd. Ölümden sonraki hayata dair Farsça küçük bir risâledir (Kanpûr 1280/1863). 6. Risâle der İbâḥat ve Ḥurmet-i Sürûd. Mûsikinin dinî hükmüne dair Farsça bir risâledir. 7. Cevâhirü'l-Ḳurʾân. Kur'an âyetlerinin indeksidir. 8. İrşâdü'ṭ-ṭâlibîn. Tasavvufî âdâb ve seyrü sülûk konularını ele alan Farsça bir eserdir (Delhi 1899). 9. Risâle der Mesʾele-i Semâʿ ve Vaḥdet-i Vücûd (Delhi 1891). 10. es-Seyfü'l-meslûl. Şîa'yı eleştiren Farsça bir kitaptır (Delhi 1262/ 1846). 11. Risâle-i İḥḳāḳ. Abdülhak ed-Dihlevî'nin İmâm-ı Rabbânî'ye yönelttiği eleştirilere cevap mahiyetinde Farsça bir eserdir (Ahmed Münzevî, III, 1479).

Pânîpetî'nin bunların dışında şu eserleri de zikredilir: Risâle-i Fıḳh der Meẕâhib-i Erbaʿa, Fetâvâ-yı Maẓharî, Risâle-i Pencrûzî der Uṣûl-i Fıḳh, Fevâʾid-i Sebʿa, Risâle der ʿAḳāʾid-i Ḥâḳḳa, Risâle-i Telḫîṣ-i Hevâmiʿ, Çihil Ḥadîs̱, Tercüme-i Şemâʾil-i Tirmizî, Risâle der Ẕikr-i Neseb-i Aṭhar ve Ezvâc-ı Mübâreke, Keyfiyyeti Murâḳabe ve Eẕkâr, Meʾâḫiẕü'l-aḳvâ, Vaṣıyyetnâme, el-Lübâb, İrşâdü'n-nâḳıṣîn ve teʾyîdü'l-kâmilîn, Risâle der Ensâb-ı Evlâd-ı Ḥażret-i Müceddidi Elf-i S̱ânî. Senâullah Pânîpetî'nin mektupları Kelimât-ı Ṭayyibât adlı mecmua içinde bir bölüm halinde yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Kelimât-ı Ṭayyibât (der. Ebü’l-Hayr Muhammed Murâdâbâdî), Delhi 1309/1891, s. 97-158; Naîmullah Behrâiçî, Beşârât-ı Maẓhariyye, British Museum, Or., nr. 220, vr. 146b-166b; Abdullah Dihlevî, Maḳāmât-ı Maẓhariyye, İstanbul 1993, s. 93-97; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü’l-aṣfiyâʾ, Kanpûr 1312/1894, I, 689-690; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 161; Gulâm Mustafa Han, Levâʾiḥ-i Ḫânḳāh-ı Maẓhariyye, Karaçi 1975, s. 54-65, 242-249; Abdürrezzâk Kureyşî, Mîrzâ Maẓhar Cân-ı Cânân aôr un kâ Kelâm, A‘zamgarh 1979, s. 87-89; Ahmed Münzevî, Fihristi Müşterek-i Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Fârsî-yi Pâkistân, İslâmâbâd 1984, III, 1479; Sajida S. Alvi, “Qâzî Sanâ’-Allah Pânîpatî. An Eighteenth-Century Sûfî-‘Âlim: A Study of His Writings in their Sociopolitical Context”, Islamic Studies Presented to Charles J. Adams (ed. W. B. Hallaq - D. P. Little), Leiden 1991, s. 11-25; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, Leknev 1992, VII, 128-129; Mahmûd Hasan Ârif, Teẕkire-i Ḳāḍî Muḥammed Ṡenâʾullāh Pânîpetî, Lahor 1995; Fozail Ahmad Qadri, “The Intellectual Legacy of Qâdî Thanâullâh Pânîpatî”, IS, XXVII/ 2 (1988), s. 151-159; İhsân İlâhî Rânâ, “Şenâʾullāh Pânîpetî”, UDMİ, VI, 1032-1034; Fâtıma Fenâ, “Pânîpetî, Şenâʾullāh”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1379 hş./2000, V, 490-491.

Necdet Tosun

SENCER

Ebü'l-Hâris es-Sultânü'l-a'zam Muizzü'd-dünyâ ve'd-dîn Ahmed Sencer b. Melikşâh es-Selcûkī (ö. 552/1157)

Son büyük Selçuklu hükümdarı (1118-1157).

25 Receb 479'da (5 Kasım 1086) Sincar'da doğdu. Babası Sultan Melikşah'tır. Sencer isminin ona doğum yerinden dolayı verildiği rivayet edilir (İbnü'l-Esîr, X, 141; İbn Hallikân, II, 428). Adının Sancar olduğunu, bu kelimenin Türkçe "saplamak" anlamındaki sançmak kelimesinden türetildiğini belirten kaynaklar da vardır (Dîvânü lugāti't-Türk, II, 171, 180, 182; III, 310; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, s. 287; Ebü'l-Fidâ, I/4, s. 106; İA, X, 187, 486). Sencer'in çok güzel yüzlü olduğu (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 415), çocukluğunda geçirdiği çiçek hastalığının Ömer Hayyâm tarafından tedavi edilmesine rağmen yüzünde korkunç izler bıraktığı belirtilmektedir. Henüz altı yaşında iken babası Melikşah'ın ölümünün ardından hânedan mensupları arasında cereyan eden taht kavgaları sebebiyle yeterince eğitim alamadığı anlaşılmaktadır. Ancak küçük yaştan itibaren devlet idaresinde önemli tecrübeler edindiği, bu eksikliğini kabiliyet ve tecrübeleri sayesinde giderdiği söylenebilir.

Sultan Berkyaruk, amcası Arslan Argun'un isyanını bastırmak için gönderdiği diğer amcası Böripars'ın yenilgiye uğraması üzerine üvey kardeşi Sencer ve Atabeg Emîr Kamaç kumandasındaki bir orduyu Horasan'a sevketti (489/1096). Damgan'a ulaştığında Arslan Argun'un öldürüldüğünü öğrenen Sencer burada bekledi. Sultan Berkyaruk 5 Cemâziyelevvel 490'da (20 Nisan 1097) Sencer'e katılınca birlikte Nîşâbur'a girdiler, oradan Belh şehrine geçtiler. Sultan Berkyaruk, bu sefer sonunda merkezi Merv olmak üzere Gazne sınırlarına kadar uzanan Horasan topraklarını Melik Sencer'e iktâ etti. Emîr Kamaç'ı kendisine atabeg, Ebü'l-Feth Ali b. Hüseyin'i vezir tayin ettikten sonra Irak'a döndü.

4 Receb 493'te (15 Mayıs 1100) Muhammed Tapar karşısında uğradığı yenilgiden sonra yanındaki az bir kuvvetle Utumah'a giden Berkyaruk

burada kendi saltanatını isteyenleri bir safta toplanmaya çağırdı. Bu sırada Horasan'ın büyük bir kısmı ile Taberistan ve Cürcân, emîr-i dâd Habeşî b. Altuntak'ın idaresindeydi. Horasan'a hâkim olma meselesinden dolayı Melik

Sencer ile bozuşan Habeşî, Sultan Berkyaruk'a Sencer'in Belh askeriyle birlikte idaresi altındaki şehirlere hücum ettiğini bildirdi ve ondan yardım istedi. Sultan Berkyaruk 1000 kişilik bir kuvvetle Habeşî'ye yardıma geldi. Habeşî'nin 20.000 kişilik süvari birliği ve Bâtınîler'den oluşan 5000 kişilik bir piyade kuvveti mevcuttu. Nûşecân önlerinde meydana gelen savaşta Sencer'in ordusu Sultan Berkyaruk'un ordusunu bozguna uğrattı. Bu savaş Berkyaruk-Sencer münasebetlerinde bir dönüm noktası teşkil eder. Çünkü o güne kadar yapılan taht kavgalarında Sencer'in büyük yardımlarını gören Sultan Berkyaruk bu defa onu bir rakip olarak karşısına almıştı.

Muhammed Tapar, Sultan Berkyaruk ile yaptığı ikinci savaştan mağlûp ayrılınca Horasan hâkimi Melik Sencer'e başvurdu. Öz kardeşi Muhammed Tapar'ın Sultan Berkyaruk karşısında yenildiğini Cürcân'a geldiğinde öğrenen Sencer hemen onun ihtiyaçlarını karşıladı ve iki kardeş bir ittifak oluşturdu. Askerleriyle birlikte Horasan'dan ayrılıp Cürcân'da bulunan Muhammed Tapar'ın yanına gelen Sencer buradan onunla birlikte Damgan'a gitti. Damgan'dan Rey'e doğru yola çıkan Muhammed Tapar ve Sencer şehre vardıklarında Nizâmülmülk'e bağlı gulâmlar da kendilerine katıldı. Bu olay onların halk nazarında itibarını arttırdı. Sultan Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasındaki beşinci

savaştan (8 Cemâziyelevvel 496 / 17 Şubat 1103) sonra taraflar anlaşmaya vardı. Buna göre Sencer'in Horasan ve Mâverâünnehir'deki hâkimiyetinde herhangi bir değişiklik yapılmadı ve onun Muhammed Tapar'ı metbû tanıması benimsendi.

Taht kavgalarından faydalanarak Selçuklular'ın Mâverâünnehir hâkimiyetine son vermek ve Horasan'ı istilâ etmek isteyen Doğu Karahanlı Hükümdarı Hârun Tegin (Kadır Han Cibrâil b. Ömer), Berkyaruk'un tahta çıkardığı Batı Karahanlı hükümdarını öldürtmüştü. Sencer'le Muhammed Tapar'ın Bağdat'ta bulundukları sırada Kadır Han'ın Sencer'in ülkesini istilâ hırsı bir kat daha arttı. Sencer'in emîrlerinden Gündoğdu ile sürekli

haberleşen Kadır Han, onun Sencer'in hasta olduğunu ve hemen harekete geçmesini bildiren mektubunu alınca 100.000 kişilik bir orduyla Horasan üzerine yürüdü. İyileşen Sencer 5000 süvariyle Belh'e geldi, yanında Gündoğdu da vardı. Sipehsâlâr (İsfehsâlâr) Emîr Bozkuş'a hasedinden dolayı Sencer'e ihanet eden Gündoğdu, Kadır Han'ın ordusuna katıldı. Casusları vasıtasıyla Kadır Han'ı takip ettiren Sencer bir gün onun Belh civarında ava çıktığını öğrenince Emîr Bozkuş'u onu yakalamak üzere görevlendirdi. Kısa süren bir çatışmanın ardından Kadır Han ve Gündoğdu esir alındı. Sencer huzuruna getirilen Kadır Han'ın özür dilemesine rağmen öldürülmesini emretti. Bu olayın ardından Mâverâünnehir'i yeniden teşkilâtlandıran Sencer, Karahanlı hânedanından II. Muhammed b. Süleyman'ı (1102) Arslan Han unvanıyla Batı Karahanlı hükümdarı ilân edip kendine tâbi kıldı. Arslan Han bir müddet sonra Karahanlı hânedanından Ömer Han tarafından Semerkant'tan uzaklaştırıldı, ancak Sencer'in müdahalesiyle Ömer Han bozguna uğratıldı. 1103 yılında aynı hânedana mensup olan ve Sagun (Sağır) Bey unvanıyla tanınan Hasan b. Ali, Arslan Han ile mücadeleye girişti. Arslan Han yine Sencer'in yardımıyla bu sıkıntıdan kurtuldu. Sultan Muhammed Tapar devrinde ve Sencer'in saltanatı boyunca Karahanlılar, Büyük Selçuklu Devleti'ni metbû tanımaya devam ettiler. Bunda siyasî evlilikler yoluyla tesis edilen akrabalık ve dostluklar kadar Melik Sencer'in tutumunun da önemli rolü olmuştur.

Sencer'in Horasan melikliği devrinde Gazneliler'in Horasan'ı ele geçirme ümitleri zaman zaman yeniden canlandı. Gazneli Sultanı İbrâhim b. Mes'ûd'un Büyük Selçuklular'dan alınacak topraklarda hutbenin kendi adına okunması şartıyla emîr-i emîrân Muhammed b. Süleyman'ı desteklemesi böyle bir düşüncenin eseriydi. Fillerle takviye edilen bir Gazne ordusunun himayesinde ilerleyen Muhammed b. Süleyman'ın yenilip gözlerine mil çekilmesiyle bu umutlar suya düştü. 492'de (1099) İbrâhim'in ölümü ve Sencer'in tutumu Gazneli emellerinin gerçekleşmesine imkân tanımadı. Gazneliler, Selçuklular'a tâbi bir devlet haline getirildi.

Gazneli Arslanşah b. III. Mes'ûd iktidara gelince kardeşlerinin saltanat davasına kalkışmalarını önlemek için onları hapsetti. Ancak Behram Şah hapisten kaçarak onunla mücadeleye girişince Arslanşah tutunamayıp Kirman Selçuklu Meliki Arslanşah'ın yanına kaçtı. Kirman meliki onu

Horasan'a Sencer'in yanına gönderdi. Sencer, Arslanşah'a haber gönderip kardeşleriyle aralarındaki meseleyi çözüme kavuşturmasını istediyse de olumlu cevap alamadı. Bunun üzerine Sencer, Gazne'ye bir sefer hazırlığına girişti. Arslanşah, Sultan Muhammed Tapar'a başvurarak bu sefere engel olmasını istedi. Sultan Muhammed Tapar da Sencer'e seferden vazgeçmesi için bir mektup gönderdi. Ancak elçiye Sencer'i sefere hazır vaziyette bulursa mektubu vermemesini söyledi. Elçi mektubu getirdiğinde Sencer ordusunu teçhiz etmiş ve başkumandanlığına Emîr Üner'i getirmişti. Bu ordu karşısında mağlûp olan Arslanşah, Emîr Üner'e geri dönmesi halinde kendisine pek çok mal vereceğini bildirdiyse de Emîr Üner onun bu teklifini reddetti. Bizzat Sencer tarafından takip edilmekten korkan Arslanşah, onu bu seferden vazgeçirmek için annesi Mehd-i Irak'ı (Sencer'in kız kardeşi) gönderdi, ancak bundan da bir sonuç alamadı. Sencer'in ordusu ile Gazne ordusu Gazne yakınlarındaki Şehrâbâd sahrasında savaşa tutuştu. Neticede Selçuklular sayıca üstün Gazne ordusunu mağlûp ettiler.

20 Şevval 510 (25 Şubat 1117) tarihinde Gazne'ye giren Sencer, Behram Şah'ı Gazneli sultanı ilân etti. Behram Şah ile Melik Sencer arasında yapılan anlaşmaya göre hutbede sırasıyla Halife Müstazhir-Billâh'ın, Sultan Muhammed Tapar'ın, Melik Sencer'in ve Sultan Behram Şah'ın adı zikredilecek, Behram Şah, Sencer'e her gün için 1000 (veya yıllık 250.000) dinar haraç ödeyecek, bir Selçuklu âmili de bunu tahsil etmek üzere Gazne'de oturacaktı. Bu sefer sonunda Sencer'in eline birçok ganimet geçti. Sencer bu zaferiyle, Büyük Selçuklu Devleti'nin en geniş sınırlara sahip olduğu Sultan Melikşah zamanında bile mümkün olmayan bir şeyi gerçekleştirmiş oldu. Savaşın ardından Hindistan'a kaçarak tekrar asker toplamaya başlayan Arslanşah, Sencer'in Gazne'den ayrılması ile geri döndü. Kardeşinin Gazne'ye yaklaşması üzerine Bâmiyân'a kaçan Behram Şah, Sencer'den tekrar yardım istedi. Gazne'ye bir ay kadar hâkim olan Arslanşah, Sencer'in gönderdiği ordu şehre yaklaşınca kaçtı. Behram Şah ve Sencer'in kumandanı tarafından takip edilen Arslanşah'ın uğradığı şehirler Selçuklu ordusu tarafından tahrip edilmeye başlanınca halk Arslanşah'ı Sencer'in kumandanına teslim etti. Behram Şah kardeşini boğdurup babasının Gazne'deki türbesine defnettirdi (Cemâziyelâhir 512 / Ekim 1118). Böylece Gazneliler'in Lahor kolunun idaresindeki topraklar dışında bütün ülke Selçuklu hâkimiyetine girdi.

Sultan Muhammed Tapar'ın ölümünden (24 Zilhicce 511 / 18 Nisan 1118) sonra on dört yaşındaki oğlu Mahmud, Büyük Selçuklu sultanı ilân edildi; Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh saltanatını onaylayıp Bağdat'ta onun adına hutbe okuttu. Ancak Sencer de 14 Haziran 1118'de hükümdarlığını ilân ederek yeğeni Mahmud'u bertaraf etmek için seferber oldu. Amcasının yola çıktığını haber alan Mahmud ona kıymetli hediyeler gönderip yıllık 20.000 dinar vergi ödemeyi teklif ettiyse de Sencer bunu kabul etmedi. Sencer'in kararlılığını gören Mahmud Rey'e gidip savaş hazırlıklarına başladı. Sâve civarında yapılan savaşta (2 Cemâziyelâhir 513 / 10 Eylül 1119) Mahmud yenilip İsfahan'a çekildi. Bu olayın ardından Halife Müsterşid-Billâh, Bağdat'ta Sultan Sencer adına hutbe okutmaya başladı. Mahmud'un veziri Kemâlülmülk (Kemâleddin) es-Sümeyremî ve kumandanları Sencer'den Mahmud'un bağışlanmasını istediler, Sencer de yeğenini bağışladı. Daha sonra onu Irak Selçuklu sultanı ve kendisinin veliahdı ilân edip kızıyla evlendirdi. Mahmud, Sencer'in önce Mâhmelek Hatun adlı kızıyla, onun ölümü üzerine diğer kızı Gevher Neseb Hatun ile evlendi. Şâban 513'te (Kasım 1119) yapılan anlaşmaya göre Sencer "es-sultânü'l-a'zam" ve "sultânü's-selâtîn", Mahmud "es-sultânü'l-muazzam" ve "seyyidü's-selâtîn" unvanlarını kullanacaktı. Sencer, Muhammed Tapar'ın doğrudan yönettiği toprakların bir kısmını yeğenine bıraktı; Rey, Mâzenderân ve Kūmis bölgelerini kendi topraklarına kattı.

Sultan Sencer, hânedan mensupları arasındaki mücadeleler yüzünden zaman zaman Irak Selçukluları'nın iç işlerine ve Abbâsî halifeleriyle olan ilişkilerine müdahale

etmek zorunda kaldı. Mahmud'un Gürcüler'le mücadelesi sırasında kardeşi Melik Tuğrul, Halife Müsterşid-Billâh ile mücadeleye girdi ve mağlûp olarak Sencer'e sığındı. Mahmud, Tuğrul'un bu hareketinden rahatsız oldu ve bundan Sultan Sencer'i sorumlu tutarak ona karşı halifeyle iş birliği yaptı. Sencer durumu öğrenince halifenin kendilerine bir komplo hazırlamak niyetinde olduğunu söyleyip Mahmud'u uyardı. Mahmud da halifeyle yaptığı ittifakı bozdu ve onunla mücadeleye girişti (520/1126). Sencer, Mahmud'un daha sonra tekrar kendisine karşı halifeyle iş birliği yaptığına dair haberler üzerine onu huzuruna çağırdı. Mahmud hemen Rey'e gidip Sencer'e itaat arzetti. Sencer, Mahmud'dan Dübeys'in Hille'ye yerleşmesine izin vermesini istedi. Mahmud'a güçlük çıkarmaları muhtemel

olan kardeşleri Melik Tuğrul ile Melik Mesud'u Horasan'a götürdü. Ancak Mahmud'un taahhütlerini yerine getirmediğini görünce Mesud'u serbest bıraktı.

Mahmud'un ölümünden (525/1131) sonra Sencer batıdaki olaylarla da ilgilenmek zorunda kaldı. Mahmud'un yerine küçük yaştaki oğlu Dâvud'un Irak Selçuklu sultanı ilân edilmesi üzerine Melik Mesud ve Selçuk Şah tahtta hak iddia ettiler. Halife de Selçuk Şah ile ittifak yaparak Mesud ile mücadeleye girişince Sencer, Tuğrul ile Irak'a sefer düzenlemek zorunda kaldı. Sencer'in Rey'e geldiğini öğrenen Melik Mesud ona karşı halife ile iş birliği yaptı, Selçuk Şah da bu ittifaka katıldı. Ancak müttefikler Sencer karşısında Dînever'de bozguna uğradılar (526/1132). Sencer huzuruna çağırdığı Mesud'u bağışlayıp kendisine Gence'yi iktâ etti. Tuğrul'u Irak Selçuklu sultanlığına getirdi ve ülkede onun adına hutbe okuttu. Bunun üzerine Halife Müsterşid-Billâh, Dâvud ve Mesud ile ittifak yaptı, Mesud'u sultan ilân edip başına taç koydu. Müttefikler 527'de (1133) Tuğrul'u yendiler. Mesud aynı yıl Irak Selçukluları'nın başşehri Hemedan'ı işgal etti. Tuğrul, Sencer'in hâkimiyetindeki Rey şehrine sığınmak zorunda kaldı. Tuğrul'un ölümünden sonra Sencer, Mesud'un Irak Selçuklu tahtına çıkmasını onayladı, ancak ondan sık sık saf değiştiren bazı emîrleri öldürmesini istedi (529/1135). Mesud bu emri yerine getirmediği gibi kumandanlarının kışkırtmaları sonucu Sencer'e karşı düşmanca bir siyaset izlemeye başladı. Sencer onu cezalandırmak için sefer hazırlığına başlayınca Mesud Rey'e gelerek kendisine itaat arzetti. Sultan Sencer bu yıllarda Kâşgar'dan Yemen, Mekke, Tâif, Mekran'a; Uman ve Azerbaycan'dan Anadolu'ya kadar çok geniş bir coğrafyaya hükmediyordu. Onun Büyük Selçuklu sultanı olmasıyla devletin idarî merkezi Irâk-ı Acem'den Horasan'a nakledildi, böylece Selçuklu tarihinde ikinci imparatorluk devri başladı.

Sencer Devrinde Selçuklu-Abbâsî Münasebetleri. Selçuklular'la Abbâsî halifeleri arasında akrabalık kurma gayretleri bu dönemde de devam etti, 518 (1124) yılında Halife Müsterşid-Billâh, Sencer'in kızıyla evlendi. Sultan Mahmûd b. Muhammed Tapar'ın ölümünün ardından yerine geçen oğlu Dâvud, Halife Müsterşid'den kendi adına hutbe okutmasını istedi. Halife hutbe konusunda kararın Sultan Sencer'e ait olduğunu bildirdi (İbnü'l-Esîr, X, 532; Ebü'l-Ferec, II, 364). Daha sonra Melik Mesud'un

aynı mahiyetteki teklifini de reddetti ve Sencer'e haber gönderip başkasının hutbe okutmasına izin vermemesini istedi. Sultan Sencer, Sultan Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ın halife ile ittifak yapması üzerine halifeye bir mektup yollayarak onu bu ittifaktan vazgeçirmeye çalıştı (526/1132). Ancak halife, Sencer ile her türlü ilişkiyi kesti. Halife, Mesud, Selçuk Şah ve Karaca Sâkî'den oluşan müttefikler Sencer ile savaşa hazırlanırken Sencer, İmâdüddin Zengî ve Dübeys'i eski görevlerine ve iktâlarına iade ederek kendi tarafına çekti. İmâdüddin Zengî ile hilâfet ordusu 27 Receb 526'da (13 Haziran 1132) Hısnülberâmike'de karşılaştı. Halife bizzat savaştığı bu muharebede Zengî'yi ve Dübeys'i bozguna uğrattı. Sultan Sencer'in, Cemâziyelâhir 526'da (Mayıs 1132) Tuğrul'u Irak Selçuklu sultanı ilân etmesine rağmen Halife Müsterşid-Billâh, Mesud'u sultan olarak tanıyıp adına hutbe okuttu. Sencer halifenin siyasî faaliyetlerinden duyduğu rahatsızlığı bir mektupla vezirine bildirdi. Sencer mektubunda halifeye saygı gösterdiğini, ancak halifenin yanlış bir yola girdiğini, hânedan mensuplarını ve bazı kumandanları yanına çekerek kendisine karşı savaş hazırlığı yaptığını söyledi ve bu hareketlerinden vazgeçmesini istedi. Halife de sultanın vezirine gönderdiği mektupta aralarının bozulmasını istemediğini bildirdi.

Halife Tuğrul'a gücenerek kendi hizmetine giren bazı kumandanların Tuğrul ile tekrar anlaşması ve bir kısmının Sultan Mesud'a sığınması üzerine bunların kendisine iadesini istedi. Mesud bu talebi geri çevirince halifeyle arası açıldı. Sultan Mesud, 10 Ramazan 529'da (24 Haziran 1135) Halife Müsterşid-Billâh'ı bozguna uğratıp esir aldıktan sonra Hemedan'a döndü. Sultan Sencer'e bir mektup yollayarak halife hakkındaki emirlerini beklediğini bildirdi. Sencer cevabında halifenin huzuruna gidip af dilemesini ve onu hemen yerine iade etmesini istedi. Halife Bağdat'a dönmek üzere hazırlıklarını tamamladığı sırada Bâtınîler tarafından öldürüldü (17 Zilkade 529 / 29 Ağustos 1135). Müsterşid-Billâh'ın halefi Râşid-Billâh, Bağdat'ta Sultan Sencer ve Mesud adına okunmakta olan hutbeye son verip Melik Dâvud adına hutbe okutunca Mesud Bağdat'a girdi ve ulemânın fetvasıyla Râşid-Billâh halifelik makamından azledildi (530/1136). Sultan Sencer, Muktefî-Liemrillâh halife olunca Sultan Mesud'a bir elçi gönderip kendi adına yeni halifeye biat etmesini istedi (Receb 531 / Nisan 1137). Halife Muktefî, Muhammed Tapar'ın kızı Fâtıma Hatun ile evlenerek iki hânedan arasındaki ilişkileri geliştirmek için çalıştı

(534/1139-40). Sultan Mesud da halifenin kızı Seyyide ile nikâhlandı (534/1140), ancak bu evlilik sultanın ölümü yüzünden gerçekleşmedi. Sultan Sencer ölünce Bağdat'ta Selçuklular adına okunmakta olan hutbeye son verildi.

Selçuklu-Gazneli Münasebetleri. Horasan meliki iken Gazneliler'in Selçuklular'a tâbi devlet haline gelmesini sağlayan Sencer, on sekiz yıl sonra Gazneli Hükümdarı Behram Şah'ın bağımsız hareket etmeye kalkışması, halkın mallarını müsadere etmesi ve yıllık 250.000 dinar haracı ödememesi üzerine sefere çıktı (Zilkade 529 / Ağustos 1135). Kış yüzünden büyük sıkıntılarla karşılaşmasına rağmen Gazne yakınlarına kadar geldi. Behram Şah elçiler gönderip af diledi. Sultan da huzuruna gelerek itaat arzettiği takdirde onu affedeceğini söyledi. Behram Şah'ın kumandanlarından Cevher iki hükümdar arasında elçilik yapıp görüşmelerini sağlamaya çalıştıysa da Behram Şah son anda korkarak geri döndü. Sencer hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Gazne'ye girdi. Behram Şah'a bir mektup yazarak hakkında kötülük düşünmediğini teyit etti. Behram Şah'ın affedilmesini istemesi üzerine Sencer ülkesini ona iade etti ve Horasan'a döndü (532/1138).

Selçuklu-Karahanlı Münasebetleri. Sencer'in meliklik döneminde Büyük Selçuklular'a tâbi hale getirdiği Batı Karahanlı hükümdarı ve kayınpederi Arslan Han son yıllarında felç olmuş, ülke yönetimini oğlu ve nâibi III. Nasr Han'a bırakmıştı. Bu dönemde Ali evlâdından bir fakih Semerkant şehrinin reisiyle iş birliği yaparak

Karahanlılar'a karşı bir isyan hareketi başlattı ve Nasr Han öldürüldü. Müttefiklerin Karahanlı hânedanına son vermesinden endişe eden Arslan Han, Sultan Sencer'den yardım istedi. Ancak bir süre sonra diğer oğlu II. Ahmed'in isyancı fakihi öldürdüğünü ve şehrin reisini yakalayıp hapsettiğini bildirip Sencer'den geri dönmesini istedi. Sencer bu gelişme üzerine bir süre bekledi. Av sırasında karşılaştığı silâhlı kişilerden şüphelenip onları sorguya çekince bunlar kendisine suikast düzenlemek üzere Arslan Han tarafından gönderildiklerini itiraf ettiler. Sencer Semerkant'a yürüyüp şehri ele geçirdi (Rebîülevvel 524 / Şubat-Mart 1130). Bir kaleye sığınmış olan Arslan Han af diledi. Sencer, II. Ahmed'den sonra sırasıyla Hasan b. Ali (Hasan Tegin, Sagun Bey), İbrâhim b.

Süleyman, Tamgaç Buğra Han ve yeğeni II. Mahmûd b. Muhammed'i tayin etti.

Katvân Savaşı. Yehlü Taşi (Gürhan) kumandasındaki Karahıtay ordusunun Sultan Sencer tarafından tayin edilen Batı Karahanlı Hükümdarı Mahmûd b. Muhammed'i Hucend yakınlarında mağlûp etmesi (531/1137) Mâverâünnehir halkını büyük endişeye sevketti. Bu sırada Karahanlılar'la onlara tâbi Karluklar arasında anlaşmazlık çıktı ve Karahanlı Hakanı Mahmûd b. Muhammed, Sultan Sencer'den yardım istedi. Karluklar da Gürhan'a başvurdu. Gürhan, Sencer'e mektup yazarak Karluklar için af diledi, ancak Sencer onun isteğini geri çevirdiği gibi kendisini tehdit etti. Bunun üzerine Gürhan 100.000 kişilik orduyla yola çıktı. Semerkant civarındaki Katvân sahrasında meydana gelen savaşta Selçuklu ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (5 Safer 536 / 9 Eylül 1141). 30.000 kayıp veren Sencer 300 süvariyle Tirmiz'e kaçarken eşi Terken Hatun ve önde gelen emîrleri esir düştü. Mahmûd Han ülkeyi terketti. Katvân yenilgisi Büyük Selçuklular'ın yıkılışına zemin hazırladığı gibi İslâm dünyasının siyasî, içtimaî ve iktisadî buhranlara sürüklenmesine de yol açtı. Sultan Sencer, bu mağlûbiyetten sonra kendisini toparlama imkânı bulamadan Hârizmşah Atsız'ın istilâ harekâtıyla karşılaştı.

Selçuklu-Hârizmşahlar Münasebeti. Hârizmşahlar 1135 yılına kadar Sultan Sencer'e bağlı kaldılar ve onun emrinde seferlere katıldılar. Bizzat Hârizmşah Atsız b. Muhammed, 1130'da Sultan Sencer'in emrinde Mâverâünnehir'e ve 1132'de Irak Selçuklu Sultanı Mesud'a karşı düzenlenen seferlerde büyük yararlıklar gösterdi. Ancak Sencer, 1135'te Gazneli Behram Şah'a karşı düzenlediği sefer sırasında Atsız'ın kendisine karşı bir komplo hazırlığı içinde olduğuna dair haberler yüzünden ona duyduğu güveni kaybetti. Atsız'ın Cend ve Mangışlak'a kadar yayılan arazide kendi başına akınlar düzenlemesi ve bağımsız hareket etmeye kalkışması Sultan Sencer'i tedbir almaya sevketti. Muharrem 533'te (Eylül 1138) Atsız'ı cezalandırmak için Hârizm üzerine yürüyen Sultan Sencer, Hârizmşahlar'ı bozguna uğrattı. Atsız 10.000'e yakın kayıp vererek kaçtı. Esirler arasında bulunan oğlu Atlığ, Sencer'in emriyle öldürüldü. Sencer, Melik Gıyâseddin Süleyman Şah b. Muhammed Tapar'ı Hârizm'in idaresine memur etti. Ancak Atsız, Sencer Merv'e döner dönmez onu Hârizm'den uzaklaştırdı, 1140 yılında Buhara'ya hücum edip şehrin valisi

Zengî b. Ali'yi idam ettirdi. Bir süre sonra Sencer'den af diledi ve kendisine tâbi olacağına dair yemin etti. Ancak Katvân yenilgisinden cesaret alarak 1141 Ekim başlarında Horasan'a yürüyen Atsız, Serahs yoluyla başşehir Merv'e hareket etti. Merv'i ele geçirip birçok kişiyi öldürttü. 1142 ilkbaharında Nîşâbur'a girdi ve burada kendi adına hutbe okuttu. Beş hafta sonra Nîşâbur'da hutbe tekrar Selçuklular adına okunmaya başlandı. Atsız, Hârizm'e dönünce Horasan'ı yeniden hâkimiyeti altına alan Sultan Sencer 1143 Temmuzunda ikinci defa Hârizm seferine çıkıp Gürgenç'e kadar geldi. Atsız kıymetli hediyeler gönderip af diledi. Sultan Sencer, Horasan'da ele geçirdiği malları iade etmesi ve kendisine tâbi olması şartıyla onu bağışladı (538/1143-44). Sencer'in Merv'e dönmesinin ardından Atsız tekrar Selçuklular aleyhinde faaliyetlere başladı. Sencer'in Atsız'a gönderdiği elçi Edîb Sâbir, Atsız'ın kendisini öldürmek üzere iki İsmâilî fedaisiyle anlaştığını Sencer'e bildirdi. Bu iki kişi Merv'de yakalanıp öldürüldü. Atsız da Edîb Sâbir'i Ceyhun nehrinde boğdurttu. Bunun üzerine Sencer 1147'de üçüncü Hârizm seferine çıktı. Hezâresb Kalesi'ni iki ay kuşattıktan sonra zaptetti ve Gürgenç'e ilerledi. Atsız yine af dileyince Sencer onu affetti (12 Muharrem 543 / 2 Haziran 1148).

Selçuklu-Gurlu Münasebetleri. Sencer'in Katvân'da uğradığı yenilginin ardından Gurlu Sultanı Seyfeddin Sûrî zamanında Kutbüddin Muhammed, Selçuklu topraklarına saldırdı, Herat'ı alıp Belh'e kadar geldi (542/1147). Selçuklu ordularının mağlûp olması üzerine Sencer, Sîstan Meliki Tâcüddin'den yardım istedi. Ancak Tâceddin'in Gurlular'a karşı düzenlenen seferlerde Selçuklular'ın yanında yer almadığı anlaşılmaktadır. Kutbüddin Muhammed, hânedan mensupları arasındaki taht kavgaları sırasında Gazneli Hükümdarı Behram Şah'a sığındı. Behram Şah da onu zehirleterek öldürttü. Yeni Gurlu Hükümdarı Seyfeddin Sûrî kardeşinin intikamını almak için Gazne'ye yürüdü. Behram Şah ona mukavemet edemeyeceğini düşünerek Hindistan'a çekildi. Seyfeddin Sûrî, Gazne'de sultanlığını ilân etti. Tâbi olduğu Sultan Sencer'in himayesinde Hindistan'dan Gazne'ye dönen Behram Şah, Seyfeddin Sûrî'yi mağlûp ederek esir aldı ve bir süre sonra idam ettirdi. Gurlu Hükümdarı Alâeddin Hüseyin öldürülen kardeşlerinin intikamını almak üzere Gazne'ye yürüyünce Behram Şah, Sîstan'a çekilmek zorunda kaldı. Alâeddin, Gazne'ye girip yedi gün boyunca her tarafı yakıp yıktı. Bundan dolayı "Cihansûz" lakabıyla anılan Alâeddin vergilerini ödemeyip bağımsızlığını

ilân edince Sultan Sencer, Gurlular'a karşı sefere çıktı. İki ordu birbirine yaklaşınca Gurlu kuvvetleri arasında yer alan Oğuz ve Halaçlar'a mensup Türk askerleri Sencer'in safına geçti. Gurlular mağlûp oldu ve ağır kayıplar verdi (547/1152). Esir alınan Sultan Alâeddin affedildi ve Selçuklular'a tâbi olarak hüküm sürmek için Gur topraklarına gönderildi. Sultan Sencer, Katvân yenilgisinden sonra kazandığı bu zaferle yeniden eski itibarına kavuştu.

Öte yandan diğer Selçuklu sultanları gibi Sencer de Bâtınîler'le mücadele etti. Sencer'in veziri Fahrülmülk Bâtınîler tarafından öldürüldü. 520'de (1126) Bâtınîler'e karşı bir sefer düzenlendi ve çok sayıda Bâtınî ortadan kaldırıldı. Ertesi yıl Sencer veziri Muînüddîn-i Kâşî'nin de Bâtınîler tarafından öldürülmesi üzerine Alamut'a bir sefer düzenledi. Bu sefer sırasında 10.000'den fazla Bâtınî katledildi. Bazı kaynaklarda ise fidâîlerden çekinen Sencer'in Bâtınîlerle mücadele etmekten vazgeçip onlarla anlaşma yoluna gittiği rivayet edilir.

Oğuz İsyanı ve Sencer'in Esir Düşmesi. Selçuklular'ın Belh valisi İmâdüddin Kamaç'ın Oğuzlar'dan vergi toplamak için gönderdiği tahsildarın öldürülmesi Selçuklu Devleti ile Oğuzlar arasındaki ilişkilerin bozulmasına sebep oldu. Belh valiliğine ilâveten kendisini Oğuzlar'a şahne tayin ettiren Emîr Kamaç, Belh'e döndükten sonra Oğuzlar'dan öldürülen tahsildarın diyetini istedi, ancak Oğuzlar bu isteği reddettiler. Oğuzlar'ı cezalandırmak için sefere çıkan Kamaç ve oğlu Ebû Bekir hayatını kaybetti. Sencer'in bizzat sefere çıkması üzerine Oğuzlar af dilediler ve öldürülenlerin diyetini vereceklerini bildirdiler.

Ancak Kamaç'ın torunu Müeyyed Ayaba onların affedilmesine karşı çıktı ve sultanı savaşmaya ikna etti. Muharrem 548'de (Nisan 1153) meydana gelen savaşta Sencer mağlûp oldu ve esir düştü. Esir sultanla birlikte Merv'e gelen Oğuzlar kendisini şeklen hükümdar olarak tanımaya devam ettiler. Sultan Sencer esir düşünce önce yeğeni Süleyman Şah b. Muhammed Tapar, Nîşâbur'da sultan ilân edilip adına hutbe okundu (548/1153). Sencer'in veziri Tâhir b. Fahrülmülk'ün ölümüyle destekten mahrum kalan Süleyman Şah, Horasan'dan ayrılıp Cürcan'a gidince kumandanlar, Sencer'in yeğeni ve Karahanlı hânedanından Arslan Han Muhammed'in oğlu Mahmud Han'ı ona vekâleten tahta çıkardılar (Aralık

1154 - Ocak 1155). Sencer, Oğuzlar'ın elinde üç yıl esir kaldıktan sonra Müeyyed Ayaba tarafından kurtarıldı (Nisan 1156).

Sultan Sencer, Büyük Selçuklu Devleti'ni yeniden toparlamaya çalıştıysa da kumandanlar arasındaki nüfuz mücadelesi yüzünden başarılı olamadı. "Sultân-ı Horasan, es-sultânü'l-a'zam, es-sultânü'l-muazzam, şâhinşâh-ı a'zam, melikü rikâbi'l-ümem, seyyidü selâtîni'l-Arab ve'l-Acem, nâsırü dînillâh, mâlikü ibâdillâh, hâfızu bilâdillâh" gibi birçok unvan ve lakaplarla anılan Sencer 14 veya 24 Rebîülevvel 552 (26 Nisan veya 6 Mayıs 1157) tarihinde vefat etti ve Merv'de yaptırdığı Dârülâhire denilen muhteşem türbeye defnedildi (bk. SULTAN SENCER TÜRBESİ). Onun ölümüyle Büyük Selçuklu Devleti tarih sahnesinden çekilmiş oldu.

Sultan Sencer edip, şair ve âlimleri himaye ederdi. Evhadüddîn-i Enverî, Muizzî, Ferîdüddin Attâr, Ömer Hayyâm, A'mâk-ı Buhârî, Senâî, Reşîdüddin Vatvât gibi edip ve şairler; Ömer b. Sehlân es-Sâvî, Abdurrahman el-Hâzinî, Hakîm Ali el-Kâinî, Reyhânî, Şehristânî, Hüsâmeddin İbn Mâze Sadrüşşehîd gibi âlimler onun ihsanlarına nâil olmuştur. Edîb Sâbir ve Nizâmî-i Arûzî ile Müntebüddin Bedî de Sencer'in sarayında bulunmuş önemli simalardır. Ömer b. Sehlân es-Sâvî er-Risâletü's-Senceriyye fi'l-kâʾinâti'l-ʿunṣuriyye, Abdurrahman el-Hâzinî ez-Zîcü'l-muʿteberü's-Sencerî es-Sulṭânî adlı eserlerini onun adına kaleme almışlardır. Hakîm Ali el-Kâinî de Sencer adına bir kitap yazmıştır (İA, X, 492). Alî-i Kazvînî tarafından Sultan Sencer adına kaleme alınan Mefâḫirü'l-Etrâk ile şair Muizzî tarafından Sultan Sencer adına yazılan manzum Siyer-i Fütûḥ-i Sulṭân Sencer gibi eserler ise zamanımıza ulaşmamıştır. Gazzâlî'nin Sencer ile görüştüğü ve mektuplaştığı bilinmektedir (Mekâtib-i Fârisî-yi Ġazzâlî be-Nâm-ı Feżâʾilü'l-enâm min resâʾili'l-Ḥücceti'l-İslâm, nşr. Abbas İkbâl-i Âştiyânî, Tahran 1333/1954). Sadr unvanıyla tanınan ve Hanefî ulemâsının önde gelen temsilcileri sayılan Burhân ailesi de Sultan Sencer'in lutuf ve ihsanına nâil olmuştur (Râvendî, I, 18). Sencer halkın şikâyetlerini dinler, adaletle hükmeder, din âlimlerine hürmet edip onlara yakınlık gösterir, zâhidler ve velîlerle birlikte bulunmaktan hoşlanırdı. Büyük Selçuklu devlet teşkilâtı onun zamanında en ileri seviyeye ulaşmıştır. Devlet teşkilâtına dair resmî belgeleri içeren münşeat mecmualarının çoğu bu döneme aittir. Sencer bazı kaynaklarda Sultan Melikşah ile birlikte örnek hükümdar olarak gösterilmiştir.

Diyarbekir halkının ona bir mektup yazarak kendilerini Bizans tehdidinden kurtarmasını istemeleri üzerine Bizans İmparatoru II. Ioannes Komnenos'a gönderdiği tehditkâr mektup sultanın şöhretine ve saygınlığına işaret eder (Avfî, I, 309 vd.).

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk, II, 171, 180, 182; III, 310; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Leyden 1910, bk. İndeks; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş.; İbnü'l-Kalânisî, Târîẖu Dımaşḳ (Zekkâr), s. 270, 321, 394, 433, 443, 501, 516, 518, 520; Beyhakī, Tetimme, s. 99, 101, 114, 134, 156, 161, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Târîẖ (Hüseynî), bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîẖu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959, s. 287; Zahîrüddîn-i Nîsâbûrî, Selcûḳnâme (nşr. A. H. Morton), Warminster 2004, s. 29-39, 45, 54-70, 72, 77, 83; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX-X, tür.yer.; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 18-20, 37, 93, 140-141, 147, 150, 163-195, ayrıca bk. İndeks; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; Avfî, Lübâb, I, 309 vd.; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 141, 532; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., et-Târîẖu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, s. 20-21; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, s. 8, 21, 22, 31, 72, 77-79, 89, 97, 99, 156-157, 167, 175, 227; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), I, 11, 13, 150, 163, 193; II, 6, 8-15; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 427-428; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 364, 397; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîẖ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, V/2, bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, el-Muẖtaṣar fî aẖbâri'l-beşer, Beyrut 1960, I/4, s. 106; ayrıca bk. İndeks; Müstevfî, Târîẖ-i Güzîde (Nevâî), bk. İndeks; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut 1960, s. 415; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I-II, bk. İndeks; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2000, I, 111-130; Browne, LHP, II, 298-299, 303-304; ayrıca bk. İndeks; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü'l-vüzerâʾ (nşr.

Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 233-261; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1338 hş., bk. İndeks; C. E. Bosworth, “The Political and Dynastic History of the Iranian World A. D. 1000-1217”, CHIr., V, bk. İndeks; a.mlf., “Sandjar”, EI² (İng.), IX, 15-17; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, bk. İndeks; T. Hocanayazov, Katalog Monet Gosudarstva Velikikh Selcukov, Aşkabad 1979, s. 88-120; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi II: İkinci İmparatorluk Devri, Ankara 1984; a.mlf., “Selçuklu Devri Kaynaklarına Dair Araştırmalar, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Devrine Ait Münşaat Mecmuaları”, DTCFD, VIII (1951)’den ayrı basım, s. 537-648; a.mlf., “Sencer”, İA, X, 486-493; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, bk. İndeks; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, bk. İndeks; a.mlf., “Büyük Selçuklularda Unvan ve Lakaplar”, Prof.Dr. Işın Demirkent Anısına, İstanbul 2008, s. 430-431; a.mlf., “Mahmûd b. Muhammed Tapar”, DİA, XXVII, 371-372; Erdoğan Merçil, Müslüman Türk Devletleri Tarihi, Ankara 1993, s. 46-71; a.mlf., Selçuklular’da Hükümdarlık Alametleri, Ankara 2007, bk. İndeks; a.mlf. - Ali Sevim, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1997, s. 204-227; Faruk Sümer, Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları, İstanbul 1999, II, 522-523; S. G. Agacanov, Oğuzlar (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2002, bk. İndeks; a.mlf., Selçuklular (trc. Ekber N. Necef - Ahmet Annaberdiyev), İstanbul 2006, bk. İndeks; Osman G. Özgüdenli, Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları, İstanbul 2006, bk. İndeks; Coşkun Alptekin, “Selçuklu Paşaları”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III (1971), s. 525-535; A. K. S. Lambton, “‘Atebetü’l-Ketebe’ye Göre Sancar İmparatorluğu’nun Yönetimi” (trc. N. Kaymaz), TTK Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 365-394; Ramazan Şeşen, “Sultan Sencer’in Muhitinde Yaşayan Felsefeciler, Matematikçiler, Tabipler”, TTK Bildiriler, XIV (2005), I, 441-452; J. Deny, “Sancak”, İA, X, 187; İbrahim Kafesoğlu, “Selçuklular”, a.e., X, 373-377.

Abdülkerim Özaydın

SENCER, İsmail Saib

(bk. İSMAİL SAİB SENCER).

SENDER

(سندر)

Ebû Abdillâh (Ebü'l-Esved) Sender (ö. 65/685'ten sonra)

Sahâbî.

Aslen Filistinli bir sahâbî olan Zinbâ' b. Selâme el-Cüzâmî'nin kölesi olup Zinbâ'ın kendisine verdiği ceza sebebiyle tanınmıştır. Buna göre efendisi onu câriyelerinden birini öperken görmüş, çok öfkelenerek kulaklarını ve burnunu kesmiş, bir rivayete göre ise hadım ettirmiştir. Bu cezayı ağır bulan Sender şikâyet için Hz. Peygamber'e giderek olayı anlatmış, Resûl-i Ekrem de Zinbâ'ı çağırtarak hukukî yönü bulunan bir suçun cezasını kendisinin veremeyeceğini ifade etmiştir. Efendilerin kölelerine güçlerinin üstünde yük yüklememeleri, kendi yediklerinden ve giydiklerinden yedirip giydirmeleri, memnun kaldıkları takdirde onları elde tutmaları, aksi halde elden çıkarmaları ve kesinlikle işkence etmemeleri gerektiğini belirten Resûlullah, kulak, burun gibi organlarının kesilmesi (müsle), ateşle işkence yapılması ve hadım edilmesi durumunda kölenin hürriyetini kazanacağını, dolayısıyla Sender'in Allah ve resulünün himayesine geçtiğini bildirmiştir (İbn Sa'd, VII, 506; Müttakī el-Hindî, XIII, 428-429).

Resûl-i Ekrem tarafından âzat edilen Sender, Medine'de onun yakın çevresinde yaşayarak hizmetinde bulundu. Hz. Peygamber'in vefatından kısa bir süre önce yanına gelip vefatından sonra kendisiyle kimin ilgileneceğini, bu hususta kendisine ne tavsiye edeceğini sordu. Resûlullah da onu bütün müslümanlara emanet ettiğini söyledi. Hz. Ebû Bekir halife olunca Sender kendisine Resûl-i Ekrem'in sözünü bildirdi, o da Sender'i korumaya devam etti. Hz. Ömer'in hilâfetinde de aynı şeyi hatırlatınca Ömer, Medine'de kaldığı veya başka bir yere gitmek istediği takdirde kendisine yardımcı olacağını bildirdi. Sender Mısır'a yerleşmeye karar verdiğinde Hz. Ömer, Mısır Valisi Amr b. Âs'a Resûlullah'ın Sender hakkındaki tavsiyesini içeren bir mektup gönderdi. Amr da ona Minye (Münye) adı verilen çok geniş bir arazi ile ev tahsis etti. Sender'in bu

mülkünün ölümünden sonra Asbağ b. Abdülazîz b. Mervân'a verildiği (İbn Sa'd, VII, 506) yahut önce vârislerine intikal edip onların Asbağ'a sattığı (İbn Hacer, II, 322) rivayet edilmektedir. İkinci rivayetten Sender'in hadım edilmeden önce evlenip çocuk sahibi olduğu, Mısır'a çocuklarıyla birlikte gittiği ve soyunun devam ettiği anlaşılmaktadır. Onun Abdullah ve Mesrûh adlı iki oğlunun sahâbî olduğunun belirtilmesi de bunu gösterir (İbnü'l-Esîr, III, 267; İbn Hacer, II, 322; III, 407-408). Sender'e efendisi tarafından verilen ceza ve Mısır'da kendisine arazi tahsisi olayları bazı kaynaklarda Sender'in oğluna nisbet edilmişse de İbn Hacer bunun doğru olmadığını söylemektedir (el-İṣâbe, II, 84-85). Müsle ve hadım etme olayı bazı hadis kaynaklarında Sender'in adı verilerek (Müsned, II, 182, 225; Taberânî, VII, 169; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VIII, 36), bazılarında ise verilmeden (Ebû Dâvûd, "Diyât", 7; İbn Mâce, "Diyât", 29) nakledilmektedir. Mısır'da büyük servet edindiği anlaşılan ve Abdülmelik b. Mervân dönemine kadar (685-705) yaşayan Sender'in vefat tarihi belli değildir. İbn Abdülhakem, Mısırlılar'ın Sender'den biri efendisinden gördüğü zulmü anlatan, diğeri Gıfâr, Eslem ve Tücîb kabilelerine hayır dua içeren iki hadis naklettiklerini söyler (Fütûḥu Mıṣr, s. 138). Kendisinden oğlu Abdullah rivayette bulunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 182, 225; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, IX, 438-439; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 505-507; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Torrey), s. 137-139, 302-303; Taberânî, el-Muᶜcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984-85, V, 268-269; VII, 169; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1354, VIII, 36; İbn Abdülber, el-İstîᶜâb (Bicâvî), II, 688-689; III, 924; IV, 1597; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, II, 260, 464-465; III, 267-268; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 551; II, 84-85, 131-132, 322; III, 407-408; Şemseddin es-Sehâvî, el-Faḫrü'l-mütevâlî fî meni'ntesebe li'n-nebî mine'l-ḫademi ve'l-mevâlî (nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân), Zerkā / Ürdün 1407/1987, s. 48-49; Süyûtî, Derrü's-seḥâbe fî men deḫale Mıṣr mine'ṣ-ṣaḥâbe (nşr. Hâlid Abdülfettâh Şibl Ebû Süleyman), Beyrut

1417/1997, s. 67; Müttakī el-Hindî, Kenzü'l-ʿummâl, V, 707; XIII, 428-430.

Mehmet Özşenel

SENED

(bk. İSNAD).

SENED-i İTTİFAK

(سند إتفاق)

Osmanlı tarihinde merkez bürokrasisi ile âyan arasında imzalanan belgenin adı.

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren devletle halk arasında irtibatı sağlayan ve âyan, eşraf gibi adlarla anılan mahallî otoriteler, zamanla devletin içine düştüğü sıkıntılardan faydalanıp bulundukları bölgede güçlerini ve nüfuzlarını merkezî otorite aleyhine genişletmiş, XVIII. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'de güçlü aileler ve hânedanlar ortaya çıkmıştır. Taşrada otoritesini tesis edemeyen devlet bu güçlerin varlığını kabul etmek zorunda kalmış, âyanların kendi aralarında ve devletle olan mücadeleleri sosyal yapıyı ve dengeleri iyice bozmuştur. Kabakçı Mustafa isyanı neticesinde tahtından indirilen III. Selim'i tekrar padişah yapmak amacıyla askerleriyle beraber İstanbul'a gelen Rusçuk yâranından Alemdar Mustafa Paşa, III. Selim'in öldürülmesi üzerine 28 Temmuz 1808 tarihinde II. Mahmud'u tahta geçirmiş ve kendisi de sadrazam olmuştur (bk. ÂYAN).

Ülkede düzenin sağlanabilmesi için hükümetle âyanların görüşmesi gerektiğini anlayan Alemdar Mustafa Paşa onları İstanbul'a davet etti. Bu arada âyana karşı nasıl bir tavır ortaya konacağını tesbit etmek için vükelâ ve merkez bürokrasisi de toplantılar yapmaya başladı. Tepedelenli Ali Paşa, Bulgaristan âyanı ve İstanbul'a uzak yerlerde yaşayan bazı âyanlar davete icâbet etmedi. Müzakerelere katılan âyanların sayısı belli olmayıp Çapanoğlu Süleyman Bey, Karaosmanoğlu Ömer Ağa, Sirozlu İsmâil Bey, Şile âyanı Ahmed Ağa, Bolu Voyvodası Hacıahmedoğlu Seyyid İbrâhim Ağa, Bilecik âyanı Kalyoncu Mustafa Bey ve Çirmen mutasarrıfı Mustafa Bey'in isimleri kaynaklarda zikredilir. Kuvvetleriyle birlikte İstanbul'a gelen âyanların askerleri Üsküdar ve Davutpaşa gibi şehrin dışında olan yerlerde konakladı.

II. Mahmud 29 Eylül 1808'de Kâğıthane'deki Çağlayan Kasrı'na geldi ve

huzura kabul ettiği âyanlardan Çapanoğlu Süleyman Bey, Sirozlu İsmâil Bey ve Karaosmanoğlu Ömer Ağa’ya samur kürkler ve hançerler hediye etti. Diğer âyanlara da sadrazamın otağında hil‘atler giydirildi. Şeyhülislâm, devlet ricâli, yeniçeri ağası ve âyanın katılımıyla Alemdar Mustafa Paşa’nın başkanlığında yapılan toplantı

sadrazamın açış konuşmasıyla başladı. Müzakereler neticesinde âyanın bir kısmıyla merkez bürokratları arasında Sened-i İttifak diye isimlendirilen ve Osmanlı tarihinde benzeri görülmeyen bir metin kaleme alındı (7 Ekim 1808). Bürokrasinin ileri gelenleriyle Çapanoğlu Süleyman Bey, Sirozlu İsmâil Bey, Karaosmanoğlu Ömer Ağa ve Çirmen mutasarrıfı Mustafa Bey’in imzaladığı Sened-i İttifak onay için padişaha sunuldu. Senedin maddelerini ağır bulan II. Mahmud konuyu müzakere etti ve başçuhadarı Eğriburun Ömer Ağa’nın senedin onaylanıp daha sonra ortadan kaldırılması yönündeki tavsiyesine uyarak bir hatt-ı hümâyunla onu tasdik etti. Âyanlar senedin imzalanmasından sonra şehirden ayrıldılar.

Toplantıya katılanların ağzıyla kaleme alınan Sened-i İttifak bir giriş, yedi madde (şart) ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Girişte devletin güçlü olduğu devirlerde birlik ve beraberliğin bulunduğu, bir süreden beri düzenin bozulduğu, merkez bürokrasisi ile taşradaki âyan arasında mücadelenin eksik olmadığı, bunun içte ve dışta devletin nüfuzunu yok ettiği belirtilerek din ve devletin ihyası için çaba sarfetmek üzere bir araya gelindiğine dikkat çekilir. Birinci madde, padişahın zatının ve saltanatının devletin esası olduğuna ve bunun senedi imzalayanların taahhüt ve güvencesi altında bulunduğuna dairdir. Padişaha veya otoritesine karşı ulemâ, devlet adamları, âyan ve askerler tarafından sözlü yahut fiilî bir itaatsizlik veya ihanet söz konusu olduğunda bu el birliğiyle engellenecek ve sorumluları cezalandırılacaktır. Padişahın ve saltanatının her türlü ihanetten korunması, hayatta oldukları sürece âyanın kendileri ve ölümlerinden sonra evlât ve hânedanları tarafından garanti edilmekteydi. İkinci maddede âyanın ve hânedanlarının varlığının devletin bekasına ve gücünün artmasına bağlı olduğu belirtilerek toplanacak askerin devlet askeri olarak yazılacağına ve kapıkulu ocaklarının karşı gelmesi durumunda el birliğiyle cezalandırılacaklarına vurgu yapılmakta, devlete bir saldırı olması halinde hep birlikte buna karşı çıkılacağı ifade edilmekteydi. Üçüncü madde hazine gelirlerinin tahsiline, hazinenin zarar görmesinin önlenmesine ve padişahın

emirlerine karşı çıkanların cezalandırılmasına dairdir. Sadrazamın konumunun ele alındığı dördüncü madde, devlet işlerinin görülmesinde padişahın mutlak vekili olan sadrazamın verdiği emirlerin padişahın emri gibi telakki edilmesi, herkesin kendi yetki ve sorumluluğu içinde davranıp başkalarının alanına müdahale etmemesi ve her işin sadrazama sunulup onun vereceği emir doğrultusunda yerine getirilmesi hükümlerini içeriyordu. Öte yandan sadrazamın iltimas, rüşvet vb. yolsuzluklara sapması halinde bunlar da önlenecekti. Âyanların ve devlet ricâlinin birbirine kefil olmasını düzenleyen beşinci madde, senetteki kurallara uygun davranan bir âyana devlet görevlileri veya başka bir âyan tarafından saldırı olması durumunda saldırgana el birliğiyle karşı çıkılacağı, devlet adamlarının âyana ve âyanın birbirine kefil olacağı ve âyanın birbirinin haklarına saygı gösterip halka eziyet etmemeleri hususlarını öngörüyordu. Bu kurallara aykırı davranan âyan sadrazam tarafından cezalandırılacaktı. İstanbul'un güvenliğinin sağlanmasına ve âyanların bunu garanti etmesine dair olan altıncı madde, kapıkulu ocaklarının veya başka bir güç odağının isyan çıkarması durumunda âyanın izin almaksızın şehre gelip isyanı bastırmasına ve sorumluları cezalandırmasına imkân tanımaktaydı. Vergilere dair olan yedinci madde, vergilerin halkın ödeyebileceği oranda olmasına, ağır vergilerin vükelâ ile âyanın görüşmeleri sonucu hafifletilmesine ve âyanın halka zulmedenleri devlete bildirmesine dairdi. Sonuç kısmında bundan böyle sadâret ve şeyhülislâmlık makamlarına tayin edilecek olanların Sened-i İttifak'ı onaylayıp göreve başlamalarının gerektiğine işaret edilmekteydi. Onaylanmasından birkaç hafta sonra çıkan bir yeniçeri ayaklanmasında senedin mimarı Alemdar Mustafa Paşa öldüğü için (16 Kasım 1808) Sened-i İttifak sahipsiz kaldı. Böylece uygulama alanına konulamadı ve daha sonra da bu belgeyi gündeme getiren olmadı.

Sened-i İttifak karşılıklı sadakat ve güveni sağlamaya yönelik bir sözleşme olup

taraflar görev ve yükümlülüklerini yeminle kuvvetlendirmişlerdi. Âyana verilen teminatlar kendilerinden sonra gelen mirasçılarını da kapsamaktaydı. Sadrazam ve şeyhülislâm değişikliklerinde senedin onaylanması istendiği halde padişah değişikliklerinde ne yapılacağına dair senette bir açıklık yoktur. Senetle ilgili en önemli tartışmalardan biri padişahın senetle mukayyet olmadığı veya senede dolaylı bağlı olduğu

noktasındadır. Halbuki senedin üzerindeki hatt-ı hümâyunda yer alan, "İşbu ittifak senedinde muharrer uhûd ve şerâit-i ma'lûmenin bi-fazlillâhi teâlâ harf-be-harf icra ve îfâsına bi'n-nefs zât-ı hümâ-yunum müteahhid olmağla" şeklindeki ifade II. Mahmud'un senedin uygulanması işini bizzat üzerine aldığını ortaya koymaktadır.

Senet metninde ikisi hatt-ı hümâyunda, ikisi senette olmak üzere dört âyet bulunmaktadır. Senedin giriş kısmında kullanılan, "Ey akıl sahipleri, ibret alın!" âyetiyle (el-Haşr 59/2) toplumda yaşanan gerginlik ve huzursuzluktan ders alınması gerektiğine işaret edilir. Anlaşmaya varılan noktalar sıralandıktan sonra zikredilen, "Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra vasiyeti değiştirirse günahı onu değiştirene aittir. Şüphesiz Allah her şeyi işitir ve bilir" meâlindeki âyet (el-Bakara 2/181), anlaşmayı imzalayanların imzalarına sahip çıkmalarını ve sözlerini tutmalarını sağlamaya yöneliktir. Hatt-ı hümâyun metninde geçen, "Sen yeryüzünde bulunan her şeyi verseydin yine onların gönüllerini birleştiremezdin, fakat Allah onların aralarını bulup kaynaştırdı" âyetiyle (el-Enfâl 8/63) yapılan ittifakın önemi vurgulanır. Padişah hatt-ı hümâyunun sonunda taraflara, "Anlaşma yaptığı zaman sözlerini yerine getirir" meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/177) hatırlatarak sözleşmeye uymalarını ister.

Sened-i İttifak tarihî olayların ve şartların zorlamasıyla ortaya çıkan bir metin olup özellikle anayasa hukukçularının fazlaca vurgu yaptığı gibi ileri bir devlet düzenini öngören bir belge değildir. Alemdar Mustafa Paşa dışındaki merkez bürokrasisi ve yine onun isteğiyle İstanbul'a gelmiş olan taşra âyanları istemeden imzaladıkları bu belgeye daha sonra sahip çıkmamışlardır. Dolayısıyla belgenin ve içeriğindeki şartların uygulaması yoktur. Buna rağmen belge, bir kısım araştırmacılar tarafından 1215'te İngiltere'de Kral Topraksız John ile soylular arasında imzalanan Magna Carta'ya benzetilir. Magna Carta soyluların kral ve Sened-i İttifak ise âyanın padişah karşısında elde ettiği hakları korumaya yönelik olduğundan ortaya çıkış biçimleri ve içerikleri yönünden aralarında bazı benzerliklerin bulunduğu söylenebilir; ancak sonuçları bakımından iki belgenin birbirine benzediğini ileri sürmek güçtür. Zira Magna Carta, İngiltere'de soyluların haklarının teminat altına alınmasının ve zamanla bu hakların halka doğru genişlemesinin yolunu açmasına rağmen Sened-i İttifak için böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca Magna Carta'da haklarını krala karşı

korumak isteyen güçlü bir sosyal grup olarak soylular varken Sened-i İttifak'ta senedin içeriğindeki hakları benimseyen böyle bir taraf yoktur.

Yakın bir zamana kadar Sened-i İttifak'ın tam metni ortada olmadığı için araştırmacılar Târîh-i Cevdet ve Şânîzâde Târihi'ndeki eksik metin üzerinden değerlendirme yapmakta, bu da yetersiz ve yanlış yorumlara sebep olmaktaydı. 1998'de Sened-i İttifak'ın ilk tam metni bulunarak yayımlandı (bk. Akyıldız, bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 35242; Şânîzâde, Târih, I, 61-75; Cevdet, Târih, IX, 2-8, 275-283; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Meşhur Rumeli Âyanlarından Tirsinikli İsmail, Yılık Oğlu Süleyman Ağalar ve Alemdar Mustafa Paşa, İstanbul 1942, s. 138-144; Sıddık Sami Onar, İdare Hukukunun Umumî Esasları, İstanbul 1960, I, 135; Server Tanilli, Anayasalar ve Siyasal Belgeler, İstanbul 1976, s. 3-8; Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Âyânlık, Ankara 1977; Suna Kili - A. Şeref Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, Ankara 1985, s. 3-7; Bülent Tanör, Osmanlı-Türk Anayasa Gelişmeleri: 1789-1980, İstanbul 1996, s. 30-47; Ali Akyıldız - Şükrü Hanioğlu, "Negotiating the Power of the Sultan: Ottoman Sened-i Ittifak (Deed of Agreement), 1808", The Modern Middle East: A Sourcebook for History (ed. C. M. Amin v.dğr.), Oxford 2006, s. 22-30; Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 2, İstanbul 1998, s. 209-222; Halil İnalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyunu", TTK Belleten, XXVIII/112 (1964), s. 607; Hayati Hazır, "Sened-i İttifak'ın Kamu Hukuku Bakımında Önemi", Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, sy. 2, Diyarbakır 1984, s. 17-28; Sina Akşin, "Sened-i İttifak ile Magna Carta'nın Karşılaştırılması", TAD, XVI/27 (1994), s. 115-123.

Ali Akyıldız

SENEGAL

Batı Afrika'da bir müslüman ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

Afrika kıtasının en batısında bulunan Senegal kuzey ve kuzeydoğudan Moritanya, doğudan Mali, güneyden Gine ve Gine Bissau, batıdan Atlas Okyanusu ile kuşatılmıştır. Sınır komşularından Afrika'nın en küçük ülkesi olan Gambia ise kıyıdan doğuya doğru uzanan ince bir dil gibi Senegal'in içinde yer almaktadır. Resmî adı République du Sénégal, resmî dili Fransızca olan ülkenin yüzölçümü 196.722 km², nüfusu 12.522.000 (2007 tah.), başşehri Dakar (2.565.000), diğer önemli şehirleri Thies, Kaolack, Ziguinchor ve St. Louis'dir.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Senegal yüzey şekilleri bakımından monoton ve alçak bir ülkedir. Yalnız doğuda ve güneydoğuda dalgalı biçimde uzanan arazi yükselerek 500 metreye kadar ulaşır. En batı uçtaki Cap Vert (Yeşil Burun) çıkıntısını çevreleyen bölge sert volkanik kayalardan oluşmuş bir dizi küçük platoyla kaplıdır. Senegal'de ancak bir mevsimi yağışlı geçen sıcak bir iklim hüküm sürer. Ülkenin kuzey kesiminde yağış az ve düzensiz iken güney bölgesi daha nemli bir iklime sahiptir; buna bağlı olarak kuzeydeki çöl ve bozkırlardan güneye doğru gittikçe tropikal savanlara ve yağmur ormanlarına geçilir. En önemli üç akarsu Moritanya ile sınır teşkil eden Senegal nehri, yukarı çığırı Gine'de, aşağı çığırı Gambia'da ve orta çığırı Senegal'de bulunan Gambia nehri ve güneyden ona paralel akan Casamance'tır. Akarsular boyunca mangrovlar görülür.

Senegal'de yirmi kadar etnik unsur yaşamaktadır. Bunların en kalabalığı nüfusun % 43'ünü oluşturan bölgenin yerlisi Voloflar'dır ve halk arasında

en çok kullanılan dil Volofça'dır. Diğer önemli etnik unsurlar Pular (Fûlânî) (% 23,8), Serer (% 14,7), Jola (% 3,7), Mandinka (% 3), Soninke (% 1,1),

Avrupalılar ve Lübnanlılar'la (% 1) diğerleridir (Lebou, Niominka, Bassari ve Bambara; % 9,4). Nüfusun % 94'ü müslüman, % 5'i hıristiyan (çoğunluğu Katolik), geri kalanı animisttir. Doğal nüfus artış hızı % 2,54 gibi çok yüksek bir seviyededir ve bu da yirmi yedi yıl içinde nüfusun iki katına çıkacağını göstermektedir. Halkın büyük bölümünün batıda ve ırmak kenarlarında toplandığı ülkenin genel nüfus yoğunluğu kilometrekareye elli bir, en kalabalık kesimini oluşturan Cap Vert yarımadasında ise kilometrekareye 1000 kişi düşmektedir.

Toprakların % 12'si ekim alanı, % 16'sı otlak, % 54'ü orman ve çalılık, % 18'i diğer alanlardan oluşmaktadır. 1999'da faal nüfusun % 75'inin uğraşısı olan tarım Senegal ekonomisinin temelini teşkil eder. En önemli ticarî tarım ürünü yer fıstığıdır. Ekonominin yer fıstığına bağımlılığını azaltmak amacıyla son yıllarda çiftçiler pamuk, pirinç, şeker kamışı, mısır ve çeşitli sebzeler gibi yeni ürünler yetiştirmeye yönlendirilmektedir. Alınan önlemlere rağmen temel gıda maddeleri (pirinç, akdarı, sorgum, manyok) üretiminin özellikle son kırk yıldır bölgeyi zaman zaman etkisi altına alan kuraklıklar yüzünden düşmesi, ülkenin temel gıda ürünlerinde kendi kendine yetmesini engellemektedir. Hayvancılık yaygınsa da önemli bir gelir kaynağı sayılmaz. Son yıllarda hızlı bir gelişme gösteren ticarî balıkçılık ise ihracata büyük katkıda bulunmaktadır. Orman ürünlerinin de ülke ekonomisine katkısı vardır. En önemli yer altı zenginlik kaynağı fosfattır. Senegal dünya fosfat üretiminin yaklaşık % 15'ini ve ihracatının % 3'ünü gerçekleştirmektedir. Ayrıca ülkede küçük ölçüde demir, mermer, tuz ve altın yatakları bulunmaktadır. Casamance kıyısı açıklarında da önemli miktarda petrol rezervi saptanmıştır.

Senegal, Batı Afrika ülkeleri arasında Fildişi Sahili'nden sonra sanayii en gelişmiş ülkedir. En önemli ürünleri sırasıyla yer fıstığı yağı, suni gübre, tekstil, şeker, konserve balık (özellikle tonbalığı), sigara, ayakkabı ve çimento olan sanayi başşehri Dakar çevresinde yoğunlaşmıştır. Turizm sektörü ülkenin en önemli döviz kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Ulaşım ağı çok iyidir; ülke içi ulaşımda akarsulardan da yararlanılır. Dakar, Batı Afrika kıyılarının en önemli limanı ve gerek Afrika kıtasını dolaşan

gerekse Orta ve Güney Amerika'ya doğru yol alan gemilerin çoğunun zorunlu uğrak yeridir; St. Louis de Batı Afrika'nın önemli liman şehirlerindendir. Dakar'da uluslararası trafiğe açık işlek bir havaalanı bulunmaktadır. Senegal'in temel dış satım malları balık (taze ve konserve), yer fıstığı ve mâmulleri, petrol ürünleri, fosfat ve pamuk, başlıca dış alım malları ise gıda maddeleri, tüketim malları, çeşitli araç gereçler ve petroldür. Ülkenin dış ticaretinde Fransa ilk sırayı alır; onun ardından İngiltere, İspanya, İtalya, Amerika Birleşik Devletleri, Hindistan, Tayland, Mali, Fildişi Sahili, Nijerya ve Japonya gelir.

BİBLİYOGRAFYA

Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 220-225; Senegal Ülke Etüdü (haz. Özlenen Sezer - Derya Roca Bertran), İstanbul 1997; İbrahim Atalay, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, İzmir 1999, s. 268; İbrahim Güner, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Erzurum 2000, I, 84-87; M. Delafosse, "Senegal", İA, X, 494-495; J.-L. Triaud, "Senegal", EI² (Fr.), IX, 142-144; http://tr.wikipedia.org/wiki/Senegal; http://www.joshuaproject.net/countries.php?rog3=SG (24 Nisan 2008); http://www.peoplegroups.org/ MapSearch. aspx?country=Senegal (24 Nisan 2008).

İbrahim Güner

II. TARİH

Ülkenin adını, müslümanların Kuzey Afrika'yı fethinden çok önce Sahrâ'ya çekilip Büyük Sahrâ'nın güney kısmında Batı Sudan'a kadar uzanan geniş bölgede yayılan ve Senegal nehrinin kuzeyindeki bir bölgeye hâkim olan Berberî Sanhâce (Zenâga) kabilesinden aldığı görüşü yaygındır. Bu ismin en çok konuşulan yerli dili olan Volofça'da "sunu goal" (bizim kayık) kelimesinden alındığı da söylenir. Abdurrahman es-Sa'dî XVI. yüzyılda

ülkenin adını İskenî olarak zikretmektedir. XV. yüzyılın ortalarında ülke kıyılarına ulaşan Portekizliler Canaga, bundan iki yüzyıl sonra gelen Fransızlar ise Senegal şeklinde isimlendirmişlerdir. XIX. yüzyıla kadar St. Louis ile çevresine verilen bu isim daha sonra Senegal'in tamamı için kullanılmıştır.

Senegal vadisinde bulunan Paleolitik ve Neolitik aletler ülkede çok eski devirlerden beri insanların yaşadığını göstermektedir. Senegal'de yaşayan zencilerle ilgili ilk tarihî kayıtlar, IX. yüzyılda Futa Toro'da kurulan ve XI. yüzyıl ortalarında İslâm'ın yayıldığı Tekrûr Devleti hakkındadır. Ülkenin bir kısmı bu dönemlerde Batı Afrika Sudanı'nda hüküm süren Gāne Devleti sınırları içinde kalmıştır. XIII. yüzyılda Senegal'in orta bölgesinde Volof Krallığı, doğusunda Mali Sultanlığı hüküm sürüyordu. Diğer kesimlerinde on civarında mahallî emirlik vardı. Yazılı kaynaklarda fazla bilgi bulunmayan bu dönem tarihi için daha ziyade sözlü tarih esas alınmaktadır.

XV. yüzyılın ortalarında iç karışıklıklar arttı ve bölgede istikrar kayboldu. Bu dönemde Portekiz'in hizmetindeki Venedikli denizci Ca da Mosto 1456 veya 1460'ta Cap Vert'e geldi. Portekizliler'i, XVII. yüzyılın başlarında bölgeye ulaşan ve 1617'de Dakar açıklarında bulunan Gorée adasını işgal eden Hollandalılar takip etti. Bu safhada İngilizler ve Fransızlar da Senegal sahillerine yöneldiler. Son üç devlet arasındaki mücadele bir buçuk asır sürdü. 1639'da Senegal halicinde ilk ticarî merkezlerini kuran Fransızlar 1659'da önce Senegal'in, ardından Fransız Batı Afrikası'nın merkezi olarak kullandıkları St. Louis şehrini inşa ettiler ve 1677'de Gorée adasını Hollandalılar'dan aldılar. Fransızlar'la mücadeleye başlayan İngilizler, Senegal sahillerinde kaleler yaptılar ve Doğu Hindistan Şirketi vasıtasıyla köle ve zamk ticaretinde etkili oldular. 1758'de Gorée adasını ve St. Louis'i ele geçirdiler. İki ülke arasında tekrar el değiştiren Gorée adası ve St. Louis 1815 yılında Viyana Antlaşması'yla İngiltere tarafından Fransa'ya terkedildi.

Bölgede köle ticaretini başlatan Portekizliler, önce köleleştirdikleri bu insanların az bir kısmını hıristiyanlaştırıp kendilerine hizmetçi olarak kullandılar. 1490'lı yıllardan itibaren önemli bir kısmını yeni keşfedilen Amerika'da açtıkları tarım arazilerinde şeker kamışı yetiştirmek üzere götürdüler. 1600 yılına gelindiğinde Amerika kıtasındaki köle sayısı

300.000’e ulaşmıştı. XVII. yüzyıl boyunca 1 milyon Afrikalı daha köleleştirilerek bu yeni kıtaya götürüldü. Bu rakam bir sonraki asırda toplam 6 milyonu geçti. XIX. yüzyılın başına kadar daha ziyade zamk ve yer fıstığı ticaretiyle uğraşan Fransız sömürge yönetimi Gorée adasını geri aldıktan sonra

köle ticaretine başladı ve 1815 Viyana Antlaşması’yla köle ticaretinin yasaklanmış olmasına rağmen bunu 1848’e kadar devam ettirdi. Senegal köle ticaretinin merkezi ve kilit noktası oldu. Bütün Afrika sahillerinden toplanan köleleri satın almak için Gorée adasına gelen Amerikalı tâcirler bunları yeni sömürgelerine götürüp satıyorlardı. Sömürgecilerle birlikte dünya ekonomisine açılan Senegal, Batı Afrika’da kurulan Fransız sömürgeciliğinin hareket noktası durumuna geldi.

Yaklaşık üç asırdır yürütmekte oldukları misyonerlik faaliyetlerini XIX. yüzyılın başında özellikle Serer etnik grubu ile Casamance bölgesinde hızlandıran Fransızlar bekledikleri sonucu alamadılar, yerli halkın ancak % 5’ini hıristiyanlaştırabildiler. XIX. yüzyılın ortalarında iç bölgelere doğru ilerlemek için harekete geçtiler. Ancak Bambara Krallığı’nın merkezini alıp bir devlet kuran (1854) el-Hâc Ömer tarafından durduruldular. Fransızlar’ın St. Louis’den Futa Toro’ya doğru ilerlemesi üzerine Futa, Trarza, Valato ve Podor’un yerel idarecileri Ömer’in yanında bu mücadeleye katıldılar. Bunun üzerine Fransa ilhak siyasetine başvurup zenci kabile reislerine himayesini zorla kabul ettirdi, 1857’den itibaren dinî kurumlara müdahaleye başlayıp müslüman çocuklarına Fransız okullarına devam etme mecburiyeti getirdi. Bu uygulama, sömürgecileri destekleyen müslüman idarecilerden bir kısmının da el-Hâc Ömer’e katılmasıyla sonuçlandı. Buna rağmen Fransız sömürge birlikleri kumandanı ve Senegal Valisi General Faidherbe, el-Hâc Ömer’i 1859’da Mali tarafına çekilmeye zorladı. Senegal’in farklı bölgelerinde Maba Diakhu Bâ, Lat Dior Diop, Alboury Ndiaye, Mamadou Lamine Dramé, Fodé Kaba ve Aline Sitoé Diatta gibi önderlerin yürüttüğü İslâmî direniş hareketleri karşısında epeyce zorlanan Fransızlar 1871’de St. Louis, Dakar, Gorée ve Rufisque kolonilerine Fransa Parlamentosu’na temsilci gönderme hakkı tanıdılar. 1880’lerde iç kesime doğru tekrar harekete geçerek yüzyılın sonuna kadar Mali, Nijer, Çad ve Orta Afrika Cumhuriyeti topraklarını ele geçirip Fransız Batı Afrikası adıyla bir federasyon oluşturdular (1895). 1885’teki saldırılarında

alamadıkları Casamance bölgesini 1900 yılında topraklarına kattılar. En önemli askerî üsleri olan Dakar'ı 1902'de Fransız Batı Afrikası'nın merkezi yaptılar. Mevkii, limanı ve hava alanı sayesinde Dakar II. Dünya Savaşı'na kadar büyük bir gelişme gösterdi. Ülkenin başlıca ulaşım ağı içerisinde en önemli merkezi olan Dakar Limanı aynı zamanda askerî üs, tersane ve gemilerin onarılması için kullanıldı. Yer fıstığı ihracatının üçte ikisiyle ithalâtın tamamına yakını buradan yapılıyordu. Dakar'dan başlayan ve Mali'nin başşehri Bamako üzerinden Nijer'in başşehri Niamey'e kadar uzanan tren yolu ve ülke içinde bunun yan kolları ticarette önemli bir yer tutuyordu.

General Faidherbe, 1857'de Senegal'in kuzey ve iç bölgelerini işgal etmek için yerlilerden askerî birlikler kurmuş ve bunları bölgeyi sömürgeleştirme faaliyetinde kullanmıştı. Bu birlikler daha sonra Fransa'nın katıldığı savaşlarda kullanılmak üzere çeşitli ülke ve cephelere sevkedildiler. Meselâ Çanakkale'ye, I. Dünya Savaşı sonunda Fas, Suriye, Tunus ve Çad gibi sömürgelerdeki savaş alanlarına gönderildiler. II. Dünya Savaşı yıllarında aynı uygulamayı devam ettiren Fransa bu tarz sömürge askeri kullanma geleneğini 1962'ye kadar sürdürdü.

Kara Afrikası'nda istiklâl hareketlerinin başladığı II. Dünya Savaşı sonrasında bütün Senegalliler'e Fransız yurttaşlığı hakkı tanındı ve Senegal'e deniz aşırı il statüsü verildi. Bu dönemde gelişen milliyetçi hareketin faaliyetleri sonucunda 15 Kasım 1958'de Fransız Uluslar Topluluğu içinde özerk bir cumhuriyet haline gelen Senegal, 1959'da Mali ile oluşturulan ve Haziran 1960'ta bağımsızlığını kazanan kısa süreli Mali Federasyonu'ndan çekildi, Eylül 1960'ta bağımsızlığını ilân etti. Millî hareketin önderi Léopold Sédar Senghor devlet başkanı seçildi. Hıristiyan olan Senghor'un başkanlığını yaptığı Senegal Gelişme Birliği Partisi (daha sonra Sosyalist Parti adını aldı) 1976'ya kadar ülkeyi tek parti iktidarıyla yönetti. Başbakanlığa ülke halkının büyük çoğunluğunu teşkil eden müslümanların liderlerinden olan Muhammed Dia (Mamadou Dia) getirildi. 1962'de bir bahaneyle başbakanı tutuklatan Senghor ülkeyi tek başına idare etmeye başladı. 26 Şubat 1970 tarihinde başbakanlık makamını yeniden ihdas ederek bu göreve yine bir müslüman olan Abdou Diouf'u getirdi. 16 Mart 1976'da bütün siyasî tutuklular serbest bırakılırken iki yeni siyasî partinin daha kurulmasına müsaade edildi. Bunun ardından Abdülâye

(Abdoulaye) Wade tarafından Sosyal Demokrat Parti, Majhemout Diop tarafından Marksist-Leninist eğilimli Afrika İstiklâl Partisi kuruldu. 26 Şubat 1978 tarihinde yeniden devlet başkanı seçilen Léopold Sédar Senghor, Aralık 1980'de görevini başbakanı Abdou Diouf'a devretti. Abdou Diouf 1983'te ve 1988'de yapılan seçimleri kazanarak görevini devam ettirdi. 2000 yılında yapılan seçimi Abdoullaye Wade'nin kazanmasıyla Senegal'deki kırk yıllık Sosyalist Parti iktidarı sona erdi. Şubat 2007 seçimlerini de kazanan Wade devlet başkanlığı görevini devam ettirmektedir. Senegal Parlamentosu'nda 120 milletvekili bulunmakta, başbakan devlet başkanı tarafından tayin edilmektedir.

Senegal ile Gambia arasında 1981'de Senegambia adıyla bir konfederasyon kararı alındı ve 1 Şubat 1982'de resmen uygulanmaya başlandı. Ancak bir türlü gerçekleştirilemeyen konfederasyon aralarında çıkan anlaşmazlıklar sebebiyle 1990'da bozuldu. Senegal'in karşı karşıya olduğu en önemli mesele Casamance bölgesinde merkezî sisteme karşı yürütülen direniş hareketidir. Casamance Demokratik Güçleri Hareketi 1980'lerden itibaren bağımsızlık için bir mücadele başlatmış ve bu tarihten itibaren pek çok barış çabası başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Ülkede İslâmiyet'in Yayılışı. İslâm'la ilk temas, V. (XI.) yüzyılda Sahrâ'da yaşayan Berberî Sanhâce kabilelerinden Senegal'e gidip gelen müslüman tüccarlar vasıtasıyla olmuştur. Tarihçilerin çoğu, İslâm'ın Senegal'e bugünkü Futa Toro'da hüküm süren ve 432 (1040) civarında öldüğü tahmin edilen Tekrûr Kralı Vâr Câbî zamanında girdiğini kabul eder. Bekrî putlara tapmakta olan bu kralın müslüman olduğunu, devlet ricâli ve halkın İslâm'a girmesini sağladığını, halkıyla birlikte dinin emirlerini yerine getirdiğini söyler. Aynı yüzyılın ortalarında Mâlikî fakihi Abdullah b. Yâsîn'in Senegal nehri üzerindeki bir adada tesis ettirdiği ribâtta başlattığı dinî hareket bölgede İslâm'ın yayılışını hızlandırdı. Bu dinî hareketin devamı olarak kurulan Murâbıtlar, Tekrûr krallarıyla iyi ilişkiler içine girip bölgede İslâm'ın yayılması için gayret gösterdiler. Senegal'in diğer bölgeleri halkının önemli bir kısmının da

İslâm'a girmesine vasıta oldular. Bununla birlikte Murâbıtlar'ın ve Gāne müslümanlarının gayretlerine rağmen Mali Devleti kuruluncaya kadar Senegal'de İslâm'ın yayılışı küçük bir bölgeyle sınırlı kaldı. 1459 yılına

kadar Mali Sultanlığı'nın hâkimiyeti altında kalan Doğu ve Güney Senegal'de Mandinge ailesinden olan Emîr Bara Mendana'nın müslüman olmasının ardından İslâmiyet hızlı bir şekilde yayıldı. İçlerinde din âlimleri de bulunan emîrler halkın İslâm'a girmesi için büyük gayret gösterdiler. İslâm'ın Batı Afrika'nın bütün yörelerine ulaştırmaya çalışıldığı Mali döneminde bölgede Kādiriyye tarikatı yayıldı. XV. yüzyılda Senegal'i ziyaret eden Batılı seyyahlar, ülkenin çeşitli yerlerinde Kuzey Afrika ve Moritanyalı şeyhlerin bulunduğunu kaydeder. Emîrlerle yakın ilişkiler kuran bu âlimler zenci halkın İslâm'a girmesini sağlamak için çalıştılar.

Mali'nin enkazı üzerine kurulan Songay İmparatorluğu, bölgede İslâmiyet'in ilk yayıldığı Futa Toro'nun yer aldığı Senegal'in kuzey bölgesini hâkimiyeti altında tuttu. XVI. yüzyılda Kādiriyye tarikatının etkisiyle İslâm bütün kesimlere ulaştı. Senegal toprakları Songay'ın yıkılışından sonra küçük emirliklere bölündü. Futa Toro'da 1512'de tesis edilen Fûlânî hânedanı 1776'ya kadar hüküm sürdü. Ardından putperestlere karşı mukaddes cihad ilân eden Tekrûr boyu 1776'da üstünlüğü ele geçirip İslâmî bir yönetim kurdu ve Senegal Fransız müstemlekesi haline getirilinceye kadar ayakta kalmayı başardı. Onların zamanında ilim teşvik edildi, komşu ülke medreselerine talebeler gönderildi. Bütün yerleşim merkezlerinde camiler inşa edildi. Volof ve Sererler'in yaşadığı komşu topraklara İslâm'ı tebliğ heyetleri gönderildi ve bu faaliyetten olumlu sonuç alındı. Futa Toro el-Hâc Ömer, Şeyh Maba Câhûba, Mâlik Siy, Ahmedü Bamba ve Mûsâ Kamar gibi Senegal'de etkili olan büyük önderler yetiştirdi.

XIX. yüzyılda bölgede giderek güçlenen Ticâniyye ve Mürîdiyye tarikatları İslâm'ın yayılışını daha da hızlandırdı. Batı Senegal'de hüküm süren putperest Cayor Kralı Lat Dior, Fransız sömürgeciliğine karşı direnerek krallığının Fransa tarafından tanınmasını sağlamıştı (1871). Mürîdiyye tarikatının kurucusu Ahmedü Bamba'nın babası Mumer Ente Sellî'nin (Momar Antassaly) etkisiyle müslüman olan Lat Dior, Volof boyunun bütün kollarının İslâm'a girmesine vesile oldu. Aynı dönemde Serer etnik grubunun yaşadığı topraklarda hüküm süren Sine-Sâloum Emîrliği'ne ait bölgede de İslâm dini geniş ölçüde yayıldı. Senegal'in doğusu, el-Hâc Ömer'in XIX. yüzyılın ortalarında Batı Afrika'da kurduğu ve Tekrûr (Tukulor) adıyla bilinen devletinin sınırları içinde yer alıyordu. Bir taraftan

Fransız sömürgeciliğinin yayılmasına karşı savaşan el-Hâc Ömer, diğer taraftan bölgedeki küçük emirliklerin tamamını tek idare altında toplamayı başardı. Fakat Senegal'de Fransızlar karşısında yenilince 1859'da kıtanın iç taraflarına çekilmek zorunda kaldı.

Şeyh Tûre tarafından 1953'te Dakar'da kurulan Müslüman Kültür Birliği (Union Culturelle Musulmane) Batı Afrika bölgesindeki toplumların yeniden İslâmî kimliğe kavuşmasında etkili oldu. Senegal'de din hizmetleri için oluşturulan dernekler 1977'de İslâm Dernekleri Federasyonu (Fédération des Associations Islamiques [FAIS]) adı altında birleşti. Bir yıl sonra kurulan ve halen faaliyetlerini sürdürmekte olan Cemâatü İbâdi'r-rahmân ise daha çok eğitim öğretime ağırlık vermektedir. 1969'da İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye olan Senegal, teşkilâtın 1981'de oluşturulan Enformasyon ve Kültür İşleri Dâimî Komitesi'nin başkanlığını yürütmektedir.

Kādiriyye, Mürîdiyye, Ticâniyye ve Lâyiniyye tarikatları Senegal'de geniş bir şekilde yayılmıştır. Mürîdiyye'nin merkezi Tûbâ, Ticânîler'in merkezi Tivaouane ve Kaolack şehirleridir. Batı Afrika'da XV ve XVI. yüzyıllarda ilk yayılan tarikat Kādiriyye'dir. Tarikatın Senegal'de geniş kitlelerce benimsenmesi XIX. yüzyılda Sîdiyya Bâbâ vesilesiyle olmuştur. Ülkenin kuzeyinde özellikle St. Louis ve Dakar'da yaygındır. Kādiriyye'nin bir alt kolu olan Mürîdiyye daha çok Senegal'de yaygın olan bir tarikattır. Güçlü bir kol olarak 1883'te ortaya çıkan Mürîdiyye, taraftarlarının sayısı bakımından ülkenin ikinci tarikatı durumundadır. Kurucusu Ahmedü Bamba tarikat önderlerinden Senegal tarihinde en fazla iz bırakan kişidir. Onun taraftarlarının taşkınlıklarını bahane eden Fransız idarecileri Ağustos 1895'te Ahmedü Bamba'yı önce St. Louis'deki hapishaneye koydular, ardından halkı hıristiyanlaştırılmış bir adaya sürgüne gönderdiler. 1902 yılı sonlarında ülkesine dönmesine izin verilen Ahmedü Bamba 1903'te bu defa Moritanya'nın bir şehrine sürüldü. 1907'de tekrar Senegal'e dönmesine müsaade edilen şeyh 1912 yılına kadar Tişîn şehrinde göz hapsinde tutuldu. On yedi yıl süren sürgün ve göz hapsinden sonra Tûbâ şehrine dönmesine izin verildi ve 1927'de Tûbâ'da öldü. Vefatı sırasında 400.000 civarında müridinin olduğu tahmin edilmektedir. Yerine önce büyük oğlu Muhammed Mustafa İmbâkī (1927-1945), ardından diğer oğlu Muhammed Fâzıl (1945-1968) geçti. Şeyhliğini onun neslinden gelen halifelerin yürütmekte olduğu

tarikat Senegal'de hâlâ canlılığını korumaktadır. Ahmedü Bamba'nın ilk defa sürgüne gönderildiği 12 Ağustos 1895 tarihi önemli bir gün kabul edilir. Yıl dönümlerinde yapılan anma törenine 2-3 milyon arasında mürid katılmaktadır.

Senegal'de XX. yüzyılda en fazla müride sahip tarikatın, halkın yarısına yakınının mensup olduğu Cezayir asıllı Şeyh Ahmed et-Ticânî tarafından kurulan Ticâniyye olduğu söylenir. Yüzyılın başında el-Hâc Mâlik Siy tarafından yaygınlaştırılan tarikatın ana merkezi Tivaouane şehridir. el-Hâc Mâlik'in doğum yıl dönümü ana zâviyenin bulunduğu Tivaouane'de "gamou" denilen törenle kutlanmaktadır. el-Hâc Abdullah Niyâs'ın bir medrese açtığı Sine-Sâloum'un idarî merkezi Kaolack şehrinde de merkezleri vardır. Yaygınlık bakımından dördüncü sırada olan Lâyiniyye tarikatının kurucusu Şeyh İmâm Lây da Senegallidir. Tarikat daha ziyade Dakar kırsalında yayılmıştır. Öte yandan ülkede eğitim öğretimin yaygınlaşması tarikatların rolünü giderek azaltmaktadır.

Eğitim ve Kültürel Hayat. Batı Afrika ülkeleri içinde dinî öğretime en fazla önem veren ülkelerden biri olan Senegal'de XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar en küçük yerleşim birimlerinde bile Kur'an okulları vardı. Dârüsselâm, Kaolack, Karantaba, Madina, St. Louis, Sedhibou, Tivaouane, Tûbâ ve Zinguichor gibi şehirlerde din ilimlerinde üst seviyede eğitim veren medreseler bulunuyordu. Sömürge yönetimi bu eğitim kurumlarını sıkı kontrol altına aldı. Fransızlar'a karşı olan âlimler (marabular) ya hapse atıldı veya sürgüne gönderildi. Öğretim dili Arapça olan bu medreselerde

Arapça eser telif eden çok sayıda âlim ve şair yetişmiştir. el-Hâc Ömer el-Fûtî, Abdülkādir Kane, Maba Diakhou adıyla tanınan Muhammed Ba, Mamadou Lamine Dramé, el-Hâc Abdülâye Niasse, Şeyh Mâlik Siy gibi âlimler Fransız işgali yıllarında bir taraftan direniş hareketlerinin başını çekerken diğer taraftan dinî ilimler, tarih ve diğer konularda çok sayıda eser telif etmişlerdir. Şeyh Mûsâ Kamara Ẓuhûrü'l-besâtîn fî târîḫi's-sevâdîn adlı eseriyle XX. yüzyıl öncesi Senegal tarihine önemli katkıda bulunmuştur.

Fransızlar, Senegal'de kendilerine sâdık müslüman din görevlileri yetiştirmek için 1906'da St. Louis'de bir medrese açtılar. Ayrıca 1936'da Siyah Afrika tarihiyle ilgili araştırmalar yaptırmak üzere Institut

Fondamental d’Afrique Noire’ı kurdular. Özellikle Vincent Monteil, Batı Afrika yazmalarından toplayabildikleriyle burada önemli bir koleksiyon oluşturdu. Günümüzde bu enstitü ülkenin en büyük yüksek eğitim kurumu olan Şeyh Anta Diop Üniversitesi’ne bağlı on altı araştırma merkezinden biri olarak faaliyetlerini sürdürmektedir.

Ülkeleri Fransız Batı Afrikası’nın merkezi olması dolayısıyla Senegalliler, Batı eğitimi alma konusunda komşularına öncülük ettiler. Bununla birlikte Senegal’de Fransızca yazılı ve basılı ilk çağdaş edebiyat Fransız sömürge politikasına bir tepki olarak doğdu. Hareketin önderi, Senegal Cumhuriyeti’nin ilk devlet başkanı seçilen Léopold Sédar Senghor 1947’de arkadaşlarıyla birlikte Présence africaine’i yayımlamaya başladı. Onun Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache (1948) adını taşıyan şiir antolojisi zenci bilinçlenme akımının oluşumunda önemli rol oynamıştır. Modern dönemde Batı Afrika’nın önde gelen şairleri arasında sayılan Senghor’un Chants d’ombre (Paris 1945), Nocturnes (Paris 1961) ve Le parole chez Paul Claudel et chez négro-africains (Paris 1973) gibi şiir kitapları da bulunmaktadır. 2000 yılından itibaren devlet başkanı olan Abdülâye Wade ise ülkenin önde gelen iktisatçılarındandır; Economie de l’ouest africain (Paris 1964) ve La doctrine économique du Mouridisme (Paris 1970) gibi eserleri vardır. Nations nègres et cultures (Paris 1954), l’Afrique noire précoloniale (Paris 1960) ve L’antiquité africiane par l’image (Paris 1976) gibi eserlerin yazarı Cheikh Anta Diop ve Senegal’in İslâm tarihindeki yeri ve Volof diliyle ilgili çalışmalarıyla Amar Samb önemli Afrika tarihçileri arasında yer alır. 1960’larda gelişen felsefî roman anlayışının başarılı örneklerinden sayılan L’aventure ambiguë (Paris 1961) isimli romanın yazarı Şeyh Hamidü Kane, Afrika roman geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Bu romanın Türkçe’ye Hayat Çıkmazı (trc. İsmet Topaloğlu, İstanbul 1976) ve Mahrem Macera (trc. Adnan Tekşen, İstanbul 1982; trc. Saim Akmehmet, İstanbul 2000) adıyla üç ayrı tercümesi yapılmıştır. Onun Les gardiens du temple (Paris 1997) adını taşıyan romanı da meşhurdur.

BİBLİYOGRAFYA

Abdurrahman b. Abdullah es-Sa‘dî, Târîẖu’s-Sûdân (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1964, s. 274; Cheikh Tidiane Sy, La confrérie sénégalaise des mourides, Paris 1969; V. Monteil, l’Islam noir, Paris 1980, tür.yer.; a.mlf., “Lat Dior, Damel du Kayor (1842-1886) et l’islamisation des Wolofs”, Archives de sociologie des religions, sy. 16, Dakar 1963, s. 77-104; M. Diop, Histoire des classes sociales dans l’Afrique de l’ouest: le Sénégal, Paris 1985, s. 176-179; M. Magassouba, l’Islam au Sénégal: Demain les mollahs, Paris 1985, tür.yer.; P. Decraene, le Sénégal, Paris 1985, s. 41, 99-106; Abdülkādir Muhammed Seylâ, el-Müslimûn fî’s-Seneġāl, Devha 1406; Ahmed b. Halîfe es-Sanhâcî, “ʿUrûbetü’s-Seneġāl ve İslâmüh”, Muḥâḍarâtü’l-mevsîmi’s̱-s̱eḳāfiyyi’l-evvel (haz. M. Abdüsselâm el-Cefâirî), Trablus 1989, s. 365-387; D. C. O’Brien, “Amadou Bamba: le saint fondateur des mourides du Sénégal”, Les africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, II, 45-71; a.mlf., “Towards an ‘Islamic Policy’ in West Africa, 1854-1914”, JAfr.H, VIII/2 (1967), s. 303-316; Mes‘ûd el-Havend, el-Mevsûʿatü’t-târîẖiyyetü’l-coġrâfiyye, Beyrut 1997, IX, 179-210; Hadîm Muhammed Saîd İmbâkī, et-Taṣavvuf ve’ṭ-ṭuruḳu’ṣ-ṣûfiyye fî’s-Seneġāl, Rabat 2002, s. 33-45, 54-72, 103; J. D. Kesby, “Islam in Senegal”, IQ, VII/1-2 (1963), s. 40-50; Amar Samb, “l’Islam et l’histoire du Sénégal”, Bulletin de l’institut fondamental d’Afrique noire, XXXIII/3, Dakar 1971, s. 482-496; L. G. Colvin, “Islam and the State of Kajoor: A Case of Successful Resistance to Jihad”, JAfr.H, XV/4 (1974), s. 587-606; Moustapha Ndiaye, “Rapports entre qâdirites et tijânites au Fouta Toro aux XIXe et XXe siècles à travers Al-Haqq el-mubîn de Cheikh Moussa Kamara”, Bulletin de l’institut fondamental d’Afrique noire, XLI/1, Dakar 1979, s. 190-207; Ahmed Elyas Hussein, “The Spread of Islam in the Niger and Senegal Valleys before the Rise of Almoravides”, Intellectual Discourse, IX/2, Selangor 2001, s. 165-181; M. Delafosse, “Senegal”, İA, X, 494-495; J.-L. Triaud, “Senegal”, EI² (İng.), IX, 137-143.

Ahmet Kavas

SENET

(السند)

Sözlükte “dayanılacak yer, kendisinden destek alınan şey, delil” gibi anlamlara gelen sened kelimesi (eski hukuk dilinde çoğulu senedât) terim olarak hukukî bir işlemi veya olayı belgelemek için yazılmış, taraflarca yahut kendi aleyhine delil oluşturan kimse tarafından imzalanmış ve bazı türlerinde resmî bir makamın onayı bulunan yazıyı ifade eder. Osmanlı döneminde mahkemelerce verilen şer‘î hükmün kaydedildiği belge ile (bk. İ‘LÂM) kadılar tarafından ele alınmış her türlü kazaî vak‘anın kayda geçirildiği muayyen bölümlerden oluşan hukukî vesikalar (bk. HÜCCET) “senedât-ı şer‘iyye” diye de anılırdı. Fıkıh literatüründe senedin karşılığı olarak “kitab”, “sak” ve “zikrü hak” gibi kelimeler kullanılmıştır (bk. SAK). Mecelle’de “borç / alacak belgesi” (md. 1589, 1593) ve “gayri menkul mülkiyet vesikası” (md. 1592, 1623, 1692) anlamında senetten söz edilmiş, resmî ve resmî olmayan borç / alacak (deyn) senedinin ispat değeri ele alınmıştır (md. 1609-1611). Türk medenî yargılama hukukunda resmî bir makamın veya görevlinin katılmadığı, özel olarak düzenlenen, altında tarafların veya yalnızca kendi aleyhine delil olan kimsenin imzası bulunan senetlere âdi senet, noter senetleri gibi resmî makam veya görevlinin usulüne göre düzenlediği yahut onayladığı senetlere resmî senet denir. Konusu belirli miktarı aşan davaların senetle ispat zorunluluğu olup resmî senet âdi senetten daha güçlü bir delildir. Fıkıh eserlerinde yargılama usul hukukunun önemli bir konusunu oluşturan ispat vasıtaları ele alınırken bunların belirli sayı ile sınırlandırılması ve her bir delilin ispat değeriyle ilgili geniş tartışmalara yer verilmiştir. Ancak klasik doktrinde ağırlıklı olarak şahitlik, ikrar ve yemin üzerinde durulmuş, zamanla yargı teşkilâtının gelişmesi ve yazının daha yaygın hale gelmesiyle tarafların sözleşme ve borç-alacak ilişkisiyle ilgili beyanlarını, mahkeme kayıt ve kararlarını içeren yazılı belgeler de önemli ispat vasıtaları arasında yerini almıştır (bk. İSBAT).

Öte yandan günümüz hukuk dilinde senet kelimesi bazı tamlamalar içinde belirli bir maddî değeri veya ortaklık payını temsil eden kıymetli evrak için

de kullanılmaktadır. Türk Ticaret Kanunu'na göre özel şekil ve hükümlere tâbi olup tedavül kabiliyetini haiz ve ihtiva ettiği meblağın belirli vadesi sonunda alacaklıya veya ibrazında hamiline kayıtsız şartsız ödenmesini gerektiren ve borçlunun imzasını taşıyan poliçe, çek ve bono (emre muharrer senet) gibi belgeler ticarî senet, kambiyo senetleri ya da para senetleri şeklinde adlandırılır. Ortaklık sermayesinin belirli bir parçasını değerlendiren belgelerle anonim yahut komandit ortaklıklarda

ortaklık sermayesinin birbirine eşit bölümlere ayrılmış parçasından her birinin karşılığı olmak üzere yasada gösterilen özelliklere uygun biçimde düzenlenmiş değerli belgelere hisse / pay senedi denilir. Makbuz senedi, nakliye senedi, varant ve konşimento gibi eşya üzerindeki çeşitli hakları temsil eden senetler emtia senetleri diye anılır. Para, hisse ve emtia senetleri gibi kendilerinde mündemiç hakkın senede bağlı olduğu, ondan ayrı olarak ileri sürülemediği ve başkasına da devredilemediği senetlere kıymetli evrak denilmektedir (Yılmaz, s. 26, 468, 692). Bu tür kıymetli evrakın alınıp satıldığı menkul kıymetler borsası günümüzde ekonomik faaliyetlerin cereyan ettiği en önemli zeminlerden biridir.

Türk ticaret hukukunda menkul kıymetler, belgede yer alan hakkın niteliğine göre alacak senetleri ve ortaklık senetleri şeklinde iki ana gruba ayrılabilir. Bir para borcunu ve alacağını temsil eden tahviller, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, finansman bonoları ve gelir ortaklığı senetleri mahiyeti itibariyle para ve alacak senetleridir. Buna karşılık malî hakların yanı sıra yönetime katılma gibi hakları da sağlayan ve gerçek bir ortaklık ilişkisi kuran hisse senedi, ortaklık senetleri grubunun tipik örneğidir. Hisse senetleri nama yazılı veya hamiline yazılı şeklinde ikiye ayrılabildiği gibi âdi ve imtiyazlı hisse senetleri şeklinde de ayrılabilir. Öte yandan menkul kıymetlerin, sağladığı gelirin özelliğine göre sabit gelirli ve değişken gelirli senetler şeklinde ikiye ayrılması mümkündür. Tahviller sabit gelirli; hisse senetleri, kâr ve zarar ortaklığı belgeleri, gelir ortaklığı senetleri ise değişken gelirli senetlerdir. Ayrıca günümüzde faizsiz bankacılık esasına göre kurulan finans kurumları ürettikleri alternatif yatırım araçlarını belgeleyen bazı kıymetli evrak türleri için senet kavramını kullanmaktadır.

Günümüz fıkıh âlimlerince, ister devlet ister özel kişi ve şirketler tarafından çıkarılmış olsun, tahvil ve hazine bonosu gibi faizli borç senedi

mahiyetindeki kıymetli evrakın alım satımı faizle borç alıp verme niteliğinde olduğundan câiz görülmemekte, dövize endeksli tahviller ve borç senetleri de bu kapsamda mütalaa edilmektedir. Şirketlere ortaklığı temsil eden hisse senetlerinin ve şirketlerin hem kârına hem zararına ortaklığı ifade eden kâr-zarar ortaklığı belgelerinin ihracı ve alım satımı konusunda ise çoğunluk cevaz yönünde görüş belirtmektedir. Bu âlimlerin dayandıkları gerekçeler şöylece özetlenebilir: Hisse senedi kâr ve zararı ile birlikte şirketin mal varlığına ortaklığı temsil eder; hisse senedinin sağlayacağı hakları ve bu hakların kullanım şeklini ise kanun ve anlaşmalar belirler. Hisse senedine dayalı şirket türü klasik fıkıh doktrininde "mudârebe" adı altında mubah kılınmış olup mudârebede de kâr ve zarara ortak olma esası vardır. Gerekli şer'î şartları taşıyan bir şirkete bu şekilde hisse senedi alarak ortak olmanın cevazında şüphe yoktur. Anonim şirket Batı menşeli olsa da dinin temel ilke ve kurallarından biriyle çatışmadığı sürece ihtiyaç ve kalkınma sonucu ortaya çıkan ve kamu yararına yönelik olan bu nevi gelişmelerden yararlanılmasında dinî bir sakıncanın bulunmadığı açıktır. Çoğunluğu oluşturan âlimler hisse senedi alım satımını kural olarak câiz ve bu yolla elde edilecek kazancı helâl saymakla birlikte şirketin dinen câiz olmayan alanda faaliyet göstermemesi gerektiği kaydına önemle işaret etmekte, anonim şirketlerin işleyişindeki bazı aksaklıklara ve haksızlıklara dikkat çekmekte, itibarî kıymetinden daha düşük bedelle hisse senedi ihracına, imtiyazlı hisse senetlerine, belli mağduriyetlere sebep olmaları açısından itiraz etmektedir. Ancak bazı yazarlar, anonim şirketin ve hisse senedinin tabiatının gereği olmayan bu olumsuz gelişmelerin ve sermaye piyasasını şâibe altında bırakan spekülatif hareketlerin anonim şirketin ve hisse senedinin cevazını doğrudan etkilemeyeceğini savunur. Hisse senetlerinin ve kâr-zarar ortaklığı belgelerinin ihracı ve alım satımı konusunda olumsuz görüş açıklayanların gerekçeleri ise şöylece özetlenebilir: Batı'dan alınan çağdaş şirketler, özellikle sermaye şirketleri ve bunların çıkardığı hisse senetleri Batı'nın kapitalist ve sömürgeci bakış açısını ve değerlerini yansıtmakta, fıkhın şirketlerle ilgili yerleşik form ve kurallarına uymamakta, hisse senedinin piyasa değeri birçok faktöre bağlı olarak değişmekte ve şirket varlığından ayrılarak müstakil bir kıymet kazanmakta, şirketlerin mal varlığında helâl ve haram, faiz ve gayri meşrû kazanç iç içe bulunmaktadır.

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi'nin girişimiyle

1988 yılında Rabat'ta toplanan Borsa Semineri'nin sonuç bildirisinde ve adı geçen akademinin 1992'de Cidde'de yapılan VII. Dönem Toplantısı'nda hisse senetlerinin kâr ve zarara iştirak etmesi sebebiyle kural olarak helâl olduğu, fakat şer'î hükmünün bunu çıkaran şirketin ticarî işlem ve amaçlarının meşrû oluşuyla yakından ilgili bulunduğu belirtilmiştir. Şirketin faiz, içki imali ve ticareti, karaborsacılık, hile, yalan ve aldatma gibi dinen haram vasıtalarla kazanç sağlaması halinde hisse senetlerini alıp satmanın ve bundan gelir elde etmenin haram ve mâsiyete iştirak etmek olduğundan câiz olmayacağı bildirilmiş, esasen faaliyet alanı haram işlemler yapma, dinen yasak hizmet ve mal üretiminde bulunma olmamakla beraber bazı haram işlemlere taraf olması sebebiyle şirketin kârına haram kazanç karışmış olması hallerinde ise pay sahiplerinin bu miktarı yaklaşık olarak hesaplayıp kendisinin hayır ve hasenat niyetiyle olmaksızın ve toplum hakkı olduğu inancı ile hayır yolunda harcaması tavsiye edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Takıyyüddin en-Nebhânî, en-Niẓâmü'l-iḳtiṣâdî fi'l-İslâm, Bağdad 1372/1953, s. 133-144; Ali el-Hafîf, eş-Şerikât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 96-97; Mahmûd Şeltût, el-Fetâvâ, Beyrut 1403/1983, s. 355; Abdülazîz İzzet el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'l-ḳānûni'l-vażʿî, Beyrut 1408/1987, II, 213-224; Ejder Yılmaz, Hukuk Sözlüğü, Ankara 1996, s. 26, 468, 692, 718; M. Sabrî Hârûn, Aḥkâmü'l-esvâḳı'l-mâliyye : el-Eshüm ve's-senedât, Amman 1419/ 1999, s. 323-328; Lütfü Başöz - Ramazan Çakmakcı, Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu, İstanbul 2003, s. 95; Ömer Mustafa Cebr İsmâil, Senedâtü'l-muḳāraża ve aḥkâmühâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Amman 1426/2006, s. 231-236; Mohamed A. Elgari Bin Eid, "Towards an Islamic Stock Market", Journal of Objective Studies, III/2, Aligarh 1991, s. 26-34; Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, IV/3, Mekke 1408/1988, s. 1809-1998; a.e., IX/2, Cidde 1417/1996, s. 5-175; a.e., XI/1 (1419/1998), s. 53-430; C. E. Bosworth, "Sanad", EI² Suppl. (İng.), s. 703; Ali Bardakoğlu, "Hisse Senedi", İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, II, 804-807.

Mehmet Boynukalın

SENETÜ’l-HÜZN

(سنة الحزن)

Hz. Hatice ile Ebû Tâlib’in vefat ettiği nübüvvetin onuncu yılına verilen isim.

Nübüvvetin onuncu yılında Kureyşliler’in boykotu kaldırmasından yaklaşık dokuz ay sonra önce Ebû Tâlib, ardından Hz. Hatice üç gün ara ile vefat etti (10 Ramazan / 19 Nisan 620). Kendisine en büyük desteği veren bu iki yakınının ölümü Hz. Peygamber’i son derece üzdü. Kendisine inanan ilk kişi olan Hz. Hatice, İslâmiyet’i tebliğ ederken karşılaştığı bütün sıkıntıları onunla paylaşmış, en zor zamanlarında onu teselli ederek destek vermişti. Amcası

Ebû Tâlib ise kavmine karşı onu korumuş, uğrunda her şeyi göze almakla kalmayıp Ebû Leheb dışındaki Hâşimoğulları’nı da onu korumak için seferber etmiş ve Kureyş arasındaki saygınlığı sayesinde ona fiilî saldırılarda bulunulmasını engellemişti. Onun ölümünü fırsat bilen müşrikler Resûl-i Ekrem’e yönelik hakaretlerini arttırdılar ve fiilî saldırılarda bulunmaya başladılar. Kaynaklarda Hz. Hatice ve Ebû Tâlib’in vefat ettiği nübüvvetin onuncu yılı “senetü’l-hüzn / âmü’l-hüzn” diye isimlendirilmiştir. Bu ismin doğrudan Resûl-i Ekrem tarafından verildiği de zikredilmektedir (Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, I, 266; Nûreddin el-Halebî, II, 41).

Daha önce, geçtiği yollara veya evinin önüne diken ve pislik atmak yahut onunla alay edip hakaret etmekle yetinen müşrikler, Ebû Tâlib’in vefatından sonra evinden çok az çıkan Hz. Peygamber’e ağır hakaret ve işkenceler yapmaya başladılar. Hatta evinin içine de çeşitli pislikler attılar. Nitekim Resûlullah, amcasının yokluğunu çok çabuk hissettiğini ve müşriklerin kendisine amcasının sağlığında yapamadıkları kötülükleri yaptıklarını söylemiştir (İbn Hişâm, II, 65; İbn Sa‘d, I, 164). Bir gün müşrikler Hz. Peygamber’in başına toprak atmış, o da toz toprak içerisinde evine dönmüştü (İbn Hişâm, II, 65). Buna çok üzülerek ağlayan kızlarından birini,

“Ağlama kızım! Şüphesiz ki Allah babanı korur” diye teselli etti. Bir başka gün Ebû Cehil’in teşvikiyle Ukbe b. Ebû Muayt, Kâbe’nin yanında namaz kılmakta olan Resûl-i Ekrem’in üzerine secdeye gittiği sırada yeni doğuran devenin etenesini (içi kan ve pislik dolu yavruyu saran zar) attı (Buhârî, “Ṣalât”, 21; “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 29). Ukbe, diğer bir günde Abdullah b. Amr b. Âs’ın müşriklerin Hz. Peygamber’e yaptığı en ağır işkence olarak gördüğü saldırıyı yaptı. Kâbe’nin yanında namaz kılarken secdeye vardığı esnada onu elbisesiyle boğmaya kalkıştı. Bunu gören Hz. Ebû Bekir, “Bir adamı ‘Rabbim Allah’tır’ dediği için öldürecek misiniz?” diyerek ona engel oldu (Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 5). Kaynaklarda, Resûlullah’ın halalarının Ebû Tâlib’in ölümünden sonra Hâşimoğulları’nın reisi olan kardeşleri Ebû Leheb’den onu himayesine almasını istedikleri, onların ısrarlarına dayanamayan Ebû Leheb’in de kabilecilik adına onun himayesini üstlendiği, ancak arkadaşlarının tahrikiyle ve Hz. Peygamber’in müşrik olarak ölen herkesin cehennemlik olduğunu söylemesine kızıp kısa süre sonra bundan vazgeçtiği bildirilmektedir.

Bu baskılar sebebiyle Mekke’de İslâm’a davet faaliyeti son derece zorlaşmıştı. Bir çıkış yolu arayan Resûl-i Ekrem, davetini diğer bir şehirde yapmaya ve Kureyş müşriklerine karşı başka bir kabilenin yardımını istemeye karar verdi. Tâif’te yaşayan Sakīfliler’in İslâm’a gireceğini veya kendisine yardımcı olacağını umuyordu (İbn Hişâm, II, 67; İbn Sa‘d, I, 164). Ebû Tâlib ile Hz. Hatice’nin vefatından yaklaşık bir buçuk ay sonra (peygamberliğin onuncu yılı şevval ayı sonları) Zeyd b. Hârise’yi yanına alarak Tâif’e gitti. Tâif’te kaldığı on gün içinde Sakīf kabilesinin liderleriyle görüştü ve onları İslâm’a davet etti. Ancak müşriklerden hiçbiri İslâm’ı kabul etmediği gibi onu alaya alıp hakaret ettiler ve ayak takımını peşine takarak onu taşlattılar. Resûlullah’ın ayakları kan içinde kaldı, onu korumaya çalışan Zeyd de birkaç yerinden yaralandı. Tâif’ten çıkmaya çalışan Hz. Peygamber yol üstünde Mekkeli iki kardeşe ait bir bağa sığınmak zorunda kaldı. Burada, Allah’ın kendisine bir kızgınlığı olmadığı takdirde başına gelen her sıkıntıya katlanmaya hazır olduğunu bildirdiği meşhur duasını yaptı ve mâruz kaldığı sıkıntıları Allah’a arzedip O’ndan yardım diledi. Mekke’ye yaklaştığında şehre girmeyi tehlikeli gördü ve eman müessesesinden yararlanıp Nevfeloğulları liderlerinden Mut‘im b. Adî’ye haber göndererek himayesini istedi. Müşrik olmakla birlikte teklifini kabul eden Mut‘im’in himayesinde Mekke’ye girdi. Resûl-i Ekrem,

müşriklerin baskılarının devam ettiği bu günlerde Allah tarafından isrâ ve mi‘rac mûcizesiyle teselli edildi. Aynı yılın hac mevsiminde İslâm’ı tebliğ ederken Yesrib’den gelen altı kişi davetini kabul ederek müslüman oldu. Böylece Mekke’de Hz. Peygamber’in ve arkadaşlarının yaşadığı sıkıntı dolu günlerin yakında sona ereceğini gösteren yeni bir kapı açıldı (bk. AKABE BİATLARI).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, II, 15, 64-67; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 164-165; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 344; Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye (nşr. Ali Abdüsâtir v.dğr.), Kahire 1408/1988, III, 131-133; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü’l-verâ bi-aḫbâri ümmi’l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/ 1983, I, 305-306, 309; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü’l-ledünniyye (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1412/1991, I, 266; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, II, 572-576; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 41, 50-51.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

SENETÜ’l-VÜFÛD

(سنة الوفود)

Hz. Peygamber’le görüşmek için Medine’ye gelen heyetlerin çokluğundan dolayı hicretin 9. (630) yılına verilen isim.

Araplar İslâmiyet’ten önce yılların tayin ve tesbitinde bazı meşhur olayları tarih başlangıcı saymışlardır. Nitekim Habeş ordusunun Kâbe’yi yıkmak için Mekke üzerine yürüdüğü yıla “âmü’l-fîl” adını vermişlerdir. Bu uygulama, Hz. Ömer zamanında hicretin tarih başlangıcı olarak benimsenmesine kadar sürmüş, bu dönemde hicretten sonraki yıllar bazı özel isimlerle anılmıştır. Meselâ hicretin 1. yılına “senetü’l-hicre”, 2. yılına savaşa izin verildiği için “senetü’l-emr”, 5. yılına Hendek Gazvesi’nin Kur’an’da yer aldığı sûrenin adıyla “senetü’l-Ahzâb”, 8. yılına Mekke’nin fethine işaret etmek üzere “senetü’l-feth” ve 9. yılına “senetü’l-vüfûd” adı verilmiştir.

8 (630) yılında Mekke’nin fethiyle Hevâzin ve Sakīf kabilelerine karşı kazanılan Huneyn Gazvesi’nden sonra Arap yarımadasındaki kabilelerde İslâmiyet’e girme temayülü ortaya çıktı. Bu kabileler eskiden beri Kâbe’nin komşusu, koruyucusu ve bakıcısı olan, Hz. İsmâil’in soyundan gelen ve Fil Vak‘ası’ndan kurtulan Kureyş kabilesine büyük itibar gösteriyor, onlarla Hz. Muhammed arasındaki mücadelelerin sonucunu gözlüyordu. Mekke’nin fethiyle Kâbe’nin ve şehrin idaresi müslümanların eline geçti, Kureyşliler müslüman oldu, Hz. Peygamber’in dinî ve siyasî otoritesi güçlü bir şekilde kendisini gösterdi. Bu otorite Mekke fethinin ardından kazanılan Huneyn zaferiyle daha da kuvvetlendi. Ertesi yıl Resûl-i Ekrem’in büyük bir orduyla Bizans’a karşı Tebük Seferi’ne çıkabilecek güce ulaşması ve aynı yıl Tâif’te yaşayan Sakīf kabilesinin müslüman olması Araplar’ın bu yöndeki temayüllerini arttırdı. Bu gelişmeler üzerine Arap yarımadasının çeşitli yerlerinde yaşayan kabileler, Hz. Peygamber’i tanımak ve yeni dini öğrenmek için Medine’ye heyet veya elçi göndermeye başladılar. Mekke’nin fethi ve Huneyn Gazvesi’nin ardından Medine’ye dönen Resûlullah’ı ziyarete gelen bu heyetlerin çokluğuna Kur’ân-ı Kerîm’in Nasr

sûresinde işaret edilmektedir: “Allah’ın yardımı ve fetih geldiğinde ve insanların bölük bölük Allah’ın dinine girdiğini gördüğünde rabbine hamdederek tesbihte bulun ve O’ndan bağışlanma dile. Çünkü O tövbeleri çok kabul edendir” (en-Nasr 110/1-3). Kabile

heyetlerinin çoğu 9 (630) yılında geldiği için siyer kaynaklarında bu yıla “senetü’l-vüfûd” (heyetler / elçiler yılı) adı verilmiştir. Hz. Peygamber’in vefat ettiği 11 (632) yılının başlarına kadar heyetlerin gelmeye devam ettiği ve en son heyetin Yemen’de Muâz b. Cebel’in gayretleri sonucunda müslüman olan Mezhic’in kolu Neha‘ kabilesinden geldiği belirtilmektedir (İbn Sa‘d, I, 346). Bu arada Âmir b. Sa‘saa heyeti gibi ihtidâ niyeti taşımayan ve Resûl-i Ekrem’i öldürmek niyetiyle gelen heyetler de vardı. Necranlı hıristiyanları temsilen gelen heyet ve Benî Tağlib heyeti gibi kendi dinlerinde kalmayı tercih eden heyetler de mevcuttu. Bunlarla zimmî antlaşması yapılarak kendilerine Medine’nin siyasî otoritesi kabul ettirildi.

İbn Sa‘d, Medine’ye gelerek Resûlullah ile görüşen yetmiş kadar heyetin adını zikreder. 5 (626) yılında gelen Benî Müzeyne heyetiyle yapılan görüşmelerin ayrıntılarını verdikten sonra 9 yılının başında ilk gelen heyetin Benî Esed kabilesine ait olduğunu söyler. Arkasından diğer kabilelerin isimleri, heyet başkanlarının adları, heyet üyelerinin sayısı, nerede misafir edildikleri, kendilerine Medine’deki ikametleri esnasında Kur’an ve İslâmiyet’in öğretilmesi, kimlerle kardeş ilân edildikleri, verilen hediyeler ve yapılan görüşmelerin sonuçları, yazılan mektuplar ve diğer haberler hakkında bilgi verir (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 291-359; ayrıca bk. İbn Hişâm, II, 559 vd.). Bunlar arasında Necran, Yemen ve Hadramut’tan gelen heyetlerin dikkati çekecek kadar çok olduğu görülmektedir (Fayda, s. 23 vd.). Elmalılı Muhammed Hamdi, Nasr sûresinde geçen “nâs” ile Yemenliler’e işaret edildiğini ve buradan gelen kabile heyetlerinin fazlalığı üzerine Hz. Peygamber’in, “İman Yemenli’dir, hikmet de Yemenli’dir” diyerek memnuniyetini belirttiğini nakleder (Hak Dini, VIII, 6240).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meġāzî”, 53; “Tefsîrü’l-Ḳurʾân”, 65/ 112; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 559-599; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 291-359; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, II, 499-602; Taberî, Târîḫ (de Goeje), I, 1687-1692, 1706-1724; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1983, I, 295-310; Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf, Beyrut 1388/1968, s. 172 vd., 185-240; İbn Abdülber enNemerî, ed-Dürer fi’ḫtiṣâri’l-meġāzî ve’s-siyer (nşr. Şevkī Dayf), Kahire 1386/1966, s. 269-284; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 386-681; Tecrid Tercemesi, X, 318-322, 368-388; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 6233-6253; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 23-134; Halîl Abdülkerîm, Devletü Yes̱rib: Beṣâʾir fî ʿâmi’l-vüfûd ve fî aḫbârih, Beyrut 1999, s. 35 vd.; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Nasr Sûresi”, DİA, XXXII, 416-417; M. Lecker, “Wufūd”, EI^2 (Fr.), XI, 238-239.

Mustafa Fayda

SENEVİYYE

(الثنويّة)

Âlemi birbirine zıt iki kadîm aslın yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel isim.

Sözlükte Seneviyye, “katlamak, bükmek; ikinci olmak; iki katını almak” anlamlarındaki seny kökünden türeyen bir ism-i mensub olup “ikili sisteme bağlı olanlar” demektir. Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezelî aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler İslâm kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır. Herhangi bir alanda birleştirilip bire indirgenemeyen iki karşıt ve bağımsız ilkenin varlığını ileri süren bu anlayış Batı dillerinde düalizm (Fr. dualisme), Türkçe’de ikicilik kelimesiyle karşılanmaktadır. Kaynaklarda bu anlayışı benimseyenler ashâbü’l-isneyn, ehlü’l-isneyn, ehlü’t-tesniye terkipleriyle ifade edilmektedir.

Grek felsefesinde madde ve ruh ikilemini dile getiren Anaxagoras ilk düalist düşünür kabul edilmekle birlikte felsefede düalist anlayış Sokrat öncesi dönemde görünüş-hakikat, Eflâtun’un varlık anlayışında ezelî ve ebedî ideler-değişken varlıklar, Ortaçağ’da ise Tanrı-ölümlü insan karşıtlığında da görülür. Epistemolojide özne-obje ve duyu-duyumlanan, metafizik düşüncede Tanrı-âlem, ruh-madde ve iyi-kötü ikilemi söz konusu iken mantıkta geçerli-geçersiz, doğru-yanlış, ahlâkta iyi-kötü gibi karşıt kavramlar vardır (İsmail Fennî, s. 204-205; Watson, s. 244-245).

Dinler tarihinde düalizm, kâinatı yaratıp idare eden nur-zulmet veya iyilik-kötülük gibi temel prensiplere dayanmaktadır (Encyclopedia of Religion, IV, 2504-2505). Sumerler’in yer-gök tanrıları, eski Mısır’ın aydınlık-karanlık ikilemiyle farklılaşan tanrı telakkisi, Çin geleneğinde evrendeki her şeyin oluşum ve dönüşümünün dayandırıldığı diyalektik zıt kutupluluğu ifade eden Yin ve Yang kavramı, Hint-İran kültüründe karanlık ve pasifliği simgeleyen Tamas ile aydınlık ve hareketi simgeleyen Satva ikiliği farklı din ve geleneklerdeki karşıt temel prensiplerden bazılarını temsil eder. Ancak dinler tarihçilerine göre temel özellikleriyle düalist anlayış

Zerdüştîliğe dayalı İran geleneğinde ve hıristiyan gnostisizminde görülmektedir (a.g.e., IV, 2506-2507; ERE, V, 100-101; EIr., VII, 576-582; bk. ZERDÜŞTÎLİK).

Müslümanlar, İran ve Hint geleneğine dayalı düalist ve gnostik inanç sistemlerine sahip din ve mezheplerle I. (VII.) yüzyılın ortalarından itibaren gerçekleştirilen fetihler sonunda karşılaşmıştır. Abbâsîler'in erken dönemlerinde (II./VIII. yüzyıl) Farslar'ın kitleler halinde İslâm'ı kabul etmesiyle İslâm âlimleri arasında kadîm İran geleneğinden doğan düalist inançlara karşı bir hassasiyet oluşmaya başlamıştır. Nitekim İran asıllı mütercim ve edip İbnü'l-Mukaffa'ın öldürülmesinin önemli sebepleri arasında Kur'an ve İslâm inançlarına karşı Maniheizm'i savunan Muʿârażatü'l-Ḳurʾân adlı eserin ona nisbet edilmesi; Mezdek, Mani ve Zerdüşt'le ilgili Fars kültürüne ait eserleri Arapça'ya çevirmesi sebebiyle zındıklıkla itham edilmesi de sayılmıştır (EI, IV, 736). Kāsım b. İbrâhim er-Ressî, önce er-Red ʿale'z-zındîḳ el-laʿîn İbni'l-Muḳaffaʿ (nşr. M. Guidi, Roma 1927), ardından Naḳdü'l-müslimîn li'ṡ-Ṡeneviyye ve'l-Mecûs maʿa'r-red ʿale'bni'l-Muḳaffaʿ adıyla iki eser kaleme almıştır. Ressî, Mani'yi Seneviyye'nin en önemli imamı diye nitelendirmekte, İbnü'l-Mukaffa'ın onun görüşlerini benimsediğini belirtmekte (Naḳdü'l-müslimîn, s. 87, 93), Maniheizm'in İslâm akîdesine aykırı görüşlerini diyalektik bir metot kullanıp naslardan delil getirmek suretiyle reddetmektedir. İbnü'r-Râvendî, Faḍîḥatü'l-Muʿtezile adlı eserinde bazı Mu'tezilî âlimleri Senevî olmakla itham etmiş (EI, IV, 737), Hayyât da ona reddiye olarak yazdığı eserinde Ebû Hafs el-Haddâd, İbn Zer es-Sayrafî ve Ebû Îsâ el-Verrâk'ın Senevî görüşleri benimsediklerini, Ebû Îsâ el-Verrâk'ın Maniheizm ve Seneviyye'yi desteklemek için kitap yazdığını belirtmiştir (el-İntiṣâr, s. 108). Hayyât ayrıca Mâniyye (Mennâniyye / Maniheizm) ve Deysâniyye'nin iki ezelî asıl anlayışını çeşitli yönlerden eleştirmiştir (a.g.e., s. 30-32, 36-39).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, "Ehlü't-tesniye" olarak isimlendirdiği Seneviyye'nin nur ve zulmet şeklinde zıt iki ezelî cevhere inandıklarını (Maḳālât, s. 308), Mâniyye'ye göre cisimlerin kendilerinden türediği bu iki cevherin siyah, beyaz, kırmızı, sarı ve yeşil olmak üzere beş cinsinin bulunduğunu ve bunların araz kabul etmediklerini belirtmektedir. Eş'arî'nin Seneviyye'nin bir başka grubu olarak tanımladığı Deysâniyye'ye göre ise iki asıldan biri

beyaz, diğeri siyahtır; sarı, kırmızı ve yeşil gibi diğer renkler iki aslın farklı şekillerde karışmasından arazsız oluşmuşlardır. Eş‘arî’nin Senevî olarak nitelendirdiği Ebû Îsâ el-Verrâk’a göre cisimlerde hareket ve sükûndan başka araz yoktur (a.g.e., s. 336, 349).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Kitâbü’t-Tevḥîd’inde Seneviyye için özel bir bölüm ayırmış (s. 239-247); Mâniyye, Deysâniyye ve Merkūniyye’yi Seneviyye’yi oluşturan inanç grupları olarak ele almıştır. Ona göre Mennâniyye başlangıçta nur ile zulmetin ayrı bulunduğu, daha sonra zulmetin nura doğru taşarak onunla birleştiği ve bundan âlemin meydana geldiği kanaatindedir. Nur ile zulmetten her birinin kırmızılık, beyazlık, sarılık, siyahlık ve yeşillik olmak üzere beş cinsi vardır. Nur cevherinden gelen her şey hayır, zulmet cevherinden gelenler ise şerdir. Nur yapısı gereği hafif, zulmet ise ağır olduğundan konumları birbirinden uzaklaşmayı gerektirir, hafif olan yukarı çıkarken ağır olan aşağıya iner. Nur ile zulmet ileriki bir zamanda birbirinden ayrılacaktır. Mâtürîdî, nur ile zulmetin bu zıt özelliklerine rağmen birleştiklerine göre ağırlık ve hafifliğin her ikisinde de bulunmasının gerektiğini belirterek Mâniyye’nin çelişkisini ortaya koyar (ayrıca bk. MANİHEİZM). Mâtürîdî, temelde Mâniyye’den farklı bulmadığı Deysâniyye’ye göre de nurun beyaz ve canlı, zulmetin siyah ve ölü olduğunu söyler. Nur zulmetin sertliğini hissetmiş ve yumuşatıcı bir tedbir olarak onunla karışmıştır. Deysâniyye’den bir grup nurun rahatsızlık duyduğu zulmetten uzaklaşmak isterken ona bulaşıp karıştığını, hareketin nurdan, durağanlığın zulmetten kaynaklandığını ileri sürmüştür. Mâtürîdî çelişkili bulduğu bu görüşlerin âlemin yaratılışını izah edemeyeceğini, nitekim Seneviyye’nin erdemli olan nuru tercih ettiğini, esasen bunun akla daha yatkın olduğunu ve sonuç itibariyle iki aslın birinden sadece şer, diğerinden sadece hayır gelmesinin anlamsızlığının ortaya çıktığını belirtmektedir (a.g.e., s. 249-259; bk. DEYSÂNİYYE). Merkūniyye’nin evrenin yukarıda nur, aşağıda zulmet olmak üzere iki kadîm asılla ikisi arasındaki ölümlü insandan oluştuğu ve tabiatları farklı bu iki unsurun insanda birleştiği şeklindeki görüşünü aktaran Mâtürîdî bu birleşmenin kimin tercihiyle ve nasıl meydana geldiğini sorgulamış, iki sonsuz varlık anlayışının çelişkisine işaret ederek âlemin yaratıcısının tek olması gerektiğini vurgulamıştır (a.g.e., s. 260-262; bk. MERKUNİYYE). Yine Mâtürîdî, Seneviyye’den sonra Mecûsîler’i ele alarak onların iyiliğin Allah’tan, kötülüğün yaratılmış olan İblîs’ten geldiği şeklindeki görüşleriyle

Seneviyye’ye göre gerçekten daha uzak bir durumda bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü Senevîler’in düalizmi benimseyişlerinin sebebi mevcudun yoktan yaratılması inancına ulaşamamaları iken Mecûsîler bu inancı mümkün görmüş, fakat iyilikleri yaratan Tanrı’nın şerri de yaratacağını akledememiş ve kâinatın yaratıcısını kötülüğün kaynağı konumuna getirmiştir (a.g.e., s. 263-268; bk. MECÛSÎLİK). Bâkıllânî, “ehlü’t-tesniye” olarak da isimlendirdiği Seneviyye’nin âlem tasavvurunu tevhid inancı ve âlemin yoktan yaratılması konularındaki anlayışlarının çarpıklığı, ayrıca tek yaratıcı yerine iki kadîm varlık anlayışının tutarsızlığı bakımından eleştirirerek çelişkilerine işaret etmiştir (et-Temhîd, s. 68-75).

Mu‘tezile’nin müteahhir dönemi kelâmcılarından Kādî Abdülcebbâr, Seneviyye’yi oluşturan mezheplerin bazı konularda görüş ayrılığına düşseler de hepsinin düalist bir inanç taşıdığını, Mâniyye’nin âlemi oluşturan iki kadîm aslın farklı cevher, nefis, fiil ve sıfatlara sahip bulunduğuna inandığını, ancak bunların mahiyetleri, imtizaçları ve ayrılmaları hususunda aynı fikirde olmadıklarını belirtmiştir (el-Muġnî, V, 9-15, 22-35). Aynı inanç sistemini benimseyen Mezdekiyye nurun kendi iradesiyle hareket edip bilgi ve duyu sahibi olduğuna, karanlığın ise diğerine tâbi, cahil ve duyusuz bulunduğuna inanmıştır. Deysâniyye nurun hayat, kudret, ilim ve fiil sıfatları; karanlığın ölüm, acziyet ve hareketsizlik gibi eksik nitelikler taşıdığını kabul eder. Merkūniyye, zıt iki aslın âlemin yaratılışı için bir araya gelmesini mümkün görmediğinden nurla zulmet arası bir konumda ikisini birleştiren üçüncü bir aslın varlığına inanmış, ancak mezhep mensupları arasında terkibin üç asılla mı yoksa üçüncü ile nurun arasında mı gerçekleştiği yönünde fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Kādî Abdülcebbâr, iki kadîm asla inanmakla birlikte bunların imtizacı ve özellikleri hakkında farklı kanaatlere sahip bulunan Mâhâniyye, Siyâmiyye, Miklâsiyye gibi mezheplerin görüşlerini de aktarmıştır (a.g.e., V, 9-21) İki kadîm aslın âlemi yarattığına inanmayı çelişkili bulduğunu belirten Kādî Abdülcebbâr kadîm varlığın bi-zâtihi kāim olması gerektiğini ve kendi sıfatlarının zıddına sahip bir ortak kabul etmeyeceğini ifade etmiştir. Kādî Abdülcebbâr, kadîm asılların imtizacının hangisinin iradesiyle gerçekleştiği yönündeki açıklamaları da yetersiz görmüş ve kıdem anlayışıyla bağdaşmayacağına dikkat çekmiştir (a.g.e., V, 25, 28-30, 41-44, 55-70; Dalkılıç, sy. 8 [2003], s. 171-179).

Şehristânî, Seneviyye’nin ezelî ve kadîm iki asla inandığını, Mecûsîler’e göre ise bu iki asıldan zulmetin sonradan yaratıldığını belirterek iki düalist inanç grubu arasındaki temel farka işaret etmiştir. Şehristânî, Mâniyye’nin bu iki kadîm asla yükledikleri temel özelliklere genişçe yer vermiş, âlemi meydana getirmek için bir araya gelmeleri konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarına değinmiş, Seneviyye’den saydığı Mezdekiyye, Deysâniyye ve Merkūniyye hakkında önceki âlimlerin verdiği bilgileri aktararak iki kadîm asıl ve âlemin yaratılışıyla ilgili çelişkilere dikkat çekmiştir (elMilel, II, 268-280).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “şny” md.; İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 204-205; Richard A. Watson, “Dualism”, The Cambridge Dictionary of Philosophy (ed. R. Audi), Cambridge 1999, s. 244-245; Ressî, Naḳdü’l-müslimîn li’s̱-S̱eneviyye ve’l-Mecûs maʿa’r-red ʿale’bni’l-Muḳaffaʿ (nşr. Hanefî Abdullah), Kahire 1420/2000, s. 87, 93; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 30-32, 36-39, 108; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 308, 336, 349; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 239-268; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 68-75; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 9-70; Şehristânî, elMilel (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), II, 268-280; Mehmet Dalkılıç, “Kâdî Abdülcebbar’a Göre Seneviyye ve Ekolleri”, İÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, İstanbul 2003, s. 159-180; R. Strothmann, “Tanawīya”, EI, IV, 736-738; R. Eucken, “Dualism (Introductory)”, ERE, V, 100-101; Gherardo Gnoli, “Dualism”, EIr., VII, 576-582; G. Monnot, “Tanawiyya”, EI² (İng.), X, 439-441; Ugo Bianchi - Yuri Stoyano, “Dualism”, Encyclopedia of Religion (ed. L. Jones), Detroit 2005, IV, 2504-2517.

Mustafa Sinanoğlu

SENGİN SEMÂİ

Türk mûsikisi usul ve formlarından.

Türk mûsikisi usul sisteminde birleşik fakat küçük usuller sınıfında yer alan bir usuldür. Altı zamanlı olan sengin semâi usulü iki adet üç zamanın veya diğer bir ifadeyle -aynı yapıdaki yürük semâi gibi-iki semâi usulünün birbirine eklenmesiyle meydana gelmiştir. Ancak terkibe giren 2. semâi usulünün son iki darbı olan beş ve altıncı zamanlar birleşik haldedir. Bu sebeple sengin semâi usulü -yine yürük semâi gibi-altı değil beş darblıdır.

6/8'lik birinci, 6/4'lük ikinci ve 6/2'lik üçüncü mertebelerinin her biri vuruluşları yani yapıları aynı olduğu halde ayrı isim alır: 6/8'lik mertebeye yürük semâi adı verilir. 6/4'lük mertebeye ondan ayırmak ve daha ağır vurulacağını belirtmek için sengin semâi, 6/2'lik mertebeye ise daha da ağır gidişli olduğu için ağır sengin semâi şeklinde pekiştirmeli bir isim verilmiştir.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki notasyonda bazan 6/8'lik ve 6/4'lük mertebeler karıştırılmış, 6/8'lik mertebe ile yazılması gereken bazı yürük semâi usulündeki eserler 6/4'lük mertebe ile yazılmıştır.

Gerek yürük semâi gerekse sengin semâi birer usul ismi olmakla beraber aynı zamanda bir formun da (beste biçimi) adıdır ve bu sebeple bu formların vazgeçilmez usulleridir. Ancak sengin semâi formunun daha yaygın diğer adı ağır semâidir ve bu formdaki eserlerin aksak semâi usulü ile de ölçülme imkânı vardır. Sengin semâi ve ağır sengin semâi usulü klasik faslın ağır semâilerinde, Mevlevî âyinlerinin üçüncü selâmlarında, ilâhi, şarkı, türkü ve saz semâilerinin dördüncü hânelerinde çok kullanılmıştır. Usulün birinci darbı kuvvetli, ikinci darbı yarı kuvvetli, üçüncü darbı ve dördüncü darbı zayıf, beşinci darbı ise yarı kuvvetlidir.

Hacı Ârif Bey'in "Aldın felek sen mihr-i cemâli" mısraıyla başlayan bestenigâr, Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede'nin, "Âh eylediğim gonca-i handânın içindir" mısraıyla başlayan hicaz, Kanûnî Âmâ Nâzım'ın,

“Ağlatma a zâlim beni gel etme mükedder” mısraıyla başlayan hüseynî zemzeme, Münir Nurettin Selçuk’un, “Hâfız’ın kabri olan bahçede bir gül varmış” mısraıyla başlayan rast şarkılarıyla, “Bu aşk bir bahr-i ummandır buna hadd ü kenâr olmaz” ve, “Müştâk-ı dilim mahbûb-i Sübhan Hüseyn’e” mısralarıyla başlayan segâh ilâhiler (Töre, V, 34-35) bu usulle ölçülmüş eserlerden bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tanbûrî Cemil Bey, Rehberi Mûsikî, İstanbul 1321, s. 20, 43; Töre, İlâhîler, V, 34-35; Hüseyin Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri (haz. Onur Akdoğu), Ankara 1991, s. 92; İsmail Hakkı Özkan, Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Kudüm Velveleleri, İstanbul 2006, s. 621-624; Sadeddin Heper, “Türk Musikisinde Usuller”, MM, sy. 345 (1978), s. 11.

İsmail Hakkı Özkan

SENHÛRÎ, Abdürrezzâk Ahmed

(عبد الرزّاق أحمد السنهوري)

(1895-1971)

XX. yüzyıl Arap-İslâm hukukçularının en önemli ismi.

11 Ağustos 1895'te İskenderiye'de doğdu. Abbâsiye Lisesi'ni bitirdikten sonra 1913 yılında o zamanki adı Medresetü'l-hukūkı'l-Hidîviyye olan Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İngilizce hukuk öğrenimine başladı. 1917'de mezun olup Mansûre genel savcı yardımcılığına getirildi ve 1919 devrimine kadar bu görevini sürdürdü. Memurları greve çağırarak devrimi desteklediği ve Sa'd Zağlûl'ün önderliğindeki Vefd hareketine katıldığı gerekçesiyle Asyût'a sürüldü. 1920'de Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye hoca tayin edildi ve burada Abdülvehhâb Hallâf, Ahmed Emîn gibi şahsiyetlerle birlikte çalıştı. Muhammed Ebû Zehre de bu okulda onun öğrencisi oldu. Aynı yıl hukuk doktorası yapmak üzere Fransa'ya gitti ve Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden hocası E. Lambert'in danışmanlığında Lyon Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Burada iki doktora tezi hazırladı. 1925'te tamamladığı, "prix de thèse"e lâyık görülen ve Fransız akademik çevrelerinde övgüyle karşılanan "İngiliz Yargı Kararlarında Çalışma Özgürlüğüne Getirilen Sözleşmeye Dayalı Sınırlamalar" başlıklı birinci tezle hukuk bilimleri doktoru unvanını kazandı. Senhûrî, Lambert'in Lyon'daki enstitüsünde geliştirdiği karşılaştırmalı hukuk yöntemini temel alarak Anglosakson hukukuyla Roma-Latin hukuk geleneklerini incelediği bu çalışmasında sadece Batı hukuk sisteminin evrimiyle ilgilenmiş, İslâm hukukuna değinmemiştir. Onun 1926 yılında tamamladığı ikinci tezi İslâm dünyası başta olmak üzere sömürge halindeki Doğu halklarında hukukun geliştirilmesi için bir proje önerisi şeklindedir. "İslâm Hilâfeti: Doğu Uluslarını Birleştirecek Bir Organizasyonun Evrimi" başlığını taşıyan bu tezde Senhûrî, İslâm tarihindeki en üst siyaset kurumu olan hilâfetin yeniden yapılandırılmasına ve bu yolla İslâm hukukunun modernize edilmesine bir katkı sağlamayı hedeflemiştir. 1924'te hilâfetin kaldırılması sırasında birinci tezini

yazmakta olan Senhûrî'nin bu olaydan etkilenerek 1925'te ikinci tezini yazmaya karar verdiği anlaşılmaktadır (Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Fıḳhü'l-ḫilâfe, s. 43-49).

1926'da Mısır'a döndükten sonra Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi medenî hukuk hocalığına tayin edilen Senhûrî bu görevi 1935 yılına kadar sürdürdü ve bu sırada Ḫilâfet adlı eserinde öne sürdüğü teklif için bilimsel hazırlıklar yaptı. Bir taraftan Mısır hukuk tatbikatı ışığında Mısır hukuk sisteminin nasıl reforme edileceğine ilişkin fikirler geliştirirken diğer taraftan İslâm hukukunun modernleştirilmesi üzerinde durdu. Aynı yıl Irak hükümetinden aldığı bir davet üzerine Bağdat'a gitti ve burada dekan olduğu Hukuk Fakültesi'ne ve programına yeni bir şekil verdi. Aynı zamanda fakülte dergisi Mecelletü'l-ḳażâʾnın editörlüğünü üstlendi. Dergide İslâm dünyasındaki ilk kodifikasyon örnekleri olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye ve Mürşidü'l-hayrân'ı Batı kanunlarıyla kıyaslayan yazılar kaleme aldı. Adalet bakanının isteği üzerine Irak Medenî Kanunu taslağı hazırlıklarını başlattı; ancak annesinin hastalanması sebebiyle 1936'da Mısır'a döndü. 1943 yılında projesini tamamlaması için tekrar davet edilince Iraklı bazı öğretim üyeleriyle birlikte Irak Medenî Kanunu'nu hazırladı. Bu kanun 1951'de kabul edilerek 1953'te yürürlüğe girdi.

Eskiden beri siyasete ilgi duyan Senhûrî'nin siyasî emelleri olduğu gerekçesiyle üniversitedeki görevi 1934'te askıya alınmıştı. 1936'da Irak dönüşü Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi dekanlığına getirilmesine rağmen bir yıl geçmeden yine siyasî gerekçelerle bu görevden alındı. 1937'de Vefd'den ayrılan bir grubun kurduğu Saad Partisi'ne katılan ve on iki yıl boyunca hükümetin çeşitli kademelerinde görev alan Senhûrî bu süre zarfında Vefd Partisi iktidara her geldiğinde görevden uzaklaştırıldı ya da başka görevlere tayin edildi. 1945 yılından itibaren birçok hükümette bakanlık yaptı. Aynı zamanda dergilerde makaleler yazmaya ve kitap telif etmeye devam eden Senhûrî 1937'de kısa bir dönem Mecelletü'l-ḳānûn ve'l-iḳtiṣâd'ın editörlüğünü üstlendi. Aynı yıl Lahey'deki Uluslararası Karşılaştırmalı Hukuk Kongresi'ne Mısır delegasyonunun başkanı olarak katıldı. Bu kongrede İslâm hukukunun hayatın gereklerine uyum sağlayacak yapıda olduğu kararının alınmasında etkili oldu.

Senhûrî uzun zamandır üzerinde düşündüğü, hakkında yazılar yazdığı, İslâmî gelenekten kopmayan, aynı zamanda çağdaş bir Mısır Medenî Kanunu hazırlama fikrini hayata geçirme fırsatını 1938'de elde etti. Esasen Muhammed Kadri Paşa'dan

beri İslâmî hükümlere uygun bir medenî kanun yapma fikri Mısır'da var olagelmiştir. Ancak Mısırlı yöneticiler, bütün Mısır'da uygulanması için Kadri Paşa'nın hazırladığı metinden unsurlar ihtiva etmekle birlikte temelde Napolyon Kodu'na dayanan bir kanun hazırlamayı daha uygun bulmuştu. 1930'lu yıllarda bu kanunun İslâm hukuku ışığında gözden geçirilmesi istekleri sıkça dile getirilmeye başlandı. Mısır Medenî Kanunu'nu tâdil amacıyla daha önce kurulan komisyonlar başarısız olduğundan bu görev Senhûrî ile birlikte Fransız hukukçusu Lambert'e verildi. 1942'de tamamlanan ilk tasarı eleştiriler doğrultusunda olgunlaştırılarak 1948 yılında senatoya getirildi. Tasarıya karşı çıkanların bir kısmı yeni kanunun bütünüyle İslâm hukukuna uygun olması gerektiğini savunurken diğer bir grup Fransız Medenî Kanunu'nun tamamen benimsenmesini istiyordu. Senhûrî tasarıyı senatoda savundu ve bu savunma sırasında onun hem fıkıh hem karşılaştırmalı hukuk alanındaki bilgisinin derinliği bütün taraflarca takdirle karşılandı.

1949'da Senhûrî, 1946'da Fransız Conseil d'Etat modelinde kurulmuş bir mahkeme olup Anayasa Mahkemesi ve Danıştay görevi yapan Meclisü'd-devle'nin başkanlığına getirildi. 1954 yılına kadar sürdürdüğü bu görevi bir siyasî kavga ve kargaşa sonucu bırakmak zorunda kaldı. Siyasî haklarından mahrum edilmesiyle sonuçlanan bu olay Senhûrî'nin hayatında bir dönüm noktası oldu, artık hiçbir resmî görev almadı ve kendini daha çok ders verme, kitap telif etme gibi faaliyetlere adadı. Bu sayede önce 1952'de ilk cildi çıkan Mısır Medenî Kanunu'nun şerhi el-Vasîṭ'le ilgili çalışmalarına devam etti, bazı Arap ülkelerinden yeni medenî kanun hazırlama projelerine çağrıldı. 1953 yılında bu amaçla Libya medenî kanun reformuna katkı sağlamak üzere bu ülkeye gitti. 1959'da Küveyt'te Küveyt Ticaret Kanunu, Denizcilik Kanunu, Tazminat Kanunu'nu ve ilk derece mahkemelerinin kanununu hazırladı. Sudan ve Bahreyn anayasaları üzerine çalışan Senhûrî, Birleşik Arap Emirlikleri federal anayasasının hazırlanması için davet edilmesine rağmen sağlığının kötüleşmesi sebebiyle oraya gidemedi. Senhûrî 21 Temmuz 1971 tarihinde vefat etti.

Arap Birliği’ne bağlı Arap Araştırmaları Enstitüsü’nde karşılaştırmalı hukuka dair verdiği derslerden Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî adlı önemli eseri ortaya çıkmıştır. Bu eser modern müslüman hukukçuları çokça meşgul eden bir problemi ele almaktadır: Klasik fıkıh kitaplarında dağınık biçimde yer alan unsurlardan genel bir hukukî fiil teorisi çıkarılabilir mi? Eseri inceleyen Fransız İslâm hukukçusu Linnat de Bellefonds onun Batı dillerine çevrilmesi gerektiğini belirtmiş ve bu çalışmanın verdiği ilhamla İslâm hukukçularının, meselâ vekâlet kurumuna ilişkin düşüncelerinin Roma hukukçularınınkinden daha gelişmiş olduğunu, hatta birçok açıdan Batı’da hâkim olan sistemlerden bile ileri olduğunu söylemiştir (Hill, Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslam Hukuku, s. 231). Gençliğinden beri fıkhın geliştirilmesi gerektiği fikrine sahip olan Senhûrî hayatının sonlarına doğru ortak bir Arap medenî kanununun hazırlanması yönünde düşünceler geliştirmiştir. Onun bu konudaki çabalarını benzer çağrıyı yapan İslâmcılar’ın düşüncelerinden farklı kılan önemli ayrıntı şudur: Diğerleri İslâm hukukunun canlandırılması için iki ana kaynağa (Kitap ve Sünnet) başvurarak doğrudan çıkarım yapma yolunu tercih ederken Senhûrî, 1000 yılı aşkın bir tarihe sahip zengin fıkıh kültürünün özgünlüğünü ön plana çıkaran bir ıslah yöntemi önermektedir.

Eserleri. 1. Les restrictions contractuelles à la liberté individuelle de travail dans la jurisprudence anglaise (Paris 1925). 2. Le califat (Paris 1926). Nâdiye es-Senhûrî tarafından Arapça’ya kısmen çevrilmiştir (Fıḳhü’l-ḫilâfe ve teṭavvüruhâ, Kahire 1989). Bu çalışmada Senhûrî hilâfetin teorik yapısını ve tarihsel gelişimini başlangıcından kendi zamanına kadar ele alır; ardından hilâfet kurumunun modern ulus devletler bağlamında modernize edilerek İslâm birliğini temsil eden çağdaş bir kuruma dönüştürecek bir proje teklifinde bulunur. Ona göre halife Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olmayıp ümmetin temsilcisidir; bu fikrini o İslâm hukukunun üçüncü kaynağı olan icmâa dayandırır; ona göre icmâ İslâm’da demokratik ilkeyi temsil etmektedir. Senhûrî’nin hilâfet projesinin temel bir unsuru da İslâm hukukunun modernleştirilmesidir. İslâm hukukunun modern şartlara uyum kapasitesine inanan Senhûrî, bunun gerçekleştirilebilmesi için Mısır’da ve diğer İslâm ülkelerinde iki aşamalı bir hukuk reformu teklif eder. Bilimsel aşama dediği birinci aşamada İslâm hukukunun karşılaştırmalı hukuk çerçevesinde çalışılmasını ve modern şartları karşılayabilecek şekilde bu

hukukta bazı geliştirmelerin yapılmasını önerir. Bu geliştirmelerden biri İslâm hukukunda değişen ve değişmeyen yönlerin tesbiti, bir de dinî ve dünyevî ayırımının yapılmasıdır. Ona göre İslâm hukuku gerekli evrimi gerçekleştiremediği için duraklama içine girmiştir. Bu aşama geçildikten sonra yasama aşaması denilen ikinci aşama başlayacaktır. Burada radikal düzenlemeler yerine tedrîcî bir geçişe önem veren Senhûrî 1926'dan sonraki kariyerini bu iki aşamalı planın hayata geçirilmesine adamıştır. 3. ʿAḳdü'l-îcâr (Beyrut 1930). 4. Naẓariyyetü'l-ʿaḳd (Kahire 1934). 5. el-Mûcez fî naẓariyyeti'l-ʿâmme li'l-iltizâmât fi'l-ḳānûni'l-medenî el-Mıṣrî (Kahire 1938). 6. Uṣûlü'l-ḳānûn evi'l-medḫal li-dirâseti'l-ḳānûn (Ahmed H. Ebû Sittît ile birlikte, Kahire 1941). 7. el-Vasîṭ fî şerḥi'l-ḳānûni'l-medeniyyi'l-cedîd: Naẓariyyetü'l-iltizâm bi-vechin ʿâmmin (I-XII, Kahire 1952-1970). 8. Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (I-VI, Kahire 1954-1959).

Senhûrî'nin bazı önemli makaleleri de şunlardır: "Min Mecelleti'l-aḥkâmi'l-ʿadliyye ile'l-ḳānûni'l-medenî el-ʿIrâḳī ve ḥareketü't-taḳnîni'l-medenî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱" (Mecelletü'l-ḳażâʾ, II/1-2 [1936], s. 4-65); "Vücûbü tenḳīḥi'l-ḳānûni'l-medenî el-Mıṣrî ve ʿalâ eyyi esâsin yekûnü hâẕe't-tenḳīḥ" (Mecelletü'l-ḳānûn ve'l-iḳtiṣâd, VI/1 [1936], s. 1-142); "ʿAlâ eyyi esâsin yekûnü tenḳīḥu'l-ḳānûni'l-medenî el-Mıṣrî" (el-Kitâbü'ẕ-Ẕehebî li'l-Meḥâkimi'l-ehliyye, Kahire 1938, II, 106-143); "Le droit musulman comme élément de refonte du code civil égyptien" (Recueil d'études sur en l'honneur d'Edouard Lambert, Paris 1938, III, 621-642); "el-Ḳānûnü'l-medenî el-ʿArabî" (Mecelletü'l-ḳażâʾ, XX/1-2 [Bağdat 1962], s. 7-33). Senhûrî'nin kızı Nâdiye es-Senhûrî ve damadı Tevfîk eş-Şâvî, ʿAbdürrezzâḳ es-Senhûrî min ḫilâli evrâḳıhi'ş-şaḫṣiyye adlı bir eser kaleme almış (Kahire 1988), Senhûrî'nin doğumunun 100. yılı münasebetiyle Mecelletü'l-ḳānûn ve'l-iḳtiṣâd için Maḳālâtü ve ebḥâs̱ü'l-üstâẕ ed-duktûr ʿAbdürrezzâḳ es-Senhûrî adıyla on altı Arapça

ve dört Fransızca makalesinden oluşan iki ciltlik özel bir sayı hazırlamışlardır (Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Fıḳhü'l-ḫilâfe ve teṭavvüruhâ (trc. Nâdiye es-Senhûrî), Kahire 1989, s. 43-49; Subhî Mahmesânî, el-Mücâhidûn fi'l-ḥaḳ, Beyrut 1979, s. 231-235; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 158-160; E. Hill, al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Works of ʻAbd al-Razzaq Ahmed al-Sanhuri Egyptian Jurist and Scholar (1895-1971), Cairo 1987; a.mlf., "Mukayeseli Hukuk Bilimi, Modern Bir Kanunlaştırma Bilimi'nin Gelişmesinde Bir Kaynak Olarak İslam Hukuku: ʻAbdürrezzak Ahmed es-Senhûrî'nin Eseri ve Hayatında Kuram ve Uygulama", Sosyal ve Tarihi Bağlamı İçinde İslam Hukuku (haz. Aziz el-Azme, trc. Fethi Gedikli), İstanbul 1996, s. 183-247; a.mlf., "Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of ʻAbd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar, 1895-1971-2", Arab Law Quarterly, III/2, London 1988, s. 182-218; Muhammed İmâre, ed-Duktûr ʿAbdürrezzâḳ es-Senhûrî: İslâmiyyetü'd-devle ve'l-medeniyye ve'l-ḳānûn, Kahire 1999; A. Shalakany, "Sanhuri and the Historical Origins of Comparative Law in the Arab World (or How Sometimes Losing your Asalah can be Good for You)", Rethinking the Masters of Comparative Law (ed. A. Riles), Oxford-Portland 2001, s. 152-189; a.mlf., "Between Identity and Redistribution: Sanhuri, Genealogy and The Will to Islamise", Islamic Law and Society, VIII/2 (2001), s. 201-244; Ziyâ Şît Hattâb, "el-Maġfûr leh ʿAbdürrezzâḳ es-Senhûrî (1895-1971)", Mecelletü'l-Ḳażâʾ, XXVI/3 (1971) (ayrı basım: Bağdad 1972); Nabil Saleh, "Civil Codes of Arab Countries: The Senhûrî Codes: al-Sanhuri, ʻAbd al-Razzaq", Arab Law Quarterly, VIII/2 (1993), s. 161-167; Oussama S. Arabi, "al-Sanhuri's Reconstruction of the Islamic Law of Contract Defect", Journal of Islamic Studies, VI/2, Oxford 1995, s. 153-172; a.mlf., "Intention and Method in Sanhuri's Fiqh: Cause as Ulterior Motive", Islamic Law and Society, IV/2, Leiden 1997, s. 200-223; Murteza Bedir, "Abdürrezzak Ahmed es-Senhûrî (1895-1971)", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 6, Konya 2005, s. 439-448.

Murteza Bedir

SENHÛRÎ, Muhammed Ahmed Ferec

(محمّد أحمد فرج السنهوري)

(1891-1977)

Mısırlı hukukçu.

4 Ocak 1891'de Kefrüşşeyh vilâyetine bağlı Desûk kazasının Mendûre köyünde doğdu. Çocukluk ve gençlik yılları İngiliz işgali döneminde geçti ve geleneksel eğitim kurumlarında yetişti. Köyünde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek başladığı ilköğrenimini Desûk Medresesi'nde (yeni adıyla Ma'hedü Desûk) sürdürdü. Kahire'ye giderek ortaöğrenimini Ezher'de tamamladı. Daha sonra yeni açılan Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'ye kaydoldu ve 1917 yılında buradan mezun oldu. Ardından farklı yerlerde şer'iyye mahkemesi kadılığı yaptı. el-Mahkemetü'l-ulyâ eş-şer'iyye başkan yardımcılığına kadar yükseldi. 1943 tarihli Miras Kanunu ile 1946 tarihli Vakıf ve Vasiyet kanunlarının hazırlık çalışmalarında bulundu; ayrıca el-Lecnetü'l-ulyâ li-tatvîri'l-kavânîni'l-Mısriyye'de görev aldı. Hür subaylar hareketi (1952) öncesindeki hükümetlerden birinde bir süre Vakıflar Bakanlığı yaptı. Bakanlıktan istifa ettikten sonra avukatlıkla meşgul oldu.

Bu görevlerinin yanısıra Senhûrû 1920'li yıllardan itibaren sürekli eğitim hayatının içinde bulundu. Medresetü'l-kazâi'ş-şer'î'de ve Ezher Üniversitesi'nde ihtisas bölümlerinde ders okuttu. Öte yandan 1930'lu yıllardan itibaren Muhammed Ebû Zehre, Ali el-Hafîf ve Abdülvehhâb Hallâf gibi hukukçularla birlikte Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde karşılaştırmalı İslâm hukuku dersleri verdi. Aynı zamanda İskenderiye Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde ve Ma'hedü'd-dirâsâti'l-Arabiyye'de hocalık yaptı. Mısır üniversitelerini geliştirmek ve Ezher Üniversitesi'nde yeni düzenlemeler yapmak amacıyla oluşturulan komisyonlarda yer aldı. 1961'de kurulan Ezher'e bağlı Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye'nin (İslâm Araştırmaları Akademisi) üyesi olan Senhûrî, Kahire Üniversitesi Hukuk

Fakültesi’nde birlikte görev yaptığı İslâm hukukçularıyla belirtilen akademiye bağlı Lecnetü’l-buhûsi’l-fıkhiyye’de (Fıkıh Araştırmaları Komisyonu) yıllarca çalıştı. Hanefî üyeleri arasında yer aldığı bu komisyona 1970’li yıllarda başkanlık yaptı. Öte yandan 1961’de Vakıflar Bakanlığı’na bağlı el-Meclisü’l-a‘lâ li’ş-şuûni’l-İslâmiyye’nin yayımlamaya başladığı Mevsûʿatü Cemâl

ʿAbdinnâṣır fi’l-fıḳhi’l-İslâmî (Mevsûʿatü’l-fıḳhi’l-İslâmî) projesini hazırlayan heyette görev aldı ve ansiklopedide dört Sünnî mezhebin yanı sıra Ca‘feriyye, Zeydiyye, Zâhiriyye ve İbâzıyye mezheplerinin esas alınması anlayışının benimsenmesinde etkili oldu. Ayrıca Dâʾiretü’l-maʿârifi’l-ʿArabiyye’nin yayın kurulunda bulundu. 1971’de Kültür Bakanlığı bünyesinde oluşturulan Dârü’t-te’lîf ve’t-terceme ve’n-neşr’in İslâm kültürü ve eserlerini ihya komisyonuna başkanlık yaptı. 14 Mart 1977’de vefat etti.

Senhûrî’nin İslâm Araştırmaları Akademisi’nin 1964 tarihli birinci ve 1972 tarihli yedinci kongrelerinde sunduğu telfîk ve sigortayla ilgili bildiriler, her iki konuda İslâm dünyasındaki çağdaş tartışmaların seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. Bunlardan ilki, İslâm hukukunun kanunlaştırılması ve uygulanması aşamasında farklı fıkıh mezheplerinin görüş ve doktrinlerinden seçme ve tercihler yapılması konusundaki “et-Telfîḳ beyne aḥkâmi’l-mez̠âhib” adlı araştırmadır. Senhûrî’nin bu konuyu ele almasının sebebi, 1920’li yıllardan itibaren Mısır’da devam eden ve farklı mezheplerden seçme ve tercihte bulunma anlayışına dayanan kanunlaştırma çalışmalarıyla birlikte telfîk meselesinin yoğun biçimde tartışılmaya başlanmasıdır. Klasik dönem İslâm âlimlerinin konu hakkındaki görüşlerinin mezheplere göre ele alındığı çalışmanın iki temel hedefinden söz edilebilir. Birincisi, telfîkin müslümanların ittifakı ve icmâıyla bâtıl sayıldığı tezinin isabetli olmadığını, farklı telfîk türlerinin ayrı ayrı ele alınması gerektiğini, İslâm âlimlerinden bir kısmının câiz görmediği telfîk türünün bir grup âlim tarafından belirli şartlarla ve diğer bir grup tarafından mutlak biçimde câiz görüldüğünü ortaya koymaktır. İkincisi, daha ziyade belirli bir fıkhî meselede uygulamak üzere farklı mezhep görüşlerinden seçmeler yapılması şeklindeki telfîkin tartışmaya sebep olduğunu, ileride hangi olaylarda uygulanacağı dikkate alınmaksızın küllî ve genel hükümlerin belirlenmesi sırasında yapılacak seçmenin ise tartışmanın

dışında kaldığını vurgulamaktır. Senhûrî'ye göre hukuk alanındaki kanunlaştırma çalışmalarında benimsenen

telfîk yöntemi bu ikinci türden olduğu için tartışmanın dışında tutulmalıdır. Onun 1964 yılında kırk ülkeden 100'e yakın İslâm âliminin katıldığı kongreye sunduğu bu bildiri Hayreddin Karaman tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. bibl.).

İkinci bildirinin konusu olan sigorta, 1965'te Ali el-Hafîf'in İslâm Araştırmaları Akademisi'nin ikinci kongresinde sunduğu, ticarî sigortaya cevaz veren bildirisiyle akademinin gündemine girmiş ve Fıkıh Araştırmaları Komisyonu'na havale edilmişti. Komisyon, 1966 yılındaki üçüncü kongrede ticarî sigorta konusunda Mısır ve Mısır dışındaki birçok İslâm hukukçusundan mütalaa aldıktan sonra görüş açıklamaya karar vermişti. 1970 yılına kadar toplanan yaklaşık yirmi beş mütalaa, dönemin Fıkıh Araştırmaları Komisyonu Başkanı Senhûrî tarafından bir rapor haline getirilerek akademinin 1972'deki yedinci kongresinde bildiri olarak sunulmuştur. Bildiride bu mütalaaların yanı sıra Lecnetü'l-fetvâ bi'l-Ezher'in 1968 tarihli hayat sigortasının câiz olmadığına dair fetvası, bu süreçte Mısır mahkemelerince verilmiş sigorta akdini ilgilendiren bazı kararlarla bütün bu görüş ve fetvaların değerlendirmesi yer almakta ve Senhûrî ticarî sigortanın câiz olduğu görüşüne katılmaktadır.

Eserleri. 1. Şerḥu Ḳānûni'l-vaḳf. Hazırlık çalışmalarına bizzat katıldığı 1946 tarihli Mısır Vakıf Kanunu'nun şerhi niteliğindeki eser, "Mecmûatü'l-kavânîni'l-Mısriyye el-muhtâre mine'l-fıkhi'l-İslâmî" adlı serinin üçüncü kitabı olarak yayımlanmıştır (I-III, Kahire 1368/1949). 2. "et-Telfîḳ beyne aḥkâmi'l-meẕâhib", el-Muʾtemerü'l-evvel li-Mecmaʿi'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye (Şevval 1383 *Mart 1964, Kahire 1383* 1964, s. 67-90). 3. "et-Teʾmînât", el-Muʾtemerü's-sâbiʿ li-Mecmaʿi'l-buḥûs̱i'l-İslâmiyye (Şâban 1392 / Eylül 1972, Kahire 1393/1973, s. 147-202). 4. el-Müskirât (Kahire 1398/1978). Senhûrî'nin din, aile ve toplum ilişkilerine dair radyo konuşmaları Mısır Kültür Bakanlığı tarafından derlenmiş, 1960'ta el-Üsre fi't-teşrîʿi'l-İslâmî ve Ḥâcetü'l-müctemaʿ ile'd-dîn adıyla iki kitap halinde yayımlanmıştır. Ayrıca Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuk tarihi konusunda verdiği derslerin notları üniversite tarafından 1967 yılında Müẕekkirât (Târîḫu'l-fıḳhi'l-İslâmî) ismiyle daktilo nüshası olarak

neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Ahmed Ferec es-Senhûrî, “et-Telfîḳ beyne aḥkâmi’l-mez̠âhib”, el-Müʾtemerü’l-evvel li-Mecmaʿi’l-buḥûs̠i’l-İslâmiyye, Kahire 1383/ 1964, s. 67-90 (“Mezheplerin Hükümleri Arasında Telfik” [trc. Hayreddin Karaman], İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle [haz. Hayreddin Karaman], İstanbul 1982, s. 225-282); Muhammed Zekî Seyyid, Naẓariyyetü’t-teʾmîn fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1986, s. 90-92; Seyyid Abdülmuttalib Abduh, el-Üslûbü’l-İslâmî li-müzâveleti’t-teʾmîn: et-Teʾmînü’l-İslâmî, Kahire 1988, s. 193-197; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 349; M. İzzet et-Tahtâvî, Mine’l-ʿulemâʾi’r-ruvvâd fî riḥâbi’l-Ezher, Kahire 1990, s. 210-221; Nizâr Abâza - M. Riyâz el-Mâlih, İtmâmü’l-Aʿlâm, Beyrut 1999, s. 261.

Ali Hakan Çavuşoğlu

SENİYYETÜLVEDÂ

(ثنيّة الوداع)

Medine’de yolcuların karşılanıp uğurlandığı iki tepe.

Sözlükte seniyye “geçit, patika, dağ yolu, küçük tepe” gibi anlamlara gelir. Seniyyetü’l-vedâ‘ ise şehrin kuzey ve güney tarafında Medine’ye gelenlerin karşılandığı ve ayrılanların uğurlandığı iki tepenin adıdır. İslâmî dönemde Seniyyetülvedâ adının ilk defa Hz. Peygamber’in hicreti esnasında Mekke-Medine yolunda bulunan bir tepe için kullanıldığına dair bir rivayet nakledilmiştir. Buna göre Resûl-i Ekrem’in Mekke’den yola çıktığını haber alan Medineliler kendisini büyük bir heyecan içinde beklemişler, Seniyyetülvedâ’da onu karşıladıkları sırada Medineli hanımlar sevinçlerini, “Seniyyetülvedâ’dan yükselen dolunay üzerimize doğdu” anlamındaki meşhur şiiri okuyarak dile getirmişlerdir (İbn Kesîr, III, 195; Semhûdî, I, 451). Medine’nin güneybatısında Mekke yolu üzerinde Bi’riurve’de yer alan ve harrelerin (bazalttan oluşan volkanik alan) ortasında kalan Seniyyetülvedâ, Akīk vadisine bakıyordu (Abdülkuddûs el-Ensârî, s. 156). Resûlullah hicret esnasında Medine’ye buradan girmişti. Semhûdî burasının sonradan Müderrec adıyla anıldığını kaydeder (Vefâʾü’l-vefâ, IV, 461).

Medine’nin kuzeyinde Suriye yolu üzerinde Sel‘ dağının doğu eteğinde bulunan ve Câhiliye döneminde de bilinen diğer bir Seniyyetülvedâ’nın adı kaynaklarda daha çok geçmektedir. Rivayete göre İslâmiyet öncesinde Yesrib’de yaşayan yahudiler, Suriye tarafından gelenlerin şehre Seniyyetülvedâ tepesinden girmedikleri takdirde ölümle sonuçlanacak bazı hastalıklara uğrayacaklarına inanıyorlardı. Ancak Urve b. Verd el-Absî, Yesrib’e başka bir yoldan girdiği halde başına bir kötülük gelmeyince insanlar diğer girişleri de kullanmaya başlamıştır (İbn Şebbe, I, 269).

Medine’nin kuzeyinde yer alan Seniyyetülvedâ, başta gazve ve seriyyelerle ilgili olmak üzere Hz. Peygamber ve ashabının faaliyetleri içerisinde yoğun biçimde yer almıştır. Resûl-i Ekrem, Tebük Seferi’nde olduğu gibi bazı gazvelere çıkışında ilk karargâhını burada kurar, son hazırlıklarını yaparak

buradan yola çıkar, sefer dönüşü burada karşılanırdı. Hendek Gazvesi'nde hendekler şehrin kuzeyindeki Mezâd'da Seniyyetülvedâ'yı içine alıp Sel' dağına kadar uzanmış ve diğer küçük tepeler gibi oraya da gözcü birlikleri yerleştirilmişti (Vâkıdî, II, 445). 6 (627) yılında düzenlenen Gābe Gazvesi öncesinde Seleme b. Ekva', müşriklerin Medine'ye yönelik bir faaliyetlerinin olup olmadığını Seniyyetülvedâ'dan gözlemiştir (a.g.e., II, 539). Hz. Peygamber, Mûte Savaşı'nda olduğu gibi bizzat katılmadığı askerî birliklerini uğurlamak için Seniyyetülvedâ'ya kadar yürür, orada kumandanlarına seferleri esnasında uymaları gereken kuralları hatırlatırdı (a.g.e., II, 758).

Mescidi Nebevî'ye yaklaşık 1100 m. uzaklıkta olan bu Seniyyetülvedâ'nın Resûl-i Ekrem zamanında eğitilen atlar için Hafyâ'dan başlayan parkurun bitiş, eğitilmeyen atlar için ise Benî Züreyḳ Mescidi'n-de sona eren yarış parkurunun başlangıç noktası olarak kullanıldığı da bilinmektedir (Buhârî, "Cihâd", 58, 196; "Meġāzî", 82). Abbâsîler döneminde Halife Mansûr'a karşı isyan eden Hz. Ali evlâdından, en-Nefsüzzekiyye diye de anılan Muhammed b. Abdullah el-Mehdî burada şehid edilmiş ve Seniyyetülvedâ ile Ömer b. Abdülazîz'in evi arasında bir yere (Meşhedü'n-Nefsizzekiyye) defnedilmiştir (Taberî, VII, 587, 600). 1214'te (1799-1800) Cidde Valisi Yûsuf Paşa, Seniyyetülvedâ'nın yolunu düzelttirip doğu tarafına üç kubbeli bir köşk yaptırmıştır (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 1185). Meşhur Osmanlı kışlası da burası olmalıdır (Abdülkuddûs el-Ensârî, s. 156). Medine'deki oduncular çarşısının yakınında kalan Seniyyetülvedâ zamanla Medine'nin önemli bölümlerinden biri haline gelmiştir. Yerleşime açılmayan batı tarafı gezi alanı olarak kullanılmakta, Medine-Suriye yolu Seniyyetülvedâ'dan geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 170; III, 449; Buhârî, "Feżâ᾿ilü aṣḥâbi'n-nebî", 9; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 445, 539, 638, 758; III, 992, 995, 996; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 269-270; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 103; V, 482; VII, 587, 600; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü'l-meʿâd, III, 551; İbn

Kesîr, el-Bidâye, III, 193, 195-201; VII, 354; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi Ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969,

s. 80-81, 245, 372; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Beyrut 1422/2001, I, 451; IV, 195,198, 461; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), IX, 306; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 1184-1185; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 166; II, 830; Abdülkuddûs el-Ensârî, Âs̱ârü'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1406/ 1985, s. 155-158; Abdülazîz Kâ'kî, el-Mecmûʿatü'l-muṣavvere li-eşheri meʿâlimi'l-Medîneti'l-münevvere: The Pictorial Collection of the Most Peculiar Places in Almadinah Almunawwarah (trc. M. Yahyâ Haccâc), Medine 1420/1999, I, 57.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

SENNÂR

(سنّار)

Sudan'da Func Sultanlığı'nın başşehri

(bk. FUNC).

SENÛSÎ, Ahmed Şerîf

(أحمد الشريف السنوسي)

Seyyid Ahmed eş-Şerîf b. Muhammed eş-Şerîf b. Muhammed b. Alî es-Senûsî (1873-1933)

Senûsiyye tarikatı şeyhi.

Senûsiyye tarikatının merkez zâviyesinin bulunduğu Cağbûb'da doğdu. Tarikatın kurucusu Seyyid Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin torunu, Muhammed Şerîf es-Senûsî'nin oğludur. Cağbûb'da babası ve amcası Muhammed Mehdî es-Senûsî'nin yanı sıra Seyyid Ahmed er-Rîfî, Muhammed Mustafa et-Tilimsânî ve İmrân b. Bereke gibi Senûsî tarikatına mensup âlimlerden dinî ilimleri tahsil etti. Senûsiyye tarikatının lideri olan amcası Muhammed Mehdî ve babasının gözetiminde yetişti. Amcası tarikatın merkez zâviyesini Cağbûb'dan Kufra'ya taşırken ona önemli sorumluluklar yükledi. Sahrâ bölgesinde Fransızlar'a karşı yürütülen cihad hareketi içinde yer aldı. Amcasının 1902 yılında vefatı üzerine tarikatın üçüncü şeyhi olarak cihad hareketinin sorumluluğunu üstlendi.

Ahmed Şerîf es-Senûsî, Kânim'in Fransızlar tarafından işgal edilmesi yüzünden tekrar Senûsî saflarına katılan Vedây sultanı ile birlikte önce Fransızlar'a karşı büyük başarılar kazandı. Ancak Fransızlar'ın 1906-1907 yıllarında Kavar, Bilma, Ayn Kelek'te gerçekleştirdikleri saldırılar Ahmed Şerîf'in Vedây'daki etkinliğini giderek azalttı. Fransız işgalinin yayılmasıyla bölgedeki zâviyeler yakılıp yıkıldı. Ağır kayıplar veren Ahmed Şerîf liderliğindeki Senûsî kuvvetleri siyasî güçlerini kaybettiler. Fransızlar'ın bu hareketinin Senûsîler'e değil aslında İslâm'a yapılan bir saldırı olduğu konusunda Osmanlı hükümetini bilgilendiren Ahmed Şerîf'in teşebbüsleri sonucu Kufra kaymakamının liderliğinde Borku'da düzenli bir ordu oluşturuldu. Ahmed Şerîf, Eylül 1911'de Trablusgarp'ın İtalya tarafından işgal edilmeye başlanması üzerine Fransızlar'a karşı dokuz yıldan beri sürdürdüğü mücadelenin ardından İtalyanlar'a karşı cihada ağırlık verdi. Tobruk, Derne, Bingazi ekim ayında işgal edildi. Bu ilk

saldırılar sırasında sahil kesimindeki Osmanlı garnizonları iç bölgelere çekildi. Bu sırada Ahmed Şerîf liderliğinde Banino'da direnişi örgütlemek üzere bir toplantı yapıldı. Oluşturulan kuvvetlerin başına Bingazi Senûsî Zâviyesi şeyhi Ahmed el-Îsevî getirildi. Senûsî ihvanı ve yerli halk, iki ay sonra Mısır'dan Derne bölgesine gelen Enver Bey (Paşa) ve aralarında Mustafa Kemal'in de bulunduğu Osmanlı subayları tarafından askerî eğitime tâbi tutuldu. Mart 1912'de Senûsî ihvanı Bingazi'ye saldırarak İtalyanlar'ı zor duruma düşürdü. Öte yandan Enver Bey kumandasındaki birlikler Derne'ye büyük bir saldırı düzenledi. Balkan Savaşı'nın patlak vermesi sebebiyle zor durumda kalan Osmanlı Devleti'nin Eylül 1912'de İtalya ile müzareke masasına oturması ve Ekim 1912'de Uşi (Ouchy) Antlaşması'yla Libya'dan çekilmeyi kabul etmesi, 1912 yılının başlarından beri kendisine yapılan anlaşma tekliflerini ısrarla reddeden ve Osmanlı yetkililerini sürekli uyararak işgal ettikleri topraklardan çekilmedikleri sürece İtalyanlar'la barış görüşmesi yapılmamasını isteyen Ahmed Şerîf üzerinde büyük bir hayal kırıklığı yarattı. Enver Bey, Cağbûb Zâviyesi'ne gelip Ahmed Şerîf'e Osmanlı Devleti'nin Trablusgarp'tan çekilme sebeplerini anlatmaya çalıştıysa da Ahmed Şerîf gerekçeler ne olursa olsun anlaşmanın kendisini bağlamayacağını, bu durumu kabullenemediğini söyledi.

Bu olaydan sonra Ahmed Şerîf yazışmalarını "el-hükûmetü's-seniyyetü'l-celîle" mührüyle imzalamaya başladı. O bununla, artık İtalyanlar'a karşı direnişin kendisi ve Senûsî tarikatı mensupları tarafından yürütüleceğini ilân ediyordu. Bölgedeki zâviye şeyhlerine ve kabile liderlerine mektuplar yazarak savaşa hazır olmalarını emretti. Ayrıca Osmanlı devlet erkânına ve İslâm dünyasındaki diğer liderlere gönderdiği mektuplarda âcilen yardımda bulunmalarını istedi. Ahmed Şerîf'in bu çağrısı İslâm dünyasında geniş yankı uyandırmakla birlikte bir miktar tıbbî yardım dışında önemli bir destek gelmedi. Enver Bey ve gönüllü Osmanlı subaylarının cepheden ayrılmasından sonra direniş hareketinin kumandasını üzerine alan Ahmed Şerîf kısa zamanda büyük başarılar kazandı. 16 Mayıs 1913'te General Mombretti kumandasındaki İtalyan ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. İtalyanlar'ın direnişi kırmak için hakkında yalan ve iftira dolu söylentiler çıkarmaya başlamaları üzerine bir beyannâme yayımladı. Aynı tarihlerde çıkan Buġyetü'l-müsârid fî aḥkâmi'l-mücâhid fi'l-ḥaṡ ʿale'l-cihâd (Kahire 1332) adlı risâlesindeki görüşlerin tekrarlandığı bu beyannâmede yabancı

bir devletin hâkimiyetinde bulunmayı reddettiğini kesin bir dille vurguladı. Senûsî direnişi bütün ülkede başarıyla devam ederken İtalyanlar Ahmed Şerîf'e muhalif kabile reisi Ramazan eş-Şitâvî'ye para vererek direnişi kırmaya çalıştılar. Sirt istikametinde ilerlemeye çalışan İtalyanlar 29 Nisan 1915'te ağır bir yenilgiye uğratıldı. Ahmed Şerîf bu zaferle Sirenayka'nın iç kısımlarıyla Trablurgarp bölgesini denetimi altına aldı. Öte yandan Osmanlı Devleti Kasım 1914'te Almanya, Avusturya-Macaristan ile birlikte İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı savaş ilân ederek I. Dünya Savaşı'na katılmıştı. İtalya'nın da 1915'te İngiltere, Fransa ve Rusya'nın yanında savaşa girmesiyle Ahmed Şerîf kendini I. Dünya Savaşı'nın içinde buldu. Ahmed Şerîf'in başarılarının farkında olan Osmanlı Devleti İtalya'nın savaşa katılmasından sonra kendisine Trablusgarp ve Bingazi valiliği pâyesini verdi. Bu olayın ardından bölgede ona halife nâibi sıfatıyla bakılmaya başlandı. Bir Alman denizaltısıyla İstanbul'dan silâh, cephane, erzak yardımında bulunuldu. Denizaltıda bulunan Enver Bey'in kardeşi Nûri Bey ile bazı Osmanlı subayları da bölgeye intikal ettiler. Osmanlı ve Alman subayları, yıllardır Fransız ve İtalya ile savaşmakta olan Ahmed Şerîf'e Mısır'da İngilizler üzerine saldırması konusunda ısrar ettiler. Ahmed Şerîf, bu ısrarlar sonunda Senûsî kuvvetlerine İngilizler'e saldırı emrini vermek zorunda kaldı. Osmanlı-Senûsî kuvvetleri başlangıçta başarılı oldu, 1915 Kasımın da Sellûm ele geçirildi. Ancak İngilizler 24 Mart 1916'da Sellûm'u geri aldılar. Kuvvetlerinin ağır kayıplar vermesi üzerine Ahmed Şerîf kendisine sâdık Senûsî kabilelerinin bulunduğu Farfaro'ya kadar geri çekildi. İngilizler'e karşı girişilen bu hareket Senûsîler'in ağır yara almasına, Ahmed Şerîf'in siyasî gücünü büyük ölçüde yitirmesine sebep oldu. Önce Cağbûb'a,

ardından Sirtika'ya gitti. Amacı Trablusgarp bölgesine geçip direnişi orada sürdürmekti. Ancak Nûri Bey ile Süleyman Bârûnî, ondan önce gidip bölgeyi Senûsî karşıtlarından Ramazan eş-Şitâvî'ye bağladılar. Böylece Ahmed Şerîf'in elinde önemli bölge olarak Sirenayka kaldı. Ahmed Şerîf, bir süre sonra bütün askerî ve siyasî yetkilerini amcası Seyyid Mehdî'nin oğlu Muhammed İdrîs'e devredip kendisi tarikatın mânevî lideri olarak kaldı. Bu dönemde Ahmed Şerîf ile, Osmanlılar'a karşı İngilizler'le beraber olmayı ve bu sayede İtalyanlar'la anlaşmaya varmayı tercih eden yeğeni Muhammed İdrîs (I. İdrîs) arasında görüş ayrılığı ortaya çıktı.

Ahmed Şerîf, I. Dünya Savaşı sonlarında başkumandan Enver Paşa'nın emriyle Teşkilât-ı Mahsûsa mensuplarından Hüsâmeddin (Ertürk) ve Askerî Temyiz Mahkemesi reisi Yûsuf Şetvan tarafından İstanbul'a davet edildi. Sirte körfezindeki Ukayle'den bir Alman denizaltısına bindirilip Avusturya'nın Pola Limanı'na, oradan Balkan treni ile 30 Ağustos 1918'de İstanbul'a getirildi. Beraberinde Senûsî şeyhlerinden Muhammed ez-Zâvî, Mısırlı binbaşı Muhammed Sâlih Bey, dervişlerinden Sâlih Ebû Urkûb es-Senûsî, özel doktoru binbaşı Abdüsselâm Bey bulunuyordu. Avusturya'nın Pola Limanı'na varınca Alman İmparatoru Wilhelm tarafından Berlin'e davet edildiyse de Alman propagandasına alet edileceğini sezdiği için rahatsızlığını bahane ederek bu teklifi geri çevirdi. Ahmed Şerîf, İstanbul'a gelişinin ikinci günü VI. Mehmed'in (Vahdeddin) Eyüpsultan'da yapılan kılıç kuşatma merasiminde yeni padişaha kılıç kuşattı, kendisine vezirlik pâyesi ve paşa rütbesi verildi. 2 Eylül'de Sadrazam Talat Paşa, Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi ve Harbiye Nâzırı Enver Paşa'yı makamlarında ziyaret etti. Şeyhin İstanbul'a gelişine dönemin yayın organlarında geniş yer verildi. Enver Paşa'nın asıl amacının İslâm dünyasında büyük nüfuzu olan Ahmed Şerîf'i İslâm ülkelerine göndermek olduğu, ancak Vahdeddin'le anlaşmazlığı yüzünden bu tasarısını gerçekleştiremediği, Vahdeddin'in Ahmed Şerîf'in Hicaz seyahatine ilişkin hazırlanan programı iptal ederek onun İngilizler'e karşı kullanılması planını bozduğu kaydedilmektedir. Öte yandan Enver Paşa'nın Sultan Mehmed Reşad'ı halifeliği Ahmed Şerîf'e devretmekle korkutarak kontrol altına almak istediği, 1914 yılı sonunda Ahmed Şerîf'e bütün Afrika müslümanlarını ayaklandırması karşılığında hilâfet makamına getirileceğinin vaad edildiği öne sürülmektedir.

Topkapı Sarayı'nda misafir edilen Şeyh Ahmed Şerîf'in İstanbul hükümeti nezdindeki saygınlığı Vahdeddin'in İngiliz yanlısı dış politika izlemesi sebebiyle giderek azaldı. Vahdeddin, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından sonra şeyhin maiyetiyle birlikte Bursa'da ikamet etmesini emretti. 5 Kasım 1918'de Bursa'ya giden Ahmed Şerîf, burada kaldığı süre içinde Ali Fuat Cebesoy gibi Mustafa Kemal Paşa'nın yakın arkadaşlarıyla ve Celâl Bayar gibi Kuvâ-yı Milliye liderleriyle görüşmeler yaptı. Bursa'nın Yunan ordusu tarafından işgali üzerine (8 Temmuz 1920) 17 Temmuz'dan itibaren bir süre Konya'da ikamet ettikten sonra 15 Kasım 1920'de Ankara'ya gelerek 25 Kasım'da Mustafa Kemal ile bir yemekte buluştu. Bu on günlük süre içinde neler konuşulduğuna dair bir belge

bulunmamakla birlikte son görüşme sırasında irat ettikleri nutuklar günümüze ulaşmıştır (Ertürk, s. 483-485; Bayar, II, 490-494). Ahmed Şerîf'in Mustafa Kemal ile ilişkileri bayram tebrikleri ve hediyeler dolayısıyla basına da yansımıştır. Onun Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanı ve Başkumandan Mustafa Kemal'e mücevher kakmalı bir kılıçla üzeri âyet ve hadislerle süslenmiş bir kemer hediye ettiği, Mustafa Kemal'in bu hediyeleri Çankaya Köşkü'ndeki bir odaya astırdığı bilinmektedir.

Ahmed Şerîf, Millî Mücadele sırasında 18 Şubat 1921 Cuma günü Sivas'ta Câmi-i Kebîr'de toplanan Büyük İslâm Konferansı'nda başkanlık yaptı. Konferansın amacı, İslâm birliğini kurabilmek için müslüman devletlerin bu doğrultuda çalışmalarını sağlamaktı. Ahmed Şerîf'in kongredeki konuşması Sebîlürreşâd mecmuasında yayımlandı. Onun, halifenin ve Osmanlı hükümetinin ricası üzerine Kuvâ-yı Milliyeciler'i ve Anadolu hükümetini padişaha bağlılık ve itaate davet göreviyle Ankara'ya gittiğini ileri sürenler bulunmakla birlikte Eskişehir'den Mustafa Kemal'e gönderdiği 29 Kasım 1920 tarihli Hâkimiyeti Milliye gazetesinde yayımlanan, "Din ve vatanın muhafazasını gaye edinen zât-ı âlîlerinin ve Büyük Millet Meclisi'nin nihaî saadete erişmesini niyaz eder" cümlesiyle biten telgrafı ve II. İnönü zaferinden sonra yine Mustafa Kemal'e gönderdiği, "Mahsus gözlerinizden öper ve arz-ı hürmet eylerim, biz tek bir şahıs gibiyiz, aramızda ayrılık görmüyorum" diye başlayıp, "Düşmanın bozguna uğrayarak perişan olduğunu evvelce rüya âleminde görmüş ve bunun müjdesini zât-ı devletlerine arzetmiştim" diye devam eden tebrik telgrafı (Koloğlu, s. 125, 133) onun Millî Mücadele'nin ve Mustafa Kemal'in yanında olduğunu göstermektedir. Mustafa Kemal'in İslâm ülkelerindeki halkların dinî duygularını kendilerine karşı kullanma konusunda Ahmed Şerîf es-Senûsî ile anlaştığını öğrenen İngiliz istihbaratı kendisini yakından izlemeye başladı. İngiliz istihbaratının önemli bir ismi olarak İstanbul'a gelen ve oradan Ankara'ya geçen Mustafa Sagīr'in görevlerinden biri Şeyh Senûsî'nin hareketlerini takip etmekti.

Ankara hükümeti, Irak'taki Arap aşiretlerini İngiltere'ye ve Kral Faysal'a karşı birleştirmek amacıyla Ahmed Şerîf es-Senûsî'nin yardımına başvurdu. 1921 yılı ilkbaharında bölgedeki Arap ve Kürt aşiret reisleriyle buluşan Ahmed Şerîf onlardan yabancı güçlere karşı koymalarını istedi, kendilerine

mükâfat olarak unvanlar ve bağışlar verileceği vaadinde bulundu. Ayrıca İngilizler'e ve Kral Faysal'a ağır bir üslûpla saldıran broşürler bastırıp özellikle Musul ve Irak'ın diğer bölgelerine gönderdi. Amacı, Ankara hükümetinin görüşlerini Irak'taki Arap aşiretleri arasında yayarak Ankara hükümetiyle aşiret şeyhleri arasında bir anlaşma zemini oluşturmaya çalışmaktı.

Millî Mücadele'yi yöneten kişileri İslâm dünyasının kahraman evlâtları olarak gören Ahmed Şerîf, Lozan Konferansı sırasında Türkiye'nin bugünkü Irak sınırına yakın bölgelerde Türk tezleri doğrultusunda çalışmaya devam etti. Konferans esnasında Musul sorunu çıkmaza girdiğinde Mustafa Kemal'in Musul cephesindeki bir likleri teftiş için Fevzi Paşa, yardımcıları Galib ve Âsım paşalar ve Şeyh Ahmed Şerîf es-Senûsî ile birlikte Musul'a gideceği duyuldu. Böyle bir teftiş seyahati gerçekleşmedi, ancak Ahmed Şerîf es-Senûsî Ocak 1923'te Musul bölgesine seyahat etmek üzere Diyarbakır'a gitti. Ankara Garı'nda Başvekil Rauf (Orbay), Millî Müdafaa vekili Kâzım (Özalp) paşalar, Afgan sefiri Ahmed Han ve önde gelen birçok kişi tarafından uğurlandı. Onun muhtemel Kürt ayaklanmasını önlemek için daha önceleri de Kürtler'in yoğun olduğu bölgeye gönderildiği, ancak başarısız olup hapsedildiği Amerika Birleşik Devletleri temsilcisi tarafından kaleme alınan raporda belirtilmekteyse de bu konuda elde başka bilgi bulunmamaktadır. Böyle bir haberin, onun Kürtler arasındaki propanganda faaliyetlerini etkisiz kılmak isteyen İngiliz istihbarat servisinin karşı propagandası olduğu

söylenebilir. Bu bölgeye yakın bir yer olan Antep'te halk arasında Şeyh Ahmed es-Senûsî'nin geçtiği toprağı düşmanın istilâ edemeyeceğine inanılması onun mânevî etkisi kadar bu etkiyi kırmanın ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

Cumhuriyet'in ilânından sonra sessiz kalmayı tercih eden Ahmed Şerîf es-Senûsî, Mersin'in bir hıristiyan köyünde zorunlu ikamete tâbi tutuldu. Lozan Antlaşması'nın ardından Türkiye'de ikameti İtalyanlar'ı rahatsız etti. Hükümet, 1926 yılında Osmanlı hânedanı mensuplarıyla yakın temas içinde bulunduğu gerekçesiyle Türkiye'den ayrılmasını istedi. Türkiye'den ayrıldıktan sonra Şam'a giden Ahmed Şerîf, burada bir süre Emîr Abdülkādir el-Cezâirî'nin torunu Emîr Saîd'in konuğu oldu. Ahmed

Şerîf'in gördüğü ilgiden rahatsız olan Fransa güdümündeki Suriye hükümeti onun yirmi dört saat içinde Suriye'yi terketmesini istedi. Filistin'e geçen Ahmed Şerîf'in buradaki faaliyetleri İngilizler'i rahatsız edince Hicaz'a gitmek zorunda kaldı. Onun Mekke'ye gelişi Kral İbn Suûd'u tedirgin etti. Bir süre sonra Yemen İmamlığı ile Suûd Krallığı arasında tampon bölge olan Asîr'e çekilen Ahmed Şerîf es-Senûsî 10 Mart 1933 tarihinde Medine'de vefat etti.

Eserleri. 1. Buġyetü'l-müsârid fî aḥkâmi'l-mücâhid fi'l-ḥaṡ ʿale'l-cihâd (Kahire 1332). 2. el-Envârü'l-ḳudsiyye fî muḳaddimeti'ṭ-ṭarîḳati's-Senûsiyye (İstanbul 1339-1342). Senûsiyye tarikatının silsilesi, âdâb ve erkânıyla virdlerine dair bir eserdir. 3. el-Füyûżâtü'r-rabbâniyye fî icâzeti'ṭ-ṭarîḳati's-Senûsiyyeti'l-Aḥmediyyeti'l-İdrîsiyye (İstanbul 1339-1342). Ahmed Şerîf'in ders okuyup icâzet aldığı hocalarıyla şeyhlerinin isimlerini içeren risâlenin sonunda müellifin Senûsiyye tarikatına dahil olmak isteyenleri tarikatın evrâdını okumayı sürdürmeleri şartıyla tarikata kabul ettiğini belirten bir notu bulunmaktadır. Ahmed Şerîf'in ayrıca ed-Dürrü'l-ferîdü'l-vehhâc fî riḥle mine'l-Caġbûb ile't-Tâc, el-Kevkebü'z-zâhir fî semâʾin mücelli'ẓ-ẓalâmi'l-ʿâkir, Fevzatü'l-mevâhibi'l-mâlikiyye adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 318-320; M. Fuâd Şükrî, es-Senûsiyye: Dîn ve devlet, Kahire 1948; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 212-227; Şekîb Arslan, "Seyyidî Aḥmed eş-Şerîf es-Senûsî", Muḫtârât min edebi'l-ʿArab (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Beyrut 1965, s. 180-187; Hüsamettin Ertürk, İki Devrin Perde Arkası (nşr. Samih Nafiz Tansu), İstanbul 1969, s. 185-190, 482-487; G. Jaschke, Yeni Türkiye'de İslâmlık (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1972, s. 116; Stoddard, Ḥâżirü'l-ʿâlemi'l-İslâmî, I, 129, 140, 198; II, 374; Kadir Mısıroğlu, Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahidler, İstanbul 1977, s. 371; Orhan Koloğlu, Mustafa Kemal'in Yanında İki Libyalı Lider: Ahmed Şerif - Süleyman Baruni, Ankara 1981; Ahmed Emin, "Büyük Millet Meclisi Reisi

Müşir Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerinin Tarihçe-i Hayatı”, Devrin Yazarlarının Kalemiyle Millî Mücadele ve Gazi Mustafa Kemâl (haz. Mehmet Kaplan v.dğr.), İstanbul 1981, II, 759-785; “Mustafa Kemal Paşa’nın Köşkünde”, a.e., II, 862; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü’l-fehâris, I, 207; II, 602, 927; Cahit Tanyol, Atatürk ve Halkçılık, Ankara 1984, s. 136; Şevket Süreyya Aydemir, Makedonya’dan Orta Asya’ya Enver Paşa, İstanbul 1985, II, 233-235; R. Simon, Libya between Ottoman and Nationalism, Berlin 1987, tür.yer.; Muhammed Esed, Mekke’ye Giden Yol (trc. Cahit Koytak), İstanbul 1988, s. 407, 443; J. M. Landau, The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization, Oxford 1990, s. 134-138; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1991, II, 225; L. Kinross, Atatürk: Bir Milletin Yeniden Doğuşu (trc. Necdet Sander), İstanbul 1994, s. 347; Celal Bayar, Ben de Yazdım, İstanbul 1996, II, 488-495, 655-659; Qassam Kh. al-Jumaily, Irak ve Kemalizm Hareketi: 1919-1923 (haz. İzzet Öztoprak), Ankara 1999, s. 74-75; Kadir Özköse, Muhammed Senûsî: Hayatı, Eserleri, Hareketi, İstanbul 2000, s. 59-79; N. A. Ziadeh, Tasavvuf ve Siyaset Hareketi Senûsîlik (trc. Kadir Özköse), İstanbul 2006, s. 107-115; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, el-Ḥareketü’s-Senûsiyye fî Libyâ: Sîretü zaʿîmeyn Muḥammed Mehdî es-Senûsî ve Aḥmed eş-Şerîf, Beyrut 2007, s. 65-194; Zülfikar Güngör, “Sebîlü’r-Reşâd’dan: Senûsî Tarikatı Şeyhi es-Seyyid Ahmed Senûsî (ö. 1933)’nin Sivas Hutbesi”, Tasavvuf, sy. 10, Ankara 2003, s. 343-347; Mustafa Oral, “Şeyh Senûsî’nin Kemalist Misyonu”, Toplumsal Tarih, sy. 140, İstanbul 2005, s. 68-75; A. H. de Groot, “al-Sanūsī, Shaykh Sayyid Aḥmad”, EI[2] (İng.), IX, 23-24.

Nihat Azamat

SENÛSÎ, Muhammed b. Ali

(محمّد بن علي السنوسي)

Seyyid Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Abdilkādir es-Senûsî (ö. 1276/1859)

Senûsiyye tarikatının kurucusu.

12 Rebîülevvel 1202'de (22 Aralık 1787) Cezayir'in Vehrân vilâyetine bağlı Müstegānim'in güneydoğusundaki Vâsıta'da doğdu. Soyu Hz. Hasan'a ulaştığı için Hasenî, doğduğu bölgenin İdrîsî hânedanının kurucusu Seyyid İdrîs'e nisbetinden dolayı İdrîsî nisbesini kullandı. Senûsî künyesi, ailesinin daha önce yaşadığı Tilimsân şehri çevresindeki Esnûs dağından gelmektedir. Dedesi, babası, amcaları yanında çok sayıda hanımın da ilimle uğraştığı bir ailenin çocuğu olan Muhammed b. Ali es-Senûsî henüz iki yaşındayken babasını kaybetti. İlk eğitimini halası Seyyide Fâtıma'dan aldı. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra fıkıh, tefsir, akaid ve kelâm konularında temel bilgileri öğrendi. Halasının vefatının ardından amcasının oğlu Şârif'ten Kur'an, fıkıh, hadis dersleri almaya devam etti. Eğitimini çevredeki Müstegānim, Mâzûne, Muasker ve Tilimsân medreselerinde sürdürdü. Daha sonra ileri seviyede eğitim görmek için Fas şehrine giderek Karaviyyîn Medresesi'nde ders okumaya başladı. Bu yıllarda tasavvufla da ilgilendi. Fas âlimleri onun ilimde belli bir seviyeye ulaştığına kanaat getirince Karaviyyîn Camii'nde ders okutmasına izin verildi. İki asra yakın bir süredir Fas'ta hüküm süren Filâlî-Alevîler'in emîri Mevlây Süleyman sarayda kendisine görev vermek istediyse de Senûsî bu teklifi kabul etmedi. Bir süre sonra dinî ve içtimaî alanlarda ıslaha yönelik fikirleri, vaaz ve dersleri yüzünden yakın takibe alındı.

1818 veya 1819'da Hicaz'a gitmek amacıyla Fas'tan ayrılan Senûsî önce

doğup büyüdüğü yerlere kısa bir ziyaret gerçekleştirdi. Ardından Cezayir'in güneyine düşen Büyük Sahrâ bölgesindeki Ağvât, Celfe, Mis'ad, Aynimâzî, Bûseâde gibi şehirleri dolaştı. Bûseâde'de ilk evliliğini yaptı ve bir müddet

burada kaldı. Bûseâde'de bulunduğu günlerde Cezayir Fransa tarafından işgal edildi. Bu gelişme üzerine daha doğuya gitmek için buradan ayrıldı. Kābis, Trablusgarp, Misrâte ve Bingazi gibi şehirlere uğradıktan sonra Kahire'ye ulaştı. Kahire'de Hasan b. Muhammed el-Attâr ve Ali b. Muhammed el-Mîlî gibi âlimlerin ilim meclislerine katıldı. İktidarı ele geçiriş biçiminden ve icraatından rahatsızlık duyduğu Kavalalı Mehmed Ali Paşa'ya bağlı Ezher ulemâsı ile oldukça sert tartışmalara girişti. Ezher ulemâsı tarafından tütün içmenin kesinlikle yasaklanması başta olmak üzere birçok görüşü sebebiyle dini bozmak ve müminlerin sapıklığa düşmesine yol açmakla itham edildi.

1830'lu yılların başlarından itibaren Kahire'de ikamet eden Muhammed b. Ali es-Senûsî daha sonra Mekke'ye gidip yerleşti. Mekke'de ders aldığı hocaları arasında hadis derslerini takip ettiği Şâfiî âlimi Ebû Hafs Ömer b. Abdülkerîm el-Attâr ve el-Muvaṭṭaʾı okuduğu Mekke müftüsü ve kadısı Ebû Süleyman Abdülhafîz el-Uceymî vardı. Yirmi yıldır Mekke'de yaşayan İdrîsiyye tarikatının kurucusu Ahmed b. İdrîs ile burada tanıştı ve kendisine intisap etti. Senûsiyye kaynaklarında, Ahmed b. İdrîs'in Vehhâbîler'in gittikçe taraftar toplaması ve bu sebeple çıkan tartışmalar yüzünden müridleriyle birlikte Mekke'den ayrılıp Yemen ile Hicaz arasındaki Asîr'e gittiğinde Senûsî'yi Mekke'deki zâviyesinde halife olarak bıraktığı, Senûsî'nin zaman zaman şeyhinin yanına gidip geldiği, bu seyahatlerinin birinde şeyhinin onu Habeşistanlı müridlerinden Hatice el-Habeşiyye ile evlendirdiği kaydedilmektedir.

1837 yılında Mekke'de Ebû Kubeys dağında açtığı zâviyede irşad faaliyetine başlayan Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin Cezayirli hacılar ve Fransız işgalinden kurtulup gelen Afrikalılar üzerindeki nüfuzu hızla artınca ulemâ, Mekke şerifleri ve Osmanlı idarecileri kendisine karşı mesafeli davranmaya başladılar. Onların bu tavırlarından rahatsız olan Senûsî 29 Şubat 1840'ta Mekke'den ayrılıp Kahire'ye gitti. Onun bu yıllarda Muhammed b. Abdülvehhâb'ın görüşlerini benimsediği yönündeki rivayetler doğru değildir. Tam aksine kendisini rahatsız eden konuların başında Vehhâbîler'le yaptığı tartışmalar gelmektedir. Birkaç ay Kahire'de kaldıktan sonra Mısır'ın Libya sınırına yakın Sîve vahasında malarya hastalığına yakalandı; iyileşinceye kadar burada ikamet etti. Mekke'ye hac için gelen Cezayirliler'i Fransız işgaline karşı mücadeleye yönlendirdiği

bilindiğinden Fransa onun doğup büyüdüğü topraklara geçmesine izin vermedi. Dönüş yolunda uğradığı Trablusgarp'ta Osmanlı Valisi Ali Asgar Paşa kendisine yakın ilgi gösterdi ve Bingazi ile Derne arasındaki bölgede zâviye inşa etmesine izin verdi. 1843'te Beyzâ Zâviyesi'ni kurdu ve üç zâviye daha açtı. Bu dönemde Seyyid Ahmed b. Ferecullah'ın Fâtıma adlı kızıyla üçüncü evliliğini yaptı. Bu evliliğinden Senûsiyye tarikatını sürdüren Muhammed Mehdî ve Muhammed Şerîf adlı iki oğlu oldu. 1846 yılında hac için Hicaz'a giderken yerine vekil olarak Muhammed b. Ahmed el-Filâlî'yi bıraktı, iki oğluyla birlikte ailesini Derne'deki zâviyesine yerleştirdi. Hacdan sonra ülkesine dönmeyip uzun yıllar Mekke'de ikamet etti.

1854'te Trablusgarp'a döndüğünde bir süre Uzeyyât Zâviyesi'nde kaldı, ardından Mısır sınırındaki Cağbûb'da büyük bir zâviye inşa ettirerek buraya yerleşti. Burada yaptığı ilk toplantıya Sirenayka, Trablusgarp, Tunus ve Hicaz'daki halifelerini davet etti. Birkaç barakadan ibaret küçük bir yerleşim yeri olan Cağbûb iki yıl gibi kısa bir süre içinde bir şehre dönüştü. Cağbûb Zâviyesi, Mısır ve Mağrib'den sonra ikinci önemli eğitim merkezi haline geldi. Batılı araştırmacılar, Senûsî'nin Trablusgarp valileriyle arası açıldığı için Cağbûb'a gittiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak döneme ilişkin Osmanlı belgeleri incelendiğinde onun Osmanlı idarecileriyle ilişkilerinde bazı problemler yaşamakla birlikte daha ziyade kendi hizmet anlayışı gereği buraya gittiği anlaşılmaktadır. Öte yandan hocalarından Muhammed el-Kundûz'un 1829'da Vehrân Valisi Hasan Bey tarafından Mâzûne'de idamından dolayı Osmanlı yönetimine karşı dikkatli olduğu da belirtilmektedir. Bir tarikat şeyhi olmanın yanında özellikle hadis ve fıkıh alanında bir âlim olan Muhammed b. Ali aynı zamanda bir kitap tutkunuydu. Mısır'daki ihvanı aracılığıyla Cağbûb'da fıkıh, hadis, tasavvuf, felsefe, tarih, tefsir, edebiyat, astronomiyle ilgili kitapları içeren 8000 ciltlik bir kütüphane kurmuştu.

Hicaz, Mısır, Cezayir ve Tunus'ta, ayrıca çoğunluğu bugünkü Libya topraklarında olmak üzere çeşitli yerlerde yirmi iki zâviye açan Muhammed b. Ali, bunların tarihî hac güzergâhları ve ticaret kervanlarının yolu üzerinde kurulmasına özellikle dikkat etti. Büyük Sahrâ bölgesinde açılan zâviyeler göçebe topluluklar üzerinde büyük etki uyandırdı. Kurulan her yeni zâviye öncelikle bir eğitim merkezi, tüccarlar için bir konaklama yeri,

bir ibadet mahalli ve etrafında ziraî faaliyetin yapıldığı bir mekân şeklinde tasarlanıyordu. Zâviyelerde örnek bir İslâmî hayatın nasıl yaşanacağı halka öğretiliyordu. Trablusgarp şehrinden başlayıp Fizan'ın merkezindeki Merzûk'a uzanan tarihî ticaret yoluna alternatif olarak Câlû'dan Vedây'a uzanan yeni bir güzergâh oluşturuldu. Böylece Bingazi'den hareket eden tüccarlar, güney istikametinde ilerleyerek Kufra'dan geçip Çad'ın güneydoğu bölgesinde hüküm süren Vedây Sultanlığı'nın merkezi Abeşe'ye güven içinde ve daha kısa zamanda gidip gelmeye başladı.

Muhammed b. Ali es-Senûsî, İslâm dininin bilinmediği coğrafyalarda yaşayan insanları bu dine ısındırmak, ayrıca müslüman olmakla birlikte İslâmî geleneklerinden kopmuş kabilelerin yeniden İslâm'a dönmesini sağlamak için büyük gayret gösterdi. Afrika'da yaklaşık 5 milyon putperest onun ve dervişlerinin gayretiyle İslâm'ı benimsedi. Kuzey Afrika'da ve Büyük Sahrâ altı Afrika sultanlıklarında yaklaşık 50 milyon kişinin müridi olduğu tahmin edilmektedir. Yirmi iki yıl süren irşad faaliyetinin ardından 9 Safer 1276'da (7 Eylül 1859) Cağbûb'da vefat eden Muhammed b. Ali es-Senûsî buradaki zâviyeye defnedildi. Muhammed b. Ali, tarikat kurucusu bir sûfî olmanın yanı sıra ictihad taraftarı bir âlim ve teşkilâtçı yönü kuvvetli önemli bir şahsiyettir. Bu sebeple kurucusu olduğu Senûsiyye tarikatı dinî, fikrî ve siyasî bir hareket olarak değerlendirilmektedir (bk. SENÛSİYYE).

Eserleri. 1. ed-Dürerü's-seniyye fî aḫbâri's-sülâleti'l-İdrîsiyye. Tarih ve ensâb ilminin fazileti, bu konuda yazılan eserler hakkında bir girişle başlayan eserde İdrîsî hânedanının Mağrib'de kurduğu devletler

anlatılmaktadır (Kahire 1349, 1373; Beyrut 1980). 2. Buġyetü'l-maḳāṣıd fî ḫulâṣati'r-râṣıd. Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin Medine'ye gittiğinde kendisine sorulan ictihad, taklid, hadisle amel ve fıkha dair bazı sorulara verdiği cevapları içerir (Kahire 1353). Eserin sonunda nefsin yedi mertebesinin anlatıldığı bir bölüm bulunmaktadır. 3. es-Selsebîlü'l-maʿîn fi'ṭ-ṭarâʾiḳi'l-erbaʿîn. Müellifin tasavvuf ve tarikatlar hakkındaki görüşlerini yansıtan ve intisap ettiğini söylediği kırk tarikatın evradını içeren eser Buġyetü'l-maḳāṣıd'la birlikte basılmıştır. 4. Îḳāẓü'l-vesnân fi'l-ʿamel bi'l-ḥadîs̱ ve'l-Ḳurʾân. Hadis, Kitap ve Sünnet'le amel etmenin gerekliliği, ictihad ve taklid konusunun işlendiği dört bölümden meydana

gelir. Senûsî, bu kitabında ictihad kapısının kapandığını söyleyenlere karşı çıkıp ictihadın kıyamete kadar devam edeceğini savunmuş, ümmetin Kitap ve Sünnet'ten uzaklaşmasına sebep olan taklidin dinde yeri bulunmadığını belirterek bir kısım âlimlerin taklidi dört Sünnî mezhebin imamlarına indirgemelerini ağır biçimde eleştirmiştir. Taklid konusunu ele aldığı bölümün sonunda tasavvuftaki keşfe temas eden müellif, bunun şeriata bağlı kalmanın neticesinde Allah'ın bazı velî kullarına bir lutfu olduğunu söylemiş, sûfîlerin ehl-i hadîs metodunu izlediklerini ve ehl-i hadîs gibi sünnete uyduklarını belirtmiştir (Cezayir 1914; Kahire 1357, 1360; Beyrut 1388, Muḳaddimetü Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik ile birlikte). Eser, Abdülhadi Timurtaş tarafından İctihad ve Taklid Çerçevesinde Nassın Uygulanışı adıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1995). 5. el-Müselselâtü'l-ʿaşere fi'l-eḥâdîs̱i'n-nebeviyye (Kahire 1357). 6. Şifâʾü'ṣ-ṣadr. Dinî-fıkhî meselelere dair bir eserdir (Kahire 1360). 7. el-Menhelü'r-reviyyü'r-râʾiḳ fî esânîdi'l-ʿilm ve uṣûli'ṭ-ṭarâʾiḳ. Hocalarından, onlardan okuduğu kitaplardan, tasavvuf ve tarikatlardan bahseden eser müellifin yetişme dönemiyle ilgili önemli bilgiler içermektedir (Kahire 1373). 8. Muḳaddimetü Muvaṭṭaʾi'l-İmâm Mâlik. Müellif iki bölümden oluşan eserin girişinde sahâbe ve tâbiînin hadise verdiği öneme dikkat çekmiş, birinci bölümde ulemânın el-Muvaṭṭaʾ hakkındaki takdirkâr ifadelerine yer vermiş, ikinci bölümde İmam Mâlik'in ilmi, faziletleri, Kitap ve Sünnet'e bağlılığı anlatılmıştır (Kahire 1374; Beyrut 1388, Îḳāẓü'l-vesnân ile birlikte). Müellifin bu eserleri torunu, Libya Devleti'nin ilk kralı I. İdrîs es-Senûsî tarafından bir araya getirilerek el-Mecmûʿatü'l-muḫtâre adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1968). Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin basılmamış diğer bazı eserleri de şunlardır: eş-Şümûsü şâriḳa, el-Büdûrü's-sâfire, el-Kevâkibü'd-dürriyye, Hidâyetü'l-vesîle, Ṭavâʿinü'l-esinne fî ṭâʿini Ehli's-sünne, Risâletü's-sülûk, Şüzûrü'ẕ-ẕeheb (eserlerinin bir listesi için bk. Ahmed Sıdkī Deccânî, s. 132, 150).

BİBLİYOGRAFYA

BA, YEE., nr. 39/18, 78/16, 78/131; BA, Y.MTV., nr. 29/15; H. Duveyrier, La confrérie musulmane de Sîdi Muhammed ben ʻAlî es-Senoûsî et son

domaine géographique, Paris 1884; Sâdık el-Müeyyed, Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahat, İstanbul 1314, s. 66-67; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Abdülhamîd ve Seyyid Muhammed el-Mehdî ve Asr-ı Hamîdî'de Âlem-i İslâm, İstanbul 1325, s. 15-57; M. Fuâd Şükrî, es-Senûsiyye: Dîn ve devle, Kahire 1948, s. 11-55; E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford 1949, s. 11-19; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 171-175; J. C. Froelich, Les musulmans d'Afrique noire, Paris 1962, s. 255-257; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 48-49; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa, Cambridge 1978, s. 99-124; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, IV, 269-278; N. A. Ziadeh, Sanūsiyah, Leiden 1983, s. 11-19; M. Morsy, North Africa: 1800-1900, New York 1984, s. 271-278; Ahmed Sıdkī Deccânî, el-Ḥareketü's-Senûsiyye: Neşʾetühâ ve nümüvvühâ fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer (1202-1320 H.), Kahire 1988, s. 34-166; Christiane Souriau, "Mohammed ben 'Alî es-Sanoûsî", Les africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, VI, 233-259; Knut S. Vikør, "The Sanusiyya Tradition", Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa (ed. J. O. Hunwick - R. S. O'Fahey), Leiden 1994, I, 166-173; a.mlf. - R. S. O'Fahey, "Ibn Idris and al-Sanūsī: The Teacher and His Student", Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 1, Paris 1987, s. 70-82; J.-L. Triaud, La légende noire de la Sanūsiyya, Paris 1995, I, tür.yer.; a.mlf., "al-Sanūsī", EI² (Fr.), IX, 24-25; a.mlf., "Ali al-Sanusi, Muhammad b. (1787-1859)", Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe (ed. N. Hanif), New Delhi 2002, s. 6-11; Hilâl Nâcî, "Muḥammed es-Senûsî", Mevsûʿatü Beyti'l-ḥikme li-aʿlâmi'l-ʿArab, Bağdad 1420/2000, I, 477-479.

Ahmet Kavas

SENÛSÎ, Muhammed Mehdî

(محمّد المهدي السنوسي)

Seyyid Muhammed el-Mehdî b. Muhammed b. Ali es-Senûsî (1844-1902)

Senûsiyye tarikatı şeyhi.

Senûsiyye tarikatının pîri Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin oğludur. Bingazi ile Derne arasındaki Mâsse'de doğdu. Annesi Seyyid Ahmed b. Ferecullah'ın kızı Fâtıma'dır. İlk çocukluk yılları, babasının 1846 yılında Hicaz'a tekrar dönerken ailesini emanet ettiği Derne'nin dindar aileleri ve bedevî Araplar arasında geçti. İlk eğitimini babasının önde gelen mensuplarından Seyyid Ahmed er-Rîfî, Ali b. Abdülmevlâ, İmrân b. Bereke el-Feytûrî gibi âlimlerden aldı. Muhammed Mehdî babasının 1859'da vefatının ardından henüz on altı yaşında tarikatın ikinci postnişini oldu. Bu sırada kardeşi Muhammed Şerîf on dört yaşındaydı. 1859 yılından itibaren, Senûsiyye'nin önderi Muhammed Mehdî olmakla birlikte iki kardeş birbirine bağlı kalarak bütün meselelerde ortak hareket etti. Bu örnek kardeşlik Muhammed Şerîf'in vefatına (1896) kadar sürdü.

Babasının vasiyeti üzerine Muhammed Mehdî, tarikatı Büyük Sahrâ ve Bilâdüssûdan diye bilinen siyahî toplumların yaşadığı Afrika'nın iç bölgelerinde yaymak için büyük gayret gösterdi. Babasının dostu olan Çad'ın doğusundaki Vedây'ın sultanı Muhammed Şerîf'in ölümünden sonra tahta geçen Sultan Ali ve Sultan Yûsuf, Senûsiyye'ye bağlılıklarını sürdürdüler. Böylece Bingazi'den Vedây'a, oradan daha güneye uzanan ticaret yolu, Trablusgarp-Fizan arasındaki tarihî yolun alternatifi olarak giderek daha fazla kullanılan bir güzergâha dönüştü. Tüccarların geçtikleri bütün yerleşim yerlerinde Senûsî zâviyeleri açıldı. Bu zâviyeler her taraftan gelen misafirlerin ağırlandığı, aynı zamanda İslâm'ın öğretildiği birer merkez şeklinde yapılandırıldı. Afrika'nın iç kesimlerinden getirilen köleler bu zâviyelerde İslâm dinini öğrendikleri gibi çevrede açılan arazilerde ziraat, ticaret ve el sanatları konularında meslek eğitimi almalarından sonra memleketlerine gönderiliyordu. Özellikle bu bölgedeki ihvanın bölgede

İslâm’ın yayılmasında büyük katkıları oldu.

Muhammed Mehdî, babasının kurup geliştirdiği tarikatı Fas’tan Şam’a ve İstanbul’dan Hindistan’a, Yemen’den Cava’ya kadar yayma konusunda büyük başarı gösterdi. Mısır’ın güneybatı sınırından Sudan’daki Dârfûr’a kadar uzanan bölgede, buradan bütün Büyük Sahrâ çölünü çevreleyen Çad’daki Vedây, Kânim, Bagirmi, Enîdî (Ennedi), Borku ve Tibesti; Nijerya’daki Bornu, Sokoto ve Kano; Nijer’deki Kavâr, Âir (Ayr) ve Zinder’deki sultanlıklardaki nüfuzu iyice arttı. Kuzeyde Trablusgarp’tan güneydeki Fizan’a, yine bu vilâyetin doğusundaki Kufra’dan batısındaki Gāt ve Gadâmis kasabalarına kadar her tarafta zâviyeler açıldı. Bütün bu bölgelerdeki ticaret Senûsîler’in yönlendirdiği kimselerce

yapılıyor, onların koydukları kurallara herkes uyuyordu. Bu mahallî idarelerin çevrelediği Büyük Sahrâ çölü ve etrafındaki yerleşim yerlerinde Senûsî ihvanın faaliyetleri giderek yoğunlaştı. Muhammed Mehdî’nin Bilâdüssûdan bölgesinde iki vekili vardı. Bunlardan Muhammed el-Barânî Kânim’de ikamet ediyordu ve Evlâdüsüleymân, Zevâyâ, Tîbû ve Tevârik’i özellikle Fransız işgaline karşı teşkilâtlandırmaktan sorumluydu. Muhammed es-Sünnî ve yerine geçen Mehdî isimli oğlu ise Vedây, Bornu ve Bagirmi sultanlarıyla Muhammed Mehdî es-Senûsî arasındaki irtibatı sağlamaktaydı.

Muhammed Mehdî biri Sultan Abdülaziz, diğeri II. Abdülhamid’den olmak üzere Osmanlı sultanlarından iki ferman aldı. Bunlarda babasına verilen fermanda kendilerine tanınan haklar korunuyordu. İtalyanlar, kendisine çok kıymetli hediyeler göndererek onunla yakınlık kurmak istedilerse de o Osmanlı Devleti’ne bağlılığından dolayı bu hediyeleri reddetti. 14 Eylül 1884 tarihinde Bâbıâli tarafından Senûsî’nin Bingazi vilâyeti sınırları içindeki elli kadar zâviyesine dağıtılmak üzere 250 mushaf satın alınıp gönderilmesi padişah tarafından uygun görüldü. Ardından mushafların sayısının arttırılmasına karar verildi. Muhammed Mehdî 1886’da halifelerinden Abdürrahim Efendi ile II. Abdülhamid’e bir mektup gönderdi. Onun Osmanlı Devleti’ne bağlılığının en ciddi delillerinden biri bu mektubudur. 1891 yılında Bingazi’deki Senûsiyye Zâviyesi postnişini Ebü’l-Kāsım Muhammed el-Îsevî’ye 1000 kuruş, Derne Zâviyesi’ndeki Şeyh Miftâh Efendi’ye 500 kuruş maaş bağlanması üzerine Muhammed

Mehdî bu konuda teşekkürlerini ve Osmanlı Devleti'ne bağlılığını bir defa daha İstanbul'a bildirdi.

Babası gibi dönemin büyük siyasî güçlerine karşı mesafeli durmak isteyen Muhammed Mehdî, 1876-1878 yılları arasındaki Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Osmanlı Devleti'nin kendisine yaptığı yardım çağrısına cevap vermedi. 1882'de Mısır'ın İngilizler tarafından işgali sürecinde Urâbî Paşa'nın istediği yardıma da sıcak bakmadı. Aynı yıl Sudan Mehdîsi olarak bilinen Muhammed Ahmed'in kendisine mektupla yaptığı beraber hareket etme teklifini, ayrıca Fransa, İngiltere, İtalya ve Almanya'nın diplomatik münasebet kurma isteklerini de kabul etmedi.

Hareketin yoğun biçimde faal olduğu Bingazi-Vedây hattında ve çevresinde Muhammed Mehdî'nin karşısına çıkan en büyük engel kendine Mehdî unvanını veren Muhammed Ahmed'in Sudan'da başlattığı direniş hareketi oldu. Sudan Mehdîsi, 1882 yılından itibaren ülkesinde İngiliz işgaline karşı verdiği mücadelede Senûsî'nin desteğini almak istiyor, hatta bütün Senûsî ihvanının Mısır'a saldırmasını veya Sudan'da kendi güçlerine katılmasını arzu ediyordu. Muhammed Mehdî onun bu taleplerini reddetmekle kalmadı, Çad'a doğru yayılmasını engellemek için önünü kesti. Ayrıca nüfuzunu kullanarak Sudan'ın batısındaki Dârfûr ve Nijerya'daki Bornu sultanlıklarının onun safına geçmesini engelledi. Ancak bu durum daha çok İngilizler'in işine yaradı. Çünkü İngilizler'in en büyük korkusu bu iki yerli önderin kuvvetlerini birleştirip karşılarına çıkmasıydı. Öte yandan bu sıralarda Muhammed Mehdî, Sudan'ın iç kısımlarında Osmanlı halifesi adına hutbe okutmaktaydı. Böyle bir birleşmenin kısa vadede gerçekleşmesi çok zor olmakla birlikte Sudan Mehdîsi ondan ümidini kesmemişti. Ölüm döşeğinde bile kendisinden sonra üçüncü halifesi olarak onu tayin ettiği söylenmekteydi. 1888-1889 yıllarında Çad'ın kuzeyindeki Borku bölgesiyle bilhassa Dârfûr'da Sudan Mehdîsi'nin yerine geçen Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî'nin birlikleriyle Senûsîler arasında çarpışmalar meydana geldi. Senûsîler'in Sudan'ın Dârfûr bölgesine saldırdıklarına ve burasını Abdullah et-Teâyişî ile yaptıkları çarpışmanın ardından ele geçirdiklerine dair haberler İstanbul'a kadar ulaştı. Kuzey Afrika'da Cezayir ve Tunus eyaletlerinin Fransa tarafından işgal edilmesi yüzünden Osmanlı Devleti'nin elinde sadece Trablusgarp vilâyeti kalmıştı. Bu bölge halkı üzerinde çok etkili olan Muhammed Mehdî'nin faaliyetlerini yakından

takip eden II. Abdülhamid yaverlerinden Sâdık el-Müeyyed Bey'i 1887'de Cağbûb'a, 1895'te Kufra'ya gönderdi. Bu özel ilgi Muhammed Mehdî ve ihvanı tarafından büyük bir takdirle karşılandı ve Osmanlı halifesine bağlılıklarını daha da kuvvetlendirdi.

Osmanlı Devleti, Muhammed Mehdî döneminde başta bugünkü Libya olmak üzere Çad, Nijer, Cezayir ve Tunus'un güney bölgeleriyle münasebetlerini geliştirmeye özen gösterdi. Bilhassa Trablusgarp vilâyetindeki görevlerinden İstanbul'a dönen Osmanlı memurlarından Senûsîler hakkında devamlı bilgi alınıyordu. Batılılar'ın iddia ettiklerinin aksine Muhammed Mehdî'nin Osmanlı Devleti'ne karşı düşmanca bir tavrı olmadığı gibi kendi nüfuz bölgelerindeki müslümanların halifeye bağlılıklarını temin ettiği biliniyordu. Muhammed Mehdî es-Senûsî'nin Akdeniz sahilinden Çad gölü havzasına kadar binlerce kilometre uzunluğundaki bir alana hâkim büyük bir siyasî güç olduğunu bilen İngiltere, Fransa, İtalya ve Almanya gibi sömürgeci ülkeler kendisiyle irtibat kurabilmek için her yolu deniyor, bu durumun farkında olan Bingazi mutasarrıfları da her hareketini yakından takip ediyordu. Onun Cağbûb'daki merkez zâviyeyi daha güneydeki Kufra'ya götürmesi Osmanlı Devleti ve diğer devletler tarafından takip edildi. İngiltere'nin himayesine giren Mısır hidivinin 1894 yılında beraberinde İngilizler olduğu halde 2000 deve ile Cağbûb'a geleceğine dair haberlerin kendisine ulaşması üzerine Cağbûb'dan ayrılmaya kesin karar veren Muhammed Mehdî Kufra'daki Vâdiülarş'a gitmek için 17 Nisan 1895 tarihinde kardeşi Muhammed Şerîf, ailesi ve aralarında Ömer el-Muhtâr'ın da bulunduğu 100 kadar talebesiyle birlikte yola çıktı. Bu yolculuğa çıkarken Osmanlı idaresinden kaçtığına ve 2000 silâhlı adamıyla seyahat edeceğine dair söylentiler yayıldı. Osmanlı Zaptiye nâzırı, Bingazi'deki polis komiserinden aldığı telgrafa istinaden Muhammed Mehdî'nin 500 çadır, 2000'den fazla silâhlı ihvanı ile Cağbûb'dan belirsiz bir istikamete doğru hareket etmesinin yerliler arasında heyecana sebep olduğunu Bâbıâli'ye bildirdi. Halbuki o, Cağbûb'dan ayrılırken bütün zâviye şeyhlerinden Osmanlı Devleti'ne itaate devam etmelerini istemişti. Cağbûb'da vekil olarak yeğeni Muhammed el-Abîd'i bırakan Muhammed Mehdî, Kufra'da inşa ettirdiği Tâc Zâviyesi'ne yerleşti. Çamurdan evlerin bulunduğu bu yerleşim mahalli kısa zamanda Senûsiyye'nin önemli bir merkezi oldu. Derviş Paşa, Cağbûb'dan Muhammed Mehdî es-Senûsî'nin ayrılacağı yönündeki haberlerin

gerçekleştiğini, yerine en güvendiği halifelerinden Seyyid Ahmed er-Rîfî'yi bıraktığını, yolculuğa kardeşi Muhammed Şerîf, ailesi, kırk talebesi ve altmış kadar hizmetçisiyle çıktığını, yanlarına yedi çadır ve gerekli malzemeleri yükledikleri 116 deve alıp Kufra'ya gittiklerini bildirdi. II. Abdülhamid, Kuzey Afrika'da Osmanlılar'a bağlı tek vilâyet olarak kalan Trablusgarp sınırlarında büyük nüfuz sahibi olan Muhammed Mehdî es-Senûsî'ye 1895 yılında bir nâme-i hümâyunla çeşitli hediyeler göndermeye karar verdi. Senûsî'nin İstanbul'daki halifelerinden Şeyh Abdülaziz Efendi, padişahın yaverlerinden Sâdık el-Müeyyed Paşa ile birlikte Kufra'ya giderek padişahın fermanını ve hediyelerini kendisine takdim etti (Kasım 1895).

Muhammed Mehdî, Kufra'daki zâviyede dört yıl kaldıktan sonra 1899'da bu defa daha güneyde kalan, bugünkü Çad sınırları içinde Tibesti ile Borku bölgeleri arasında bulunan Garû'daki (Gouro) zâviyesine gitti. Amacı bölgedeki arazilerini idare etmek, tüccarlar için önemli olan Vedây Sultanlığı'na yakın olmak ve özellikle her geçen gün artan Fransız işgali tehlikesine karşı daha etkili mücadele edebilmekti. Ayrıca bu bölgede dengeler hızlı bir şekilde değişmekteydi. Sudan'daki İngiliz işgalinin ardından birliklerini alarak 1880'li yılların başında Çad gölü çevresine gelen Râbih b. Fazlullah adlı bir kumandan, Bagirmi ve Bornu gibi yüzlerce yıldır bölgede hüküm süren devletleri ortadan kaldırıp Dikeo merkezli yeni bir devlet kurmuştu. Öte yandan bu bölgeyi 1880'li yılların sonunda kendi aralarında paylaşan Fransa, İngiltere ve Almanya'nın Çad gölü havzasına kadar saldırılarda bulunmaları bekleniyordu.

Avrupa sömürgeciliğinin büyük bir tehlike olarak belirdiği Büyük Sahrâ'da Osmanlı askerî birlikleri, Senûsî taraftarlarının desteğiyle Çad ve Nijer'in kuzey bölgelerinin Trablusgarp vilâyetine ait Fizan sancağına bağlı birer kaza merkezine dönüşmesini sağladılar. Bundan sonraki hedef Çad'ın tamamını istilâya karşı korumaktı. Yaklaşık on yıl Senûsî-Osmanlı birlikteliğiyle Fransızlar'a karşı Büyük Sahrâ'da önemli bir mücadele yaşandı. Fransız sömürge birlikleri 9 Kasım 1901'de Çad gölünün 100 km. uzağındaki Bi'rü Alâlî Zâviyesi'ne saldırdılarsa da başarılı olamadılar. Ancak bölgeden vazgeçmeye niyetleri yoktu ve 20 Ocak 1902'de burayı ele geçirmeleriyle birlikte Afrika'nın bu bölgesinin sömürgeleştirilmesi sürecinde yeni bir dönem başladı.

Bir ara Muhammed Mehdî'nin Fransızlar'ın himayesine girdiği yönünde haberler çıktıysa da Trablusgarp Valisi Hâfız Paşa 8 Mart 1902 tarihinde bunun doğru olmadığını, himaye isteyen kişinin aynı adı taşıyan başka bir Afrikalı olduğunu telgrafla İstanbul'a bildirdi. Muhammed Mehdî es-Senûsî 24 Safer 1320 (2 Haziran 1902) tarihinde Garû'da vefat etti. Sâdık el-Müeyyed, Cağbûb'a gittiği dönemde Muhammed Mehdî'nin o sırada kırk iki yaşında olduğunu, iki hanımı olmasına rağmen dünyaya gelen çocuklarının yaşamadığını, bu yüzden yerine geçecek oğlunun bulunmadığını bildirmektedir. Ancak bu tarihte onun on yaşlarında Muhammed İdrîs (Bağımsız Libya Devleti'nin ilk kralı) ve Muhammed Rızâ adlı iki oğlu olduğu bilinmektedir. Kardeşi Muhammed Şerîf'in, ilki Senûsiyye tarikatının üçüncü postnişini olan Ahmed Şerîf olmak üzere beş oğlu vardı. Sömürgeci güçlerle mücadele Muhammed Mehdî'nin vefatından sonra yerine geçen yeğeni Ahmed Şerîf tarafından sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.PRK.EŞA., nr. 1/78; BA, Y.A.RES., nr. 25/ 14; BA, YEE, nr. 78/16, 78/131; BA, A.MKT.MHM., nr. 202/74; BA, BEO., Ayniyat Defteri-Arabistan, nr. 1619, s. 254; BA, Y.PRK.MK., nr. 4/62; BA, Y.PRK.UM., nr. 24/128, 32/14, 34/21, 57/81; BA, Y.PRK.ZB., nr. 15/66; BA, Y.MTV., nr. 119/55; BA, Y.PRK.AZJ., nr. 10/44; BA, Y.PRK.MYD., nr. 17/36; BA, Y.MTV., nr. 29/15, 233/75; BA, A.MTZ.TG.DH., nr. 6/9; Sâdık el-Müeyyed, Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahat, İstanbul 1314, s. 67-68; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Abdülhamîd ve Seyyid Muhammed el-Mehdî ve Asr-ı Hamîdî'de Âlem-i İslâm, İstanbul 1325, s. 58-100; M. Fuâd Şükrî, es-Senûsiyye: Dîn ve devle, Kahire 1948, s. 56-95; E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford 1949, s. 20-26; Celâl Tevfik Karasapan, Libya, Trablusgarp, Bingazi ve Fizan, Ankara 1960, s. 174-179; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 48-49; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa, Cambridge 1978, s. 99-124; M. Morsy, North Africa: 1800-1900, New York 1984, s. 278-282; Ahmed Sıdkī Deccânî, el-Ḥareketü's-Senûsiyye: Neşʾetühâ ve

nümüvvühâ fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer (1202-1320 H.), Kahire 1988, s. 169-275; J.-L. Triaud, Tchad 1900-1902: une guerre franco-libyenne oubliée? une confrérie musulmane la Sanûsiyya face à la France, Paris 1987, tür.yer.; a.mlf., La légende noire de la Sanūsiyya, Paris 1995, I, tür.yer.; a.mlf., "Ali al-Sanusi, Muhammad b. (1787-1859)", Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe (ed. N. Hanif), New Delhi 2002, s. 6-11.

Ahmet Kavas

SENÛSÎ, Muhammed b. Osman

(محمّد بن عثمان السنوسي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân b. Muhammed el-Mehdî es-Senûsî (1851-1900)

Tunuslu şair, tarihçi ve yazar.

18 Eylül 1851’de âlim ve kadılarıyla meşhur bir ailenin çocuğu olarak Tunus şehrinde doğdu. Ailesinin köken itibariyle Hz. Peygamber’in soyuna dayandığı ileri sürülmektedir. Dedesi Muhammed b. Osman Bizerte, Bardo ve başşehir Tunus kadılıklarında bulunmuş, babası Osman Sîdî, Bû Saîd’de aynı görevi yürütmüştür. İlk öğreniminin ardından tahsilini Zeytûne Medresesi’nde tamamladı. Hocalarının başında Mahmûd Kābâdû, Sâlim el-Hâcib, Hanefî müftüsü Ahmed b. Hûce, Sâlih b. Ferhat, Ahmed eş-Şerîf, Ali b. Ebû Kāsım el-Afîf, Muhammed Bayram el-Hâmis, Muhammed eş-Şehîd, Muhammed Tâhir en-Neyfer ve Sâlim İbnü’l-Hâcib gelmektedir. Sâlim İbnü’l-Hâcib’in aracılığıyla, öncülüğünü Tunuslu Hayreddin Paşa’nın yaptığı ıslah hareketiyle ilişki kuran Senûsî bu arada Abdülkādir el-Bârûdî vasıtasıyla Kādiriyye tarikatına intisap etti.

Tahsilini tamamladıktan sonra önce Tunus şehrinin Sîdî el-Hayyât mahallesindeki bir zâviyede, ardından Hammûde Paşa Camii’nde ders vermeye başladı. Kısa sürede ilmî dirayetiyle meşhur oldu ve Mehmed Bey’in oğlu veliaht Muhammed Nâsır’a özel öğretmen tayin edildi. Genç prense geleneksel eğitimle birlikte modern eğitim usullerini öğretti. Bu esnada Nâsır Bey’in annesinin mensup olduğu Bayram ailesiyle yakın münasebet kurdu. Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından Cem‘iyyetü’l-evkāf başkanlığına getirilen hocası Muhammed Bayram el-Hâmis ile kalıcı bir dostluğu oluştu. Muhammed el-Hâmis tarafından 1870’li yıllarda Cem‘iyyetü’l-evkāf birinci kâtipliğiyle birlikte er-Râ᾿id adlı resmî gazetenin redaktörlüğüne getirildi ve ona önemli yardımları oldu. Gazetenin pek çok başmakalesini kaleme aldığı gibi dergiye ait resmî matbaada çok sayıda eserin yayımına nezaret etti.

Muhammed b. Osman es-Senûsî bu görevleri sırasında ülke meseleleriyle ilgilendi, siyasî fikirlerini ortaya koymaktan çekinmedi. Hayreddin Paşa'nın uygulamaları karşısında diğer ıslahat taraftarları gibi hayal kırıklığı yaşadığını açıkça ifade ediyordu. er-Râ᾽id için kaleme aldığı bazı yazılarının, eleştiri içerdiğinden Hayreddin Paşa'nın müdahalesiyle yayından çıkarıldığı bildirilmektedir. Bununla beraber resmî görevlerini bırakmadı, Hayreddin Paşa'nın reîs-i müdîranlıktan istifasının ardından bu göreve getirilen Mustafa b. İsmâil'in (Genç Mustafa Paşa) maiyetinde çalıştı. Islahat çalışmalarında Mustafa Paşa'nın desteğinden ümidini kesmesi ve özellikle Tunus'ta Fransız sömürge döneminin başlaması üzerine (Mayıs 1881) ülkeden ayrılmaya karar verdi ve dinlenmek amacıyla görevini bırakmak istediğini söyledi. Talebi reddedilince 1882'de hacca gitmek maksadıyla izin istedi. Henüz yirmi yaşında iken Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için şiirler yazmış olan Senûsî kendisine izin verilince 25 Mayıs 1882'de önce İtalya'ya geçti, orada birçok şehri gezdi ve Mısırlı gazeteci İbrâhim el-Müveylihî gibi önemli şahsiyetlerle tanışma imkânı buldu. 18 Temmuz 1882'de İtalya'dan ayrıldı ve 22 Temmuz'da İstanbul'a gitti. O sırada İstanbul'da olan Muhammed Bayram el-Hâmis'in misafiri

oldu ve burada Tunuslu Hayreddin Paşa ile karşılaştı. Eski Osmanlı topraklarındaki faaliyetleri yakından takip eden II. Abdülhamid'in etrafındaki şahsiyetlerle tanışma fırsatı elde etti. İstanbul'da kalıp Osmanlı yanlısı Arapça bir gazete çıkarması yolundaki teklifi kabul etmedi.

24 Eylül 1882'de İstanbul'dan ayrılarak Hicaz'a gitti. Hac dönüşünde Suriye'ye geldi. Şam'da Cezayir bağımsızlık hareketinin lideri Abdülkādir el-Cezâirî başta olmak üzere pek çok ünlü şahsiyetle görüştü. Burada bulunduğu sırada Tunus'ta Mehmed Sâdık Bey'in vefat ettiğini ve yerine Ali Bey'in geçtiğini öğrenince ülkesine dönmeye karar verdi. 5 Şubat 1883 tarihinde Tunus'a ulaştı ve tekrar Cem'iyyetü'l-evkāf Meclisi birinci kâtipliğine getirildi. Bu görevi kabul etmekle birlikte Fransız himayesine karşı olan aydınlarla beraber hareket etmekten ve Paris'te Cemâleddîn-i Efgānî ile Muhammed Abduh tarafından çıkarılan el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā gibi İslâm birliğini savunan yayınları takipten çekinmedi. Tunus'ta bu dergi ile aynı adı taşıyan gizli derneğin kurucuları arasında yer aldı. Muhammed Abduh'un 1884 yılı sonunda Tunus'a gelmesinde ve görkemli bir şekilde

karşılanmasında önemli katkısı oldu; onu evinde misafir etti. Ancak bu tutumu yüzünden Mayıs 1885'te Fransız sömürge valisi tarafından görevinden alınarak Kabis şehrine sürgüne gönderildi. Tunus beyi tarafından affedilince üç ay sonra Tunus şehrine döndü. Kendisine verilen bu ceza, Senûsî'nin ıslahat çalışmaları ve sömürge yönetimine karşı tutumunda bir dönüm noktası oldu; yönetime karşı muhalif tavrını bıraktı. Önce Fransız yönetiminin kurduğu vergi bürosunda kâtiplik, ardından mahkemede hâkimlik görevine getirildi. 1888-1889 yıllarında er-Râʾid yanında el-Ḥâḍıra adlı gazetede makaleler yazdı. 1889'da uluslararası bir sergiyi ziyaret için Fransa'ya giden Muhammed es-Senûsî bu ülkede gördüklerinden çok etkilendi. Batı medeniyetine ve özellikle Fransız idaresine karşı yakın ilgi duydu. Bundan böyle sömürge idaresinin en gayretli memurlarından biri oldu. el-Ḥâḍıra'daki bir makalesinde Fransa'nın koyduğu hac yasağını bulaşıcı hastalıklar dolayısıyla haklı bulduğunu belirtti. Tunus'taki yeni toprak kanunuyla ilgili yorumları ülkenin önde gelen din âlimleri tarafından tepkiyle karşılandı. Senûsî uzun süren bir hastalığın ardından 17 Kasım 1900 tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Müsâmerâtü'ẓ-ẓarîf bi-ḥüsni't-taʿrîf (I, Tunus 1880-1881; nşr. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer, I-II, Tunus 1983; Beyrut 1994). Hüseynîler dönemi Tunus âlimlerinin biyografilerine yer verilen eserde özellikle Zeytûne Camii imamları, Tunus'un Hanefî ve Mâlikî müftüleriyle kadıları tanıtılmaktadır. 2. Mecmaʿu'd-devâvîni't-Tûnisiyye. Hüseynîler devrinde yaşayan seksen şairin biyografisi ve şiirlerinden örneklerin bir araya getirildiği on cüzden meydana gelen eserin Mahmûd Kābâdû'ya ayrılan iki cildi müellif hayattayken yayımlanmıştır (Tunus 1294-1295/1877-1878). 3. el-Mevridü'l-muʿayyen fî ẕikri'l-erbaʿîn. Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî ve talebeleri hakkındadır. 4. el-Ecinnetü'd-dâniyyetü'l-iḳtiṭâf bi-mefâẖiri silsileti's-sâdeti'l-eşrâf (Tunus 1295/1878). Hz. Peygamber, Ehl-i beyt ve diğer önem verdiği kimseler hakkında bir şiir kitabıdır. 5. Tuḥfetü'l-aẖyâr bi-mevlidi'l-muẖtâr (Tunus 1307/1890). 6. Sîretü Muṣṭafâ b. İsmâʿîl evi'n-nebẕetü't-târîẖiyye fî menşeʾi'l-vezîr Muṣṭafâ b. İsmâʿîl (nşr. Reşâd el-İmâm, Tunus 1881). 7. er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye (I-III, nşr. Ali eş-Şenûfî, Tunus 1396-1398/1976-1978). Müellif bu eserinde İtalya ve İstanbul üzerinden gerçekleştirdiği hac seyahatini ve Suriye üzerinden Tunus'a dönüşünü anlatmaktadır. Eserin I. cildinde İtalya, II. cildinde Türkiye ve Hicaz hâtıralarına yer vermiş, III. cildi tanıştığı âlimlere ayırmıştır. 8. el-

İstiṭlâʿâtü’l-Bârîsiyye (Tunus 1309/1892). 1889’da Paris’e yaptığı seyahatle ilgili notlarından oluşmaktadır. 9. Tefettüḳu’l-ekmâm. İslâm’da kadın hakkında bir risâledir. Aslı kaybolan risâlenin müellifin oğlu Muhammed Muhyiddin ve yeğeni Abdülkādir el-Kabâyilî tarafından Fransızca’ya yapılan çevirisi yayımlanmıştır (Epanouissement de la fleur an émancipation de la femme en Islam, Tunus 1314/1897). 10. er-Ravżü’z-zâhir fî isnâdi’l-ḥabs li’l-İslâmi’z-zâhir (nşr. Muhsin Zekeriyyâ, Tunus 1348/1930). Tunus vakıfları, vakıfların halkın ihtiyaçlarının giderilmesi ve ilmin yaygınlaşması açılarından önemi hakkındadır. 11. Şerḥu’l-berâhîn fî ʿilmi’l-kelâm (nşr. Mustafa Seyyid el-Gımârî, Cezayir 1989). 12. Maṭlaʿu’d-dirârî bi-teveccühi’n-naẓari’ş-şerʿî ʿale’l-kânûni’l-ʿaḳārî (Tunus 1885). 13. Ḫulâṣatü’n-nâzileti’t-Tûnisiyye (nşr. Muhammed es-Sâdık Bissîs, Tunus 1976). 14. Ġurerü’l-ferâʾid bi-meḥâsini’r-râʾid (Tunus 1296/1871). er-Râʾid gazetesinde yazdığı başmakalelerden oluşan eserde vatan sevgisi, çalışma, gazetecilik, tıp, sanayi gibi konular yanında Sâdıkī Hastahanesi ve Sâdıkıyye Medresesi gibi kurumlardan bahsedilmektedir. 15. Dürretü’l-ʿarûż (Tunus 1880). Aruz ve kafiye ilmi konusunda ders kitabı olarak yazılmıştır. 16. Risâle fi’l-mecbâ. “Mecbâ” adı verilen özel bir vergiyle ilgilidir. Abdülaziz Bekkûş tarafından Fransızca’ya çevrilip el-Mecelletü’t-Tûnisiyye’de (1896) yayımlanan eserin Arapça aslı kayıptır. 17. Neşrü’l-bisâṭ fî nâzileti’l-fusfâṭ (eserleri için ayrıca bk. Nâsırüddin Saîdûnî, s. 575-587).

BİBLİYOGRAFYA

Mahlûf, Şeceretü’n-nûr, s. 416-417; Ahmed Abdesselem, Les historiens tunisiens, Tunus 1973, s. 407-443; Mahfûz, Terâcimü’l-müʾellifîn, III, 73-80; el-İshâmü’t-Tûnisî fî taḥḳīḳi’t-türâs̱i’l-maḫṭûṭ (haz. Abdülvehhâb ed-Dahlî), Kartâc 1990, s. 49-50; Muhammed en-Neyfer, ʿUnvânü’l-erîb ʿammâ neşeʾe bi’l-bilâdi’t-Tûnisiyye min ʿâlimin edîb, Beyrut 1996, II, 952-964; Nâsırüddin Saîdûnî, Mine’t-türâs̱i’t-târîḫî ve’l-coġrâfî li’l-ġarbi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 573-587; Ali eş-Şenûfî, “Muḥammed es-Senûsî”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’t-Tûnisiyye, Kartâc 1992, III, 22-29.

Ahmet Kavas

SENÛSÎ, Muhammed b. Yûsuf

(محمّد بن يوسف السنوسي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ömer b. Şuayb es-Senûsî el-Hasenî (ö. 895/1490)

Tilimsânlı âlim ve sûfî.

Öğrencisi Mellâlî'den nakledilen iki farklı rivayete göre 832 (1428) veya 838 (1434) yılında Tilimsân'da doğdu. Kuzey Afrika'da meşhur olan Senûsî ailesine mensuptur. Hasenî nisbesi babaannesi tarafından Hasan b. Ali b. Ebû Tâlib'in soyundan geldiğine işaret eder. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Küçük yaşta babasından ders alarak tahsile başladı ve Tilimsân medreselerinde öğrenimini sürdürdü. Bir ara Cezayir'e giderek oradaki âlimlerin derslerine katıldı, Ebû Zeyd es-Seâlibî'den hadis tahsil etti. Senûsî dinî ilimlerin yanı sıra hesap, mantık ve ferâiz, ayrıca Yûsuf b. Ebü'l-Abbas b. Muhammed el-Hasenî'den kırâat-i seb'a okudu. Hocaları arasında Nasr ez-Zevâvî, Muhammed b. Kāsım, Kalesâdî, Ebrekan er-Râşidî, Ebü'l-Kāsım el-Kennâbişî, üvey kardeşi Ali et-Tâlûtî gibi âlimler yer alır. Cezayir'de bulunduğu sırada İbrâhim b. Muhammed et-Tâzî'ye intisap ederek onun elinden hırka giydi. Hayatını halkı irşad etmek, öğrenci yetiştirmek ve eser yazmakla geçirdi. İbn Sa'd et-Tilimsânî, Ebü'l-Kāsım ez-Zevâvî, İbnü'l-Hâc el-Yebderî, Muhammed b. Ömer el-Mellâlî gibi âlimler onun öğrencilerindendir. Mellâlî, Senûsî'nin hayatı, görüşleri ve kerametlerine dair el-Mevâhibü'l-ḳudsiyye fi'l-menâḳıbi's-Senûsiyye

adıyla bir eser kaleme aldı (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 564; Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, VI/22-23 [1419/1998], s. 137-138). Senûsî hayatının büyük kısmını geçirdiği Tilimsân'da 18 Cemâziyelâhir 895 (9 Mayıs 1490) tarihinde vefat etti ve burada defnedildi. Arap asıllı olup olmadığı hususunda tam bir bilgiye rastlanmamakla birlikte Arapça'ya olan vukufu şiirlerinden anlaşılmaktadır (Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, VI/22-23 [1419/1998], s. 140).

Kuzey Afrika’da IX. (XV.) yüzyılın müceddidleri arasında kabul edilen Senûsî, İslâmî ilimlerin hemen hepsine dair eser veren bir âlim olmakla birlikte daha çok kelâm alanında yazdığı kitaplarla meşhur olmuş ve bölgede Eş‘ariyye mezhebinin tanınıp yayılmasına zemin hazırlamıştır. Tasavvufî faaliyetlerde bulunması onun geniş halk kitleleri arasında şöhretini arttırmıştır. Kelâm ilmine dair el-ʿAḳīdetü’ṣ-ṣuġrâ veya Ümmü’l-berâhîn’i Batı Afrika ülkeleri, özellikle Nijerya ve Mali’nin yanı sıra Malezya ve Endonezya gibi uzak doğu ülkelerinde uzun bir süre ders kitabı olarak okutulmuştur. Cezayirli Abdülhamîd b. Bâdîs tarafından hazırlanan tefsirde Senûsî’nin görüşleri ve eserleri kaynak olarak gösterilmiştir. Muhammed Abduh’un da Risâletü’t-Tevḥîd’inde ondan faydalandığı anlaşılmaktadır (meselâ bk. s. 25-33). Halen Ezher Üniversitesi’nde ve Fas’taki öğretim kurumlarında bazı eserleri okutulmaktadır.

Senûsî bir Eş‘arî kelâmcısı olmanın yanında tasavvufla da meşgul olmuş ve her iki yönüyle etkilerini sürdürmüştür. Vasıtasız bilgi özelliği taşıyan ilhamı ilke olarak kabul etmekle birlikte bunun insanların akıl yürütme yükümlülüğünü ortadan kaldırmadığı kanaatindedir. Çünkü dinin doğruluğu ancak aklî bilgiler sayesinde anlaşılabilir. Eğer riyâzet ve mücâhede yöntemi aklî bilgiye ihtiyaç bırakmasaydı bu yöntemi ileri derecede kullanan hıristiyan azizlerinin doğru inancı keşfetmeleri mümkün olurdu (Şerḥu’s-Senûsiyyeti’l-kübrâ, s. 11-17, 34, 55-56, 404). Akaidin temel ilkesini teşkil eden Allah’ın varlığı ancak istidlâl yoluyla bilinir. Haberî sıfatları aklî bilgiler ışığında te’vil etmek zorunludur, zira teşbihe düşmekten kurtulmanın başka bir yolu yoktur. Allah’ın âhirette görülmesi hacimli bir varlık imiş gibi zâtını kuşatmayan bir rü’yet gücünü müminlerde yaratmasıyla gerçekleşebilir (a.g.e., s. 63, 70-71, 327-328). İnsanın hâdis kudret ve iradesinin fiilleri üzerinde bir etkisi yoktur. Bu sebeple o, hür görünen, fakat aslında fiillerinde mecbur olan bir varlıktır, ancak insan fiillerinde icbar altında bırakıldığını hissetmez, aksine kendisini hür zanneder. Fiillerinden sorumlu tutulması fiillerinin onlara ait kudretinin hemen ardından gerçekleşmesi esasına dayanır (a.g.e., s. 290-299). Hz. Peygamber’in en önemli mûcizesi, ümmî bir insanın bilemeyeceği dinî ve dünyevî bilgiler içeren ve erişilmez belâgat üstünlüklerine sahip bulunan Kur’ân-ı Kerîm’dir (a.g.e., s. 349-350, 384-393). Senûsî’nin cebir görüşünü benimsemesi ve sûfî olmasına rağmen aklî bilgilere önem vermesi, Fahreddin er-Râzî ile Teftâzânî gibi müteahhir dönem Eş‘ariyye

kelâmcılarının etkisi altında kaldığını kanıtlar.

Eserleri. 1. ʿAḳāʾidü’s-Senûsî*. el-Muḳaddime fi’t-tevḥîd, ʿAḳīdetü ehli’t-tevḥîd eṣ-ṣuġrâ, ʿAḳīdetü’s-Senûsî el-vusṭâ, ʿAḳīdetü ehli’t-tevḥîd el-kübrâ adlı eserlerinden oluşmuştur (Bulak 1238; Kahire 1271, 1309; Bombay 1310; Fas 1317). Akāid-i Senûsî adıyla Hüseyin b. Muhammed tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir. 2. Tevḥîdü ehli’l-ʿirfân ve maʿrifetullâhi ve resûlihî bi’d-delîl ve’l-burhân. Müellife ait ʿAḳīdetü ehli’t-tevḥîd eṣ-ṣuġrâ’nın şerhidir (Cezayir Millî Ktp., nr. 653). 3. Şerḥu esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3150). 4. Risâle fî ṣıfâtillâh ve’l-enbiyâʾ (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 663). 5. Risâle fî meʿânî kelimeteyi’ş-şehâde. M. Wolff tarafından neşre hazırlanarak Almanca’ya tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Leipzig 1818). 6. Şerḥu Manẓûmeti’l-Lâmiyye li’l-Cezâʾirî. Ebü’l-Abbas Ahmed b. Abdullah el-Cezâirî’ye ait olan Kifâyetü’l-mürîd fi’l-kelâm adlı manzum akaid metnine yazdığı şerhtir. Eser el-ʿİḳdü’l-ferîd fî ḥalli müşkilâti’t-tevḥîd ve el-Menhecü’s-sedîd fî şerḥi Kifâyeti’l-mürîd adıyla da bilinir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2352; Burdur İl Halk Ktp., nr. 2015). 7. el-Ḥaḳāʾiḳ fî taʿrîfâti muṣtalaḥâti’l-kelâm (Rabat Ktp., nr. 52). 8. el-Munṣıf mine’l-kelâm. Hacimli bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Yûsuf Ağa, nr. 348). 9. Risâle fî aḫlâḳi’l-ʿibâd (Adana İl Halk Ktp., nr. 110). 10. Risâle fî inhiṣâri’l-ḥükmi’l-ʿaḳlî fî s̱elâs̱eti aḳsâm (İÜ Ktp., AY, nr. 3726). 11. Şerḥu’l-Muḫtaṣar fî ʿilmi’l-manṭıḳ. Müellifin Muḫtaṣarü’l-manṭıḳ adlı eserinin şerhidir (Kahire 1321). 12. Şerḥu Îsâġūcî fi’l-manṭıḳ (Tunus Millî Ktp., nr. 4157). 13. Şerḥu’l-Cümel. Hûnecî’nin mantığa dair eserinin şerhidir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 572). 14. Tefsîr (Çorum İl Halk Ktp., nr. 143). 15. Mükemmilü İkmâli’l-İkmâl. Muammed b. Hilfe el-Übbî tarafından İkmâlü İkmâli’l-Muʿlim adıyla Ṣaḥîḥu Müslim’e yapılan şerh üzerine kaleme alınmış bir çalışmadır (nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, I-IX, Beyrut 1994). 16. Şerḥu’l-Vaġlisiyye. Abdurrahman b. Ahmed el-Vağlîsî’nin Mâlikî fıkhına dair ʿUmdetü’l-beyân fî maʿrifeti ferâʾiżi’l-aʿyân adlı eserinin şerhidir (a.g.e., s. 572). 17. Şerḥu Vâsıṭati’s-sülûk. Muhammed b. Abdurrahman el-Havzî’ye ait manzum eserin şerhidir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 355). 18. Şerḥu Mürşideti’ṭ-ṭâlib ilâ esne’l-meṭâlib. Ahmed b. Halîm el-Makdisî’ye ait eserin şerhidir (Kaytûnî, s. 163). 19. Mücerrebât (el-Muḥallâ bi’l-mücerrebât). Havâs ilmine dair olup Ahmed ed-Deyrebî’ye ait Mücerrebât’ın kenarında yayımlanmıştır (Kahire 1316). 20. Risâle fi’ṭ-

ṭıb. Çeşitli hastalıkların tedavisine dairdir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4102; Senûsî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 572; Brockelmann, GAL, II, 323-326; Suppl., II, 352-356; Kaytûnî, s. 163; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, III, 1424-1425; Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, VI/22-23 [1419/1998], s. 140-152).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî, Şerḥu's-Senûsiyyeti'l-kübrâ (nşr. Abdülfettâh Abdullah Bereke), Küveyt 1402/1982, s. 11-17, 34, 55-56, 63, 70-71, 290-299, 327-328, 349-350, 384-393, 398-404; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, s. 563-572; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 170; II, 1142, 1157-1158, 1166, 1246, 1501, 1539; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, II, 51, 139; Serkîs, Muʿcem, I, 1058-1059; Brockelmann, GAL, II, 323-326; Suppl., II, 352-356; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 216; Muhammed Abduh, Risâletü't-Tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1379/1960, s. 25-33; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 180-181; İdrîs b. Mâhî el-İdrîsî el-Kaytûnî, Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-Maġribiyye, Selâ 1988, s. 163-164; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, III, 218-219; Muhammed el-Kādirî - Muhammed Melşûş, Fihrisü'l-maṭbûʿâti'l-ḥaceriyye el-Maġribiyye, Dârülbeyzâ 2004, s. 132-135; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Câmiʿu'ş-şürûḥ ve'l-ḥavâşî, Ebûzabî 1425/ 2004, I, 138, 352-353; II, 813; III, 1619-1620, 1624, 1686-1687, 2167; el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'l-matbûʿa fî Ûrubbâ (nşr. Mektebetü'l-Melik Abdülazîz el-âmme), Riyad 1425/2004, s. 50-51; Muʿcemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], III, 1424-1425; Abdülkādir Ahmed Abdülkādir, "es-Senûsî et-Tilimsânî el-câmiʿ beyne ʿulûmi'l-bâṭın ve'z-ẓâhir: Muṣannefâtühü'l-maḫṭûṭa ve emâkinü vücûdihâ", Âfâḳu'ṡ-ṡeḳāfe ve't-türâṡ, VI/22-23, Dübey 1419/ 1998, s. 137-154; W. Montgomery Watt, "ʿAḳīda", EI² (Fr.), I, 346; H. Bencheneb, "al-Sanūsī Abū ʿAbd Allāh", EI² (İng.), IX, 20-22.

Muhammed Aruçi

SENÛSİYYE

(السنوسيّة)

Muhammed b. Ali es-Senûsî'ye (ö. 1276/1859) nisbet edilen bir tarikat.

1837 yılında Mekke'de Ebûkubeys dağında açtığı zâviyede irşad faaliyetine başlayan Muhammed b. Ali es-Senûsî, Fas'tan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuş, dört Sünnî mezhep ile tarikat mensupları arasında orta bir yolda yürümeye, mezhep ve tarikatları birleştirmeye çalışmıştır. Filibeli Ahmed Hilmi XIX. yüzyıl İslâm dünyasındaki siyasî ve fikrî yapılanmalar içinde özel bir yeri olan Senûsiyye'yi mezhep, tarikat, siyaset ve içtimâiyye gibi dört unsuru bir araya getiren bir cemiyet olarak tanımlar. Osmanlı belgelerinde bu hareket için kullanılan tabirlerden biri "cem'iyyet-i rûhâniyye"dir.

İlk Senûsî zâviyeler Akdeniz sahili ve Büyük Sahrâ'nın güneyindeki bölgelerle eskiden var olan veya yeni kurulan yollar, su kaynakları çevresinde veya kabileleri etkilemenin kolay olduğu yerlerde kurulmuş, bunlar arasında irtibat tesis edilerek Libya'daki ana zâviye ile bağlantıları sıkı denetim altında tutulmuştur. Öncelikle bir eğitim merkezi olarak düşünülen Senûsî zâviyeleri genellikle ticaret ve hac yolu güzergâhlarında kurulduklarından aynı zamanda yolcular için bir konaklama yeri özelliğini taşımaktaydı. Yine her zâviyenin etrafında ziraat yapılabilen bir arazisi mevcuttu. Bu durum zâviye çevresinin kısa zamanda genişleyerek kasaba haline gelmesini sağlamıştır. Bunun en güzel örnekleri Bingazi'deki Beyzâ, Cağbûb'da ve Kufra'daki Tâc zâviyeleridir.

Muhammed b. Ali es-Senûsî henüz hayattayken bugünkü Libya topraklarında genişleyen tarikat oğlu Muhammed Mehdî zamanında Büyük Sahrâ çölünde yayıldı, vahaların birçoğunda zâviyeler açıldı. Muhammed Mehdî, babasının Afrika'nın kuzeyinde yoğunlaştırdığı hareketi Büyük Sahrâ bölgesi ve güneyinde yaygınlaştırdı. Bu bölgede yapılan ticarette söz sahibi olan Senûsîler bir müddet sonra Fransa'nın istilâ girişimiyle karşılaştılar. Tarikat bu dönemde Avrupalı sömürgeci güçlerle mücadeleyi

örgütleyen bir kurum olarak ön plana çıktı. XX. yüzyıla girildiği sırada Fransa ile mücadele etmek için Osmanlı Devleti'yle beraber hareket etmenin tek çözüm yolu olduğunu gören Senûsîler, Fizan'daki Osmanlı memurlarıyla birlikte Nijer ve Çad'ın iç bölgelerine gidip buralardaki mahallî idarecileri İstanbul'a tâbi kıldılar. Böylece Osmanlı tarihinde ilk defa Büyük Sahrâ'nın doğusundaki Tîbûlar'ın tamamı Osmanlı tebaası haline geldi. Ayrıca Fizan'ın batısındaki Gāt kasabası ile Cezayir'in güneydoğu bölgesinin en uç noktasında Ezgar Tevârikleri'nin yaşadığı Canet'te bir kaza merkezi kurularak Trablusgarp vilâyetine bağlanması Senûsîler sayesinde gerçekleşti. Fransızlar'ın 20 Ocak 1902'de Çad gölüne 100 km. mesafedeki Senûsî Zâviyesi'ni ele geçirip yıkmaları harekete büyük bir darbe vurdu. Şeyh Muhammed Mehdî es-Senûsî'nin bu olay yüzünden vefat ettiği ileri sürülür.

Fransız işgali öncesinde Büyük Sahrâ'nın güneyinde Senûsîliğin karşısına iki büyük engel çıktı. Bunlardan birincisi Sudan Mehdîsi'nin ülkesinde başlatıp çevreye yaydığı direniş hareketi, diğeri yine Sudan asıllı Râbih b. Fazlullah'ın Çad gölü havzasındaki mahallî sultanlıkların topraklarını ele geçirip 1900 yılına kadar burada kendi düzenini kurmasıydı. Her iki girişimin bölgede mevcut mahallî savunma gücünü yok etmesi Afrika'nın bu bölgesinin sömürgeciler tarafından daha kolay ele geçirilmesine yol açtı.

Muhammed Mehdî es-Senûsî'nin yerine geçen yeğeni Ahmed Şerîf es-Senûsî hareketin ana zâviyesini tekrar Kufra'ya taşımakla birlikte Çad'ın iç bölgelerindeki mücadeleden vazgeçmedi. Senûsiyye onunla birlikte âdeta yalnız silâhlı mücadele eden bir yapıya kavuştu ve bu konuda en büyük desteği Osmanlılar'dan aldı. 1912-1913 yıllarında bir Osmanlı askerî birliğinin Senûsîler'le birlikte Çad'ın kuzeyindeki Borku bölgesinin merkezi Ayn Kelek'i bir kaza haline getirme girişimleri Trablusgarp Savaşı sebebiyle başarısızlıkla sonuçlandı. Bu zâviye 27 Kasım 1913'te işgal ordusunca ele geçirilip yıktırıldı.

1911 yılı Ekim ayında İtalyan işgal orduları Trablusgarp sahillerine çıkarma yapınca Ahmed Şerîf es-Senûsî bütün ihvanını cihada çağırdı ve Osmanlı birliklerinin yanında ülkesinin istilâdan kurtarılması için mücadeleye girişti. Osmanlı Devleti'nin 18 Ekim 1912'de imzaladığı Uşi (Ouchy) Antlaşması'yla Trablusgarp ve çevresini İtalyanlar'a bırakması üzerine

Senûsiyye hareketi, 1914 yılından itibaren geride kalan sınırlı sayıdaki Osmanlı askeriyle birlikte üç büyük sömürgeci güç karşısında mücadele etmek zorunda kaldı. 1915'te Mısır sınırından ilerleyen İngiliz birlikleriyle çarpışıldı. Eylül 1914 - Nisan 1915 tarihleri arasında İtalyanlar Trablusgarp çevresi ve Fizan bölgesinden püskürtüldü. Aynı dönemde Büyük Sahrâ'dan kuzeye doğru ilerleyen Fransızlar'ın işgalindeki Canet kasabası 2 Mart 1916'da geri alındı. Avrupalı seyyah ve misyonerler Senûsîler'in etkili oldukları bölgelerde dolaşmaya cesaret edemez oldular. Fransız misyonerlerinin önde gelen isimlerinden papaz Charles de Foucauld 1 Aralık 1916'da Tevârikler tarafından öldürüldü, pek çoğu Büyük Sahrâ bölgesinde saldırıya uğradı. Bu dönemde Senûsîler'in mücadelesi en üst seviyeye çıktı ve Nijer'in kuzeyindeki önemli mahallî sultanlıklardan Agâdes 1 Aralık 1916 - 3 Mart 1917 tarihleri arasında Fransız işgalinden kurtarıldı.

Trablusgarp vilâyetini resmen İtalyanlar'a devreden Osmanlı Devleti'nin Ahmed Şerîf es-Senûsî ile temasları devam ederken kardeşi Muhammed Hilâl'in İtalyanlar'la anlaşması büyük hayal kırıklığına yol açtı. Amcasının oğlu Ahmed Şerîf'e Osmanlı-İtalyan savaşı süresince tâbi olan Muhammed Mehdî'nin oğlu Muhammed İdrîs, I. Dünya Savaşı'nın ilerlediği dönemde Mısır'daki İngilizler ve ülkesini işgal eden İtalyanlar'la görüşmelere başladı. 1917 yılı Nisan ayında Tobruk yakınındaki Akrama'da bir antlaşma imzaladı. Böylece Bingazi ve çevresinin sahibi kabul edilen Muhammed İdrîs, İtalyan işgalini kısmen tanımış oluyordu. Bu son gelişmeler üzerine Ahmed Şerîf 1918 yılı Ağustos ayında İstanbul'a gitmek üzere ülkeden ayrıldı. İtalyanlar yaklaşık on yıl Libya'da ciddi bir faaliyette bulunmadılarsa da iktidarı ele geçiren faşist idare 1926 yılı Şubat ayında Cağbûb'u, 1931 yılı Ocak ayında Kufra'yı ele geçirdi. Muhammed İdrîs bu dönemde Mısır'da İngiliz himayesinde sürgün hayatı yaşamaktaydı. Libya topraklarında Senûsiyye'nin önde gelen isimlerinden Ömer el-Muhtâr, İtalyanlar tarafından yakalanıp 1931 yılı Eylül ayında idam edilinceye kadar büyük bir mücadele verdi.

Muhammed İdrîs es-Senûsî, II. Dünya Savaşı esnasında İngiliz ordusunu desteklemek üzere bir Senûsî birliği gönderdi. Bu iş birliği sayesinde 1943'te Bingazi ve çevresine hâkim oldu. 1951'de İngilizler'in katkılarıyla ülkenin idaresini ele geçirdi ve Libya Krallığı'nın kurulduğunu ilân etti.

Muhammed İdrîs es-Senûsî (I.İdrîs), Muhammed Rızâ b. Mehdî es-Senûsî'nin beşinci oğlu Hasan es-Senûsî'yi 1956'da veliaht prens ilân etti. İlk eğitimini Kufra'daki Tâc Zâviyesi'nde aldıktan sonra Mısır'a gidip Ezher'de okuyan Hasan es-Senûsî Albay Muammer Kaddâfî'nin 1969'da bir askerî darbeyle amcası Muhammed İdrîs'i

devirmesinin ardından ailesiyle birlikte göz hapsine alındı. 1984'te yaşadığı evden çıkarılarak Trablusgarp sahillerindeki bir barakaya yerleştirildi. Burada 1986 yılında rahatsızlanınca 1988'de tedavi için ailesiyle birlikte Londra'ya gitmesine izin verildi ve 1992'de orada öldü, Muhammed İdrîs'in kabrinin bulunduğu Medine'deki Cennetülbâkī'a defnedildi. Vefatından önce veliaht prens ilân ettiği 1962 doğumlu ikinci oğlu Muhammed es-Senûsî bugün sürgündeki Libya kraliyet ailesinin vârisi olup Londra'da yaşamaktadır.

Senûsiyye hareketinin Osmanlı Devleti ile olan münasebetleri sürekli tartışma konusu olmuştur. Muhammed b. Ali es-Senûsî hayattayken Sultan Abdülmecid tarafından 1856 yılında İstanbul'a davet edilen Senûsiyye şeyhi Abdürrahîm el-Mahcûb'a tarikatlarını tanıyan ve kendilerine belli kolaylıklar sağlayan bir ferman verildi. 31 Ekim 1860'ta İstanbul'a gelen Bingazi Zâviyesi şeyhi Ebü'l-Kāsım Muhammed el-Îsevî ile Muhammed Mehdî es-Senûsî'ye gönderilen fermanda Senûsiyye hareketinin faaliyetlerinden duyulan memnuniyet bir defa daha belirtildi. Abdülaziz tarafından verilen 15 Cemâziyelevvel 1282 (6 Ekim 1865) tarihli fermanda Hicaz, Trablusgarp ve Bingazi valileri Senûsî tekkelerine ve medreselerine karşı herhangi bir harekette bulunmamaları konusunda uyarıldı. II. Abdülhamid'e Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin Trablusgarp ve Bingazi çevresinde halifelik iddiasında olduğu jurnal edildiyse de bu konuyu bizzat Kufra'ya giden Osmanlı memurlarına soran padişah, kendisine sadakatle bağlı oldukları yönündeki cevap üzerine Senûsîler'e daha fazla alâka göstermeye başladı. Senûsiyye şeyhleri zaman zaman padişah tarafından taltif edilerek kendilerine nişanlar ve unvanlar verilmiştir. Üçüncü postnişin Ahmed Şerîf'e rütbe-i vezâretle birinci rütbeden Mecîdî nişanı, Muhammed İdrîs'e Rumeli beylerbeyiliği pâyesi, rütbe-i Osmânî nişanı ve daha sonra bunun yerine rütbe-i bâlâ takdim edilmiş, ayrıca Seyyid Ali el-Hattâb ve Seyyid Muhammed Hilâl de padişahın iradesiyle Rumeli beylerbeyiliği pâyesi ve birinci rütbeden Mecîdî nişanı sahibi olmuştur.

Senûsî şeyhlerinin Afrika’nın kuzey bölgelerinde en büyük mücadelesini müslüman olmakla birlikte asırlar içinde dinin hükümlerini unutan halkların eğitilmesi teşkil etmiş, ayrıca Afrika’nın iç bölgelerindeki yerlilerin İslâm’a girmesi için büyük gayret sarfedilmiştir. Muhammed b. Ali es-Senûsî hayatını dinden uzaklaşan toplumu bid‘atlardan vazgeçirmeye adamış, kurduğu zâviyeleri Kur’ân-ı Kerîm ve diğer dinî ilimlerin öğretildiği merkezler haline getirmiştir. Zâviyelerin bulunduğu yerlerde yaşayanlar arasında çıkan anlaşmazlıklarda Senûsî yetkilisinin hakemliğine başvurulmuştur. Afrika kıtasında tarikat mensupları genelde fakir kimselerken Senûsî şeyhleri ticarete büyük önem vermişlerdir.

Kardeşlik ve yardımlaşma Senûsiyye’nin en temel ilkeleri olarak belirlenmiştir. İhvan adı verilen müridler cuma ve pazartesi geceleri zâviyelerde bir araya gelir, “mukaddim” denilen şeyhin öncülüğünde bazı Kur’an sûreleri okurdu. Senûsiyye tarikatında belli bir işle uğraşmak, öğrenmek ve öğretmek nâfile ibadetlerden daha önemli görülürdü. Her Senûsî’nin gücü yettiği sürece çalışması, iş göremez hale gelince de diğerlerinin ona bakması esas kabul edilmişti. Senûsî zâviyeleri aynı zamanda birer medrese olup çevredeki ailelerin çocuklarına eğitim vermekle mükellefti. Büyük zâviyelerde fıkıh ve diğer İslâm ilimlerini okutan âlimler bulunmaktaydı. Hicaz’da doğup Kuzey Afrika’da yayılmaya başlayan Senûsiyye yarım asır içinde İstanbul’dan Cava’ya kadar mensuplar edinmiş ve bunların gönderdiği haberlerle İslâm dünyasında meydana gelen hadiseleri yakından takip eden bir haber ağı oluşturulmuştur.

Senûsiyye tarikatının silsilesi tarikatın pîri Muhammed b. Ali es-Senûsî’nin şeyhi Ahmed b. İdrîs vasıtasıyla İdrîsiyye tarikatına ulaşır. İdrîsiyye, Kuzey Afrika’nın en köklü tarikatlarından Şâzeliyye’nin bir koludur. Bununla birlikte es-Selsebîlü’l-maʿîn adlı eserinde kırk tarikattan icâzet aldığını belirten Muhammed b. Ali es-Senûsî, kendisine tarikatının kime nisbet edildiği sorulduğunda bunu Senûsiyye-i İdrîsiyye-i Kādiriyye-i Nâsıriyye-i Şâzeliyye diye açıklamış, bunların hepsine tarîkat-ı Muhammediyye denildiğini söylemiş ve tarikatın esasının Hz. Peygamber’in sünnetine tam anlamıyla uymak olduğunu belirtmiştir. Buna göre tarikatın Ahmed b. İdrîs, Abdülkādir-i Geylânî ve Ebü’l-Hasan eş-Şâzelî’ye ulaşan üç ana silsilesi

bulunmakta, ayrıca kaynaklarda Senûsî'nin Hıdıriyye, Üveysiyye ve Nakşibendiyye silsileleri de yer almaktadır.

Senûsiyye tarikatında diğer bazı Kuzey Afrika tarikatlarında olduğu gibi mürşide "mukaddim", dervişlere "ihvan" adı verilir. Tarikatta hafî zikir uygulanır. Kur'ân-ı Kerîm okumaya "vird-i umûmî" denir. Senûsî müntesipleri sabah ve akşam namazlarını cemaatle kıldıktan sonra toplu halde yarım cüz Kur'an okurlar. Cuma, ikindi ve akşam namazlarının ardından yine toplu halde Kehf sûresi okunur. Yeni müntesiplerin günde iki cüze kadar, diğerlerinin beş cüzden on cüze kadar kendi başlarına Kur'an okumaları tarikat âdâbındandır. Bu cüzler kılınan nâfile namazlar sırasında da okunabilir. Vird okunurken dervişler bir araya gelmez, her derviş virdini kendisi okur. Vird olarak bir miktar Kur'an tilâvet edilir, istiğfar, tehlîl, tekbir ve salavat getirilir. 100 defa istiğfar, on defa istiğfâr-ı kebîr duasından sonra dervişlerin bulundukları seviyeye göre 300, 12.000 veya 24.000 kelime-i şehâdet okumaları esastır. Bundan sonra Ahmed b. İdrîs'in tertip ettiği "Ümmiyye", "Fâtihiyye" ve "Azîmiyye" adlı salavatlardan biri okunur. Salavat sırasında Hz. Peygamber'e râbıta yapılır. Günde otuz iki rek'at nâfile, gece on rek'at teheccüd namazı kılınır. Ahmed b. İdrîs'in istiğfâr-ı kebîr ve "Azîmiyye" salâtını Hz. Hızır'dan, "Fâtihiyye"yi Abdülkādir-i Geylânî'den, "Ümmiyye"yi Nâsıriyye'nin pîri Muhammed b. Muhammed b. Ahmed ed-Der'î'den aldığı kaydedilmektedir. Tarikatta ayrıca vird olarak Allah'ın "latîf" ismi ve Muhammed Ali es-Senûsî'nin tertip ettiği vird sabah ve akşam namazlarından sonra okunur. Bu virdi her gün kırk defa okuyan dervişin Resûl-i Ekrem'i rüyasında gördüğüne inanılır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.PRK.TKM., nr. 50/29 (3 Şâban 1325); BA, DH.İD., nr. 37-1/6 (12 Safer 1328); nr. 37-1/6 (6 Haziran 1326); nr. 37-1/6 (21 Safer 1328); nr. 37-1/6 (19 Şâban 1328); BA, İ.TAL., nr. 500/1333 (Ca.018 ve 021); BA, YEE., nr. 78/16 (15 Zilhicce 1312); H. Duveyrier, La confrérie musulmane de Sîdi Muhammed ben 'Alî es-Senoûsî et son domaine géographique, Paris 1884,

tür.yer.; Sâdık el-Müeyyed, Afrika Sahrâ-yı Kebîrinde Seyahat, İstanbul 1314, s. 66-77; Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi, 27 Mart 1327 (1911) Tarihli Yetmişikinci İnikad, Ankara 1990, V, 555-556; Muhammed Abduh, el-İslâm ve'n-Naṣrâniyye maʿa'l-ʿilm ve'l-medeniyye, Kahire 1953, s. 113-114; Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Abdülhamîd ve Seyyid Muhammed el-Mehdî ve Asr-ı Hamîdî'de Âlem-i İslâm, İstanbul 1325, tür.yer.; M. Fuâd Şükrî, es-Senûsiyye: Dîn ve devle, Kahire 1948, tür.yer.; E. E. Evans-Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford 1949, tür.yer.; J. C. Froelich, Les musulmans d'Afrique noire, Paris 1962, s. 255-257; J. M. Cuoq, Les musulmans en Afrique, Paris 1975, s. 48-49; B. G. Martin, Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa, Cambridge 1978, s. 99-124; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, IV, 269-278; Enver el-Cündî, el-ʿÂlemü'l-İslâmî ve'l-istiʿmârü's-siyâsî ve'l-ictimâʿî ve's̱-s̱eḳāfî, Beyrut 1983, s. 261-267; N. A. Ziadeh, Sanûsiyah, Leiden 1983, s. 73-124; M. Morsy,

North Africa: 1800-1900, New York 1984, s. 271-278; J.-L. Triaud, Tchad 1900-1902: une guerre franco-libyenne oubliée? une confrérie musulmane, la Sanûsiyya face à la France, Paris 1987, tür.yer.; a.mlf., La légende noire de la Sanūsiyya, Paris 1995, I, tür.yer.; a.mlf., "Ali al-Sanusi, Muhammad b. (1787-1859)", Biographical Encyclopaedia of Sufis: Africa and Europe (ed. N. Hanif), New Delhi 2002, s. 6-11; a.mlf., "Sanūsiyya", EI² (Fr.), IX, 26-28; Ahmed Sıdkī Deccânî, el-Ḥareketü's-Senûsiyye: Neşʾetühâ ve nümüvvühâ fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer (1202-1320 H.), Kahire 1988, s. 34-166; Christiane Souriau, "Mohammed ben 'Alî es-Sanoûsî", Les Africains (ed. Ch. A. Julien v.dğr.), Paris 1990, VI, 233-259; Knut S. Vikør, "The Sanūsiyya Tradition", Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa (ed. J. O. Hunwick - R. S. O'Fahey), Leiden 1994, I, 166-173; a,mlf. - R. S. O'Fahey, "Ibn Idris and al-Sanūsī: The Teacher and His Student", Islam et sociétés au sud du Sahara, sy. 1, Paris 1987, s. 70-82; Ali Rıza Seyfi, "Senûsi Dindaşlarım", Donanma, sy. 88, İstanbul 1331/ 1910, s. 731-733; E. Graefe, "Der Aufruf des Scheichs der Senūsī zum Heiligen Kriege", Isl., III (1912), s. 141-150; P. Bruzon, "Les confréries musulmanes nord-africaines", Orient-occident, sy. 7, Paris 1922, s. 332-333; Cl. Champol, "Confrérie et empire: Les senoussis", En terre d'Islam, sy. 18, Paris 1942, s. 69-80; Mahmūd Ahmed Ghāzi, "Emergence of the Sanusiyyah Movement: A Historical Perspective", IS, XXII/3 (1983), s. 21-

43; Ahmed Ibrahim Diab, “The Relations Between the Mahdiya and the Sanusiya”, Müʾerriḫu’l-ʿArabî, sy. 31, Bağdad 1987, s. 282-286; Hilâl Nâcî, “Muḥammed es-Senûsî”, Mevsûʿatü Beyti’l-ḥikme li-aʿlâmi’l-ʿArab, Bağdad 1420/ 2000, I, 477-479.

Ahmet Kavas

SEPETÇİLER KASRI

Topkapı Sarayı'nın dış bahçesinde yer alan sahil köşkü.

Sarayburnu'nda Haliç'e bakan deniz surları üzerine Hassa Başmimarı Kasım Ağa'nın mimarbaşılığı zamanında 1053'te (1643) Sultan İbrâhim'in emriyle inşa edilmiştir. Yapı, aynı kıyıda olup günümüze ulaşmayan Yalı Köşkü ile Sarayburnu'nda iki sahil köşkünden biriydi. Yalı Köşkü'ne ait XVI. yüzyıl sonlarında derlenen masraf defterleri, Sepetçiler Kasrı'nın yer aldığı alanda bir başka sahil köşkünün varlığını ortaya koymaktadır. Tarihçi Naîmâ da vaktiyle burada küçük bir köşkün bulunduğunu, bunun yeniden geniş bir şekilde yapıldığını ve otağ-ı hümâyun tarzında bir kasır olduğunu belirtmektedir (Târih, IV, 35).

Sepetçiler Kasrı, ismini o bölgede çalışan sepetçi esnafından almış olmalıdır. Rivayete göre esnaf, himayesinde bulundukları, sepetçiliğe merakı bilinen Sultan İbrâhim'e şükran vesilesi olarak kasrın yapım masraflarına ortak olmuş ve yapıya isimlerini vermişlerdir. Kasrın kayıkhânesinde saraya ait saltanat kayıkları korunmakta ve sultanlar bu kıyıdan denize açılmaktaydı. Divanhânesinde saz âlemlerinin yapıldığı bilinen kasır muhtemelen hânedan ve özellikle harem halkının donanma merasimlerini izlemesi için inşa edilmiştir. Nitekim bu durum benzer amacı taşıyan Yalı Köşkü'nün yapıya yakınlığını da açıklar.

XVII, XVIII ve XIX. yüzyıllarda çeşitli tamirler görmüş olan yapı günümüzde ana hatlarıyla üç çıkmalı, kubbeli kare mekânla buna bitişik giriş bölümü ve tek çıkmalı, dikdörtgen bir mekândan oluşmaktadır. Kasrın mimari programını ortaya koyan 1739 tarihli onarıma ilişkin belgelerde bir maksûre ile kubbeli büyük oda, deryaya nâzır sofa, orta sofa, bahçeye nâzır sofa, taşrada deryaya nâzır taht-ı hümâyun, abdest odası, ayaklı taht-ı hümâyun, abdest odası bitişiğinde küçük oda, ağa odası, helâ ve Dârüssaâde ağası odası şeklinde tanımlanan yapı geçirdiği pek çok onarıma rağmen XIX. yüzyıl ortalarına kadar bu birimleri muhafaza etmiştir.

Sur duvarının iki yanına eklenen kaidelerle genişletilen alan üzerine fevkanî

olarak inşa edilen kasır çok sayıda kemer ve tonozlu bir alt yapıya sahiptir. Üst katı çevreleyen teras konsollara oturmakta ve kat gelişimini yansıtmaktadır. Divanhâne kare planlı olup üç yönde birer çıkma ile değerlendirilmiştir. Mekânın beden duvarlarında kâgir, çıkmalarında tuğla dolgulu ahşap malzeme kullanılmıştır. Malzeme farkının yanı sıra James Robertson'un XIX. yüzyıl ortalarına tarihlenen fotoğrafında kasrın deniz tarafındaki çıkmalarının görülmemesi bunların sonraki bir dönemde yenilendiğine işaret eder. Klasik dönemdeki kasır ve köşk yapılarında kubbeli divanhâne odasının çıkmasız bir plan özelliği göstermesinden hareketle yapının divanhânesine çıkmaların 1739 onarımında eklenmiş olabileceği düşünülmektedir (DBİst.A, VI, 528). Alt pencereleri dikdörtgen formlu mermer söveli, üst pencereleri sivri kemerli olarak tasarlanan yapıda çıkmalardaki pencerelerin diğerlerine oranla daha geniş ve yüksek tutulduğu görülür. Çıkmalarla değerlendirilen cephelerin yanı sıra divanhâneye geçişin sağlandığı cephenin sağına mermer basık kemerli kapı, ortasına büyük bir ocak yerleştirilmiştir. Merkezî mekânı örten kubbe ahşap çatı içinde yer alırken çıkmalar tavanlıdır. Divanhânenin Yalı Köşkü'ne bakan yönüne 1739'da I. Mahmud için bir maksûre eklendiği, ancak maksûrenin aynı yüzyılın sonlarına doğru ortadan kalktığı bilinmektedir.

Kubbeli odanın önünde yer alan bölüm yeşil mermerden basık kemerli, üzerinde altı mısra halinde inşa kitâbesinin bulunduğu girişin yanı sıra kasrın I. Mahmud dönemindeki mimari programında adı geçen abdest odası ve bitişiğindeki küçük odayı da barındırıyor olmalıdır. Abdest odasının muhtemelen helâya açılan bir kapısı vardı. Ağa odası ise zemindeki revaklardan birine asma kat şeklinde sonradan eklenmiş olmalıdır. Bu ara bölümün üzeri kasrın plan şemasıyla örtüşmeyen yalancı bir kubbe ile değerlendirilmiştir. Josephus Grelot'un çizdiği, yapıya ait bilinen en eski gravürde büyük boyutlu ve yüksek fenerli olarak tasvir edilen kubbe Robertson'un XIX. yüzyıl ortalarında çektiği fotoğrafta görülmediğine göre sonraki bir dönemde yeniden ele alınmıştır. Geniş saçaklı kırma çatının ortasında yer alan çokgen kasnaklı ve aydınlatma fenerli kubbenin yanı başında uzun bir baca yükselmektedir.

Divanhâne ile buna bitişik giriş bölümünün önünde günümüzde kapatılmış olan, kasrın inşa edildiği dönemde sütunlar üzerine oturan, üst örtüsü sebebiyle direklik olarak da tanımlanan bir açık divanhâne yer almaktaydı.

Ahşap tavanlı bu mekânın mermer sütunlara oturan yüksek kemerli revak dizisi John Frederick Lewis'in 1835 tarihli gravüründe net biçimde görülmektedir. Bu gravür divanhâneyi açık haliyle tasvir eden son görsel kaynak olmalıdır. Nitekim aynı yüzyılın ortalarında kasrın açık divanhânesinin kapatıldığını Robertson'un fotoğrafı ortaya koymaktadır. Mekânın deniz yönündeki tek çıkması kasrın planında sözü edilen, deryaya nâzır taht-ı hümâyunu tanımlamaktadır. Günümüzde kasetli bir tavanla örtülü olan mekânın ortasında yer alan merdivenle alt kata inilmektedir.

Kasrın dış mimarisi günümüzde oldukça sadedir. Girişin sağlandığı basık kemerli kapının köşesinde bulunan mermere oyulmuş kum saati tezyinatı dışında bir süsleme programının izlenmediği cephelerin bu kadar sade yapılmadığı düşünülebilir. Özgün kaplaması hakkında iki ihtimalin öne sürüldüğü cepheler alt kısımda mermer levhalarla, üstte çini ile kaplanmış olabileceği gibi sıva kaplı cephelerin kalem işleriyle bezendiği de tahmin edilebilir (Eldem, Köşkler ve Kasırlar, s. 356). Nitekim Franz Babinger koleksiyonunda bulunan 1794 tarihli panoramada kapalı divanhânenin dış yüzeyindeki bezemeler farkedilmektedir. İç mekânda ise divanhânenin kubbesi kalem işi süsleme kompozisyonu ile dikkati çeker. Merkezinde sekiz kollu bir yıldızın yer aldığı kubbenin etrafı vazo içindeki çiçeklerle değerlendirilen yaldızlı madalyonlar ve bitkisel motiflerle bezenmiştir. Geçmişte kasetli düzenlemeye sahip kubbe köşelerinde günümüzde yaldızlı madalyonlar içindeki manzara resimleri görülmektedir. İnşa edildiği dönemde gösterişli bir bezemeye sahip olduğu düşünülen kubbenin yanı sıra kasrın iç dekorasyonunun da zengin olduğu XVIII. yüzyıl masraf defterlerinden anlaşılmaktadır. Sedefkârî kanatlı pencerelerde sakız dokumasından perdeler, sırmalı kadife yastıklar, kırmızı çuhadan minderler ve billûr fanuslar dekorasyonun zenginliği hakkında fikir vermektedir. Bir dönem de Gülhane Tıbbiye Mektebi'nin ecza deposu şeklinde kullanılan, ancak mektep taşındıktan sonra kendi haline terkedilen Sepetçiler Kasrı 1960'lı yıllarda restore edilmiştir. 1980 onarımından sonra yapının alt katı restoran, üst katı Uluslararası Basın Merkezi olarak hizmet vermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan, nşr. K. Pamukciyan), İstanbul 1988, s. 106-107; Naîmâ, Târih, IV, 35; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1969, s. 335-357; a.mlf., Türk Evi-Osmanlı Dönemi, İstanbul 1986, II, 158-159, 163; a.mlf. - Feridun Akozan, Topkapı Sarayı: Bir Mimari Araştırma, İstanbul 1982, s. 12, 99; Reşat Ekrem Koçu, Topkapı Sarayı, İstanbul 1975, s. 232; Nadide Seçkin, Topkapı Sarayı'nın Biçimlenmesine Egemen Olan Tasarım Gelenekleri Üzerine Bir Araştırma: 1453-1755, Ankara 1998, s. 146-151; Metin Sözen, Bir İmparatorluğun Doğuşu: Topkapı, İstanbul 1998, s. 168; G. Goodwin, Topkapi Palace, London 1999, s. 205-206; Deniz Esemenli, "Mekânlar-Zamanlar", Topkapı Sarayı, İstanbul 2000, s. 73-75; Necdet Sakaoğlu, Tarihi Mekânları, Kitabeleri ve Anıları ile Saray-ı Hümayun: Topkapı Sarayı, İstanbul 2002, s. 38-40; Ahmet Şimşirgil, Taşa Yazılan Tarih Topkapı Sarayı, İstanbul 2005, s. 22; Gülru Necipoğlu, 15. ve 16. Yüzyılda Topkapı Sarayı: Mimari Tören ve İktidar, İstanbul 2007, s. 298-299; Doğan Kuban, "Sepetçiler Kasrı", DBİst.A, VI, 527-528.

Tuğba Erzincan

SEPTİSİZM

(bk. ŞÜPHECİLİK).

SER

(سر)

Türk devletlerinde bazı isimlerin önüne gelerek meslek ve unvan ifade eden kelime.

Farsça'da "baş" mânasında olup "başkan, reis" anlamına da gelen kelime Türkler tarafından İslâmiyet'ten önce de kullanılmıştır. Nitekim İslâm öncesinde Kıpçak reislerinden bazısının unvanı "ser-cenkşi" idi. Karahanlılar'da "ser-hayl" (kervan ve kafile başı) tabiri geçer. Moğollar'da Cengiz Han ordusunda ileri karakol niteliğindeki mukavemet noktalarına "ser-i pul" denir. Anadolu Selçukluları'nda ordu kumandanına "ser-leşker" (subaşı) adı verilirdi. Serin Arapça'sı olan re's veya reîs ile de birçok kelime elde edilmiştir.

Osmanlılar'da ser ile yapılmış, devletin saray, merkez ve taşra teşkilâtlarında, özellikle askerî yapıda kullanılmış çok sayıda birleşik kelime mevcuttur. Bunlar arasında "çalgıcıbaşı, orkestra şefi" veya "karakol, öncü asker" anlamında ser-âhenk; "ordu kumandanı, serdar" anlamında serasker; "bostancıbaşı" anlamında ser-bostânî; "çavuşbaşı" anlamında ser-çavuş; "taşradaki sekbanların veya gönüllü olarak sefere katılanların başı" anlamında ser-gerde veya ser-çeşme; "bir zümrenin başı" anlamında ser-defter; "gönüllü fedai asker" anlamında serdengeçti; "hekimbaşı" anlamında ser-i etıbbâ veya ser-tabib; "kapıcıbaşı" anlamında ser-bevvâbân; "ekmekçibaşı" anlamında ser-habbâz sayılabilir. Sınır başı veya boyu için ser-had, saray terzilerinin başı için ser-hayyâtîn, hazinedarbaşı için ser-hâzin, başmâbeynci için ser-karîn veya ser-kurenâ, başkâtip için ser-kâtib, kâğıtçıbaşı için ser-kırtâsî tabirleri kullanılırdı. Kilercibaşıya ser-kilarî, Mevlevî âyinlerinde sâzendelerin şefine ser-kudûmî, el yazması eserlerin ilk sayfalarında bulunan süslü başlığa serlevha, Hassa Mimarlar Ocağı'nın başına ser-mi'mârân, başyazara sermuharrir, saray müneccimlerinin âmirine ser-müneccimîn, Yeniçeri Ocağı'nın çorbacıları olan orta ve bölükbaşılara ser-piyâdegân, başa giyilen her türlü başlığa ser-pûş, Yeniçeri Ocağı zâbitlerinden sekbanbaşıya ser-

sekbânân, avcıbaşıya ser-şikârî, turnacıbaşıya ser-turnaî, zağarcıbaşıya ser-zağarî, kuyumcubaşıya ser-zergerân, zurnacıbaşıya ser-zurnaî denirdi. “Serân” biçiminde çoğulu da olan ser kelimesiyle daha pek çok kavram yapılmıştır (Pakalın, III, 175 vd.). Osmanlılar’da zaman zaman ser yerine Türkçe baş kelimesi de kullanılmış. Bunlardan başvekil veya başbakan gibi birçoğu hâlâ devam etmekte, kelimenin sonuna getirilerek yapılan onbaşı, yüzbaşı ve binbaşı gibi kelimeler de günümüz Türkçe’sinde varlığını korumaktadır (bk. BAŞ).

BİBLİYOGRAFYA

Steingass, Dictionary, s. 664-667; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 17, 21, 22, 46, 51, 54, 56; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü’l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, tür.yer.; a.mlf., Saray Teşkilâtı, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1992, s. 264; Bahaeddin Ögel, Türk Mitolojisi, Ankara 1993, I, 224; Erdoğan Merçil, Türkiye Selçukluları’nda Meslekler, Ankara 2000, s. 60-61; Mehmet Kanar, “Farsça’da SER Kelimesi”, ŞM, VIII (1998), s. 47 vd.; Cl. Huart, “Ser”, İA, X, 502; Pakalın, III, 175 vd.

Abdülkadir Özcan

SERAHS

(سرخس)

Türkmenistan’da tarihî bir şehir.

Günümüzde üç ülkenin (İran, Afganistan ve Türkmenistan) sınırları içinde bulunan tarihî Horasan bölgesinin Güney Türkmenistan kesiminde yer alır. Eski adı Herîrûd olan Tecen ırmağının orta havzasında bu

ırmağın sağ tarafında kurulmuştu. Şehrin en önemli su kaynağını da vaktiyle bu ırmak ve kuyular oluşturuyordu. Ancak tarihî kaynaklarda, Herîrûd Serahs’tan sonra çölde kaybolduğundan bu kısımda yatağının çoğunlukla kuru kaldığı ve pek nâdir zamanlarda buraya ulaştığı kaydedilmektedir. Serahs’ın ilk defa ne zaman kimler tarafından kurulduğu kesin şekilde bilinmemekle beraber milâttan önce VI-IV. yüzyıllarda Persler devrinde kurulduğu tahmin edilmektedir. Ortaçağ İslâm kaynaklarında şehrin ilk tesisi Keykâvus, Efrâsiyâb ve Zülkarneyn’e atfedilmektedir. Şehrin adına ve kuruluşuna dair Yâkūt, İranlılar’a atfen Keykâvus’un burasını Serahs b. Hûzrez isimli bir kişiye iktâ ettiğini, onun burada kendi adını verdiği bir şehir kurduğunu, daha sonra Büyük İskender’in bu şehrin imarını tamamladığını kaydetmektedir (Muʿcemü’l-büldân, III, 208). Eski Serahs diye anılan tarihî şehrin kalıntıları yeni Serahs yerleşiminin güneydoğusunda bulunmaktadır.

Önceleri Selevkoslar ve Sâsânîler’in hâkimiyetine giren Serahs, Hz. Osman devrinde Basra Valisi Abdullah b. Âmir’in emrinde İran ve Horasan’daki fetihlere kumandan olarak katılan Abdullah b. Hâzim tarafından fethedildi (31/651-52). Serahs, Emevîler’in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ile Abbâsî ihtilâlinin önde gelen isimlerinden Ebû Müslim-i Horasânî arasındaki mücadelede de zikredilir. Eyalet merkezi Merv’i Ebû Müslim’e bırakmak zorunda kalan Nasr (9 Cemâziyelevvel 130 / 15 Ocak 748) buradan Serahs’a, ardından Tûs ve Nîşâbur’a çekildi. 799-802 yılları arasında Horasan Valisi İbn Mâhân’a karşı Nesâ’da ayaklanan Ebü’l-Hasîb Vüheyb b. Abdullah bölgedeki diğer bazı şehirlerin yanı sıra Serahs’a da

hâkim oldu ve 186’da (802) Nesâ’da öldürüldü. O dönemlerde Serahs’ın asıl önemi İran’dan Türkistan’a giden ana yol (İpek yolu) üzerinde bulunmasından ve savunma yönünden stratejik bir konumda yer almasından kaynaklanıyordu. Nitekim Nîşâbur ve Tûs’tan Merv’e giden yol buradan geçiyordu. Bu sebeple şehir, Sâsânîler devrinden başlayarak Moğollar’ın 1221 yılındaki işgal ve yağmalamalarına kadar önemli bir yerleşim merkezi olmayı sürdürdü. Bazı kaynaklarda IX ve X. yüzyıllarda Serahs’ın büyüklük bakımından Merv’in yarısı kadar olduğu kaydedilmiştir. X. yüzyılda Sâmânîler’in idaresinde olan şehir onların yıkılmasının ardından Gazneliler’in eline geçti. Selçuklular 426’da (1035) Horasan’a göçtüklerinde ilk yurt edindikleri yerlerden biri de Serahs ve çevresi oldu. Gazneliler’in onları bu topraklardan atmak maksadıyla yaptıkları savaşlardan biri 429 (1038) yılında Serahs yakınlarındaki Talhâb yöresinde meydana geldi. Bu savaşın Selçuklular’ın zaferiyle sonuçlanması ile Gazneliler, Horasan’da güçlerini kaybettiler. Kazanılan zaferin ardından eski Türk devlet geleneğine göre yapılan taksimatta Tuğrul Bey Nîşâbur’a, Çağrı Bey Merv’e, Mûsâ Yabgu Serahs’a sahip oluyordu. Türk tarihinin çok önemli bir dönüm noktası olan Dandanakan Savaşı da (431/1040) Serahs-Merv arasında bulunan susuz çöl alanında cereyan etti. Gazneliler ile yapılan bu savaştan sonra Büyük Selçuklu Devleti hukuken kuruldu ve Serahs yeni kurulan bu devletin sınırları içinde kaldı. Arslan Argun’un 1095’te diğer Horasan şehirleri gibi Serahs Kalesi’ni de yıktırdığı bilinmekle beraber şehrin Selçuklu döneminde tamamıyla bir Türk şehri karakterinde gelişme gösterdiği tahmin edilmektedir.

552 (1157) yılında Sultan Sencer’in ölümüyle Büyük Selçuklu Devleti’nin tarihe karışması sonucunda Serahs bir süre Oğuzlar’ın elinde kaldı; ardından bütün Horasan’la birlikte şehir ve çevresine Hârizmşahlar hâkim oldu (1193). Fakat Moğol istilâsı yüzünden kısa süren bu dönemden günümüze ulaşan herhangi bir kalıntı bulunmamaktadır. Bütün Horasan şehirleri gibi Serahs da 618’de (1221) Moğol istilâsına mâruz kaldı ve Cengiz Han’ın oğlu Tuluy Han tarafından teslim alındı. Aynı yıl Celâleddin Hârizmşah’ın Moğollar’a karşı başarı kazandığının duyulması üzerine şehir halkı isyan edince tekrar Moğol işgaline ve yıkımına sahne oldu. Bundan sonra Serahs’ın eski önemini ve canlılığını yitirdiği anlaşılmaktadır. Çok sonraları Timurlular zamanında Şâhruh’un şehri eski durumuna kavuşturmak maksadıyla buradaki bazı yapıları tamir ettirdiği

bilinmektedir.

Serahs'ta ziraat yapılan arazi çok geniş olmayıp şehrin etrafı daha çok otlaklarla çevriliydi. Aynı zamanda su kıtlığı yüzünden ziraat sınırlı ölçüde yapılabiliyordu. Nehir suyunun buraya ulaşmadığı zamanlarda tarlalar ancak kuyu suyu veya yağmur suları ile sulanabiliyordu. Bununla beraber yörede hububat üretiminin yapıldığı, kavun ve üzümün yetiştiği, deve yetiştiriciliğinin ve dokumacılığın halkın geçiminde önemli bir yer tuttuğu tarihî kaynaklardan öğrenilmektedir. Bunlardan başka Ortaçağ'da önemli bir yol güzergâhı üzerinde bulunan şehrin bir ticaret potansiyeline sahip olduğu da bilinmektedir.

Ortaçağ'da Serahs'ta çeşitli ilim dallarında önemli şahsiyetler yetişmiştir. Şehir halkının birçok sanat dalında ileri gittiğini belirten Yâkūt pek çok âlimin ve sayılamayacak kadar meşhur kişinin buradan çıktığını söyleyerek onlardan bir kısmının adını sayar (a.g.e., III, 209). Kindî ekolüne mensup filozof ve âlim İbnü't-Tayyib es-Serahsî, XI. yüzyılın büyük İslâm fakihlerinden Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî bunlar arasındadır. Devrin tanınmış âlimlerinden Ebû Ali Zâhir b. Ahmed, ünlü sûfî Lokmân-ı Serahsî ve Ebû Nasr es-Serrâc'ın müridlerinden Şeyh Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî gibi şahsiyetler de akla gelen isimlerdir. Abbâsî Halifesi Me'mûn'un vezirlerinden Fazl b. Sehl de Serahslı olup burada öldürülmüştür.

Mimari. Eski Serahs'ın mimari eserlerinden pek azı günümüze ulaşabilmiştir. Bunda şehrin tarih boyunca uğradığı işgaller ve yıkımların yanı sıra mimari yapıların genellikle kerpiç gibi dayanıksız malzemeyle inşa edilmiş olmasının da rolü büyüktür. Bugün yaklaşık 120 hektarlık bir sahaya yayılan eski Serahs yerleşiminin harabeliğine bakılarak şehrin, etrafı surla çevrili ana yerleşim birimi (şehristan) ve en yüksek kesimde kurulmuş bir iç kale ile bunları üç yönden saran rabazdan oluştuğu söylenebilir. Halen eski Serahs'ta iç kalenin surları ve bazı kalıntıları ile Ebü'l-Fazl Türbesi'nden başka ayakta kalabilen mimari eser görülmemektedir. Oldukça harap durumdaki iç kalenin büyük kısmı toprak altında kalmış olup son yıllarda yapılan kazılarda mevcut sur duvarları ile bazı yapı kalıntıları açığa çıkarılmıştır. İlk defa ne zaman kurulduğu bilinmeyen bu

kale muhtemelen şehrin tesisiyle birlikte milâttan önce VI-IV. yüzyıllara dayanmaktadır. Gazneli ve Selçuklu devirleriyle sonraki

dönemlerde stratejik konumu itibariyle önemli rol oynayan kale pek çok defa yıkıma uğramış ve her defasında tamir edilmiştir. Tarihî kayıtlarda Selçuklular zamanında Arslan Argun - Böri Bars mücadelesinde Arslan Argun'un 1095 yılında kaleyi yıktırdığı, Hârizmşahlar devrinde de Sultan Şah - Tekiş çekişmesinde Tekiş'in 1190'da şehrin surlarını tahrip ettiği belirtilmektedir. 1221 yılından sonraki Moğol istilâsında da büyük ölçüde tahrip edilen kale Timurlu döneminde Şâhruh'un emriyle yeniden onarılmış ve bir süre daha işlevini sürdürmüştür. Ancak 1832'de İranlılar'ın burayı tahrip etmesi neticesinde kalenin terkedildiği ve bundan sonra da kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Serahs'ın ayakta kalabilen diğer önemli mimari anıtı Ebü'l-Fazl Türbesi, Serahs'ta yetişmiş büyük mutasavvıflardan biri olan Ebü'l-Fazl adına inşa ettirilmiştir. Yörede "Serahs Baba" diye bilinen bu şahsın asıl adı Ebü'l-Fazl Muhammed b. Hasan es-Serahsî'dir. Serahs'ta yaşamış ve 414 (1023-24) yılında burada vefat etmiştir. Ebû Nasr es-Serrâc'ın müridlerinden olan Şeyh Ebü'l-Fazl, büyük mutasavvıflardan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın hocası olup onun yetişmesine yön vermiştir. İç kale surlarının dışında yer alan Ebü'l-Fazl Türbesi'nin Türk mimarlık tarihinde önemli bir yeri vardır. Eserin bânisi, mimarı ve inşa tarihi tam olarak tesbit edilememiştir. Yapı için genellikle 414 (1023-24) yılı ileri sürülüyorsa da gerçekte bu tarihin Ebü'l-Fazl'ın ölüm tarihi olduğu anlaşılmaktadır. Türbenin o tarihte yaptırıldığı yönünde bir kayıt veya belge bulunmamaktadır. Bir görüşe göre eser Ebü'l-Fazl'ın vefatının hemen ardından ya da birkaç yıl sonra sevenleri tarafından yaptırılmıştır. Diğer bir görüşe göre ise bina XI. yüzyılın sonlarında Selçuklular tarafından inşa ettirilmiştir. Eserin mimari özellikleri göz önüne alındığında ikinci görüşün daha uygun olduğu düşünülebilir. Yapı, giriş bölümünde bulunan onarım kitâbesine göre 820 (1417) yılında Şâhruh'un emriyle tamir edilmiştir. Kalın duvarların üzerinde silindirik kasnakla yükselen kare planlı türbeyi tromplu, hafif sivri ve çift cidarlı büyük bir kubbe örtmektedir. Dışta ve içte sade bir görünüşe sahip olan eserin doğu cephesinde anıtsal bir taçkapısı bulunmaktadır. Diğer cepheleri her birine açılan beşer eşit nişle hareketlendirilmiştir. Eski fotoğraflarında harap durumda görünen eser 1990'lı yıllarda esaslı bir onarım geçirmiştir.

Şehir çevresinde de bazı önemli mimari yapılar mevcuttur. Serahs'ın 8 km. kadar güneydoğusunda bulunan ve Yartı Kümbet adıyla tanınan türbe bunlardan biridir. Eser, eskiden doğu duvarında bulunan tuğladan kûfî tarih kitâbesine göre 491 (1098) yılında yaptırılmıştır. Kimin adına bina edildiği kesin şekilde bilinmemekle beraber bazı araştırmacılar türbenin bu civarda yaşamış olan Şeyh Ahmed el-Hâdî için inşa edildiğini belirtmektedir. İnşasında kerpiç ve tuğlanın birlikte kullanıldığı görülen eser kare planlıdır. Yapının üzeri tromplu bir kubbeyle örtülmüşken günümüzde bu örtü ve giriş cephesi dışındaki duvarların büyük kısmı temel seviyesine kadar yıkılmıştır.

Serahs'ın güneyinde Tecen ırmağı üzerinde kurulmuş olan Pul Hatun Köprüsü (XV. yüzyıl) ve aynı yöndeki İncirli Kale (XV-XVIII. yüzyıllar) gibi tarihî yapılar da yörenin diğer mimarlık anıtları olarak belirtilebilir. Fakat Serahs çevresinin mimarisine dahil edilebilecek çok önemli bir eser eski Meana'da (Meyhene) bulunan Ebû Said Türbesi'dir. XI. yüzyıl mutasavvıflarından Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr için yaptırılan bu türbenin inşa tarihi tam olarak bilinmemekle beraber Ebû Said'in 1049'da ölümünden hemen sonra inşa ettirildiği kabul edilmektedir. Yapı XIV. yüzyılın ilk yarısında esaslı bir onarım görmüş ve bu şekliyle günümüze kadar gelmiştir. Kübik görünüşlü, kare planlı türbenin üzeri dıştan silindirik kasnaklı, çift cidarlı ve fenerli bir kubbeyle örtülüdür. Tuğla yapının güneybatı cephesinde çinilerle kaplı anıtsal bir taçkapısı bulunmaktadır. Diğer cepheler Ebü'l-Fazl Türbesi'nde olduğu gibi sivri kemerli nişlerle teşkilâtlandırılmış, fakat burada nişler yukarı alınıp alt kısımlar düz bırakılmak suretiyle cephelerde iki katlı bir görüntü elde edilmiştir. Tek ve büyük bir hacimden oluşan iç mekânda açılan nişlerle duvarların oldukça hareketlendirildiği ve yüzeylerin çok zengin şekilde kalem işleriyle bezendiği görülmektedir. Türbenin hemen yakınında bulunan Ebû Said Hankahı zamanımıza ulaşamamıştır.

Serahs, bir dönem Türk sanatı tarihinde kendi adıyla anılan bir mimari ekole de kaynak olmuştur. Bu bakımdan Türk-İslâm sanatında şehrin ayrı bir yeri vardır. Özellikle XI ve XII. yüzyıllarda Serahs mimarlık mektebinde yetişmiş mimarların başka bölgelerde yapmış oldukları eserler Türk mimarisinin gelişimi açısından büyük öneme sahiptir. Serahslı mimar Ebû Mansûr Es'ad b. Muhammed'in imzasını taşıyan, Nîşâbur-Merv yolu

üzerindeki Ribât-ı Şerif Kervansarayı (508/1114-15), Tirmiz yakınlarındaki Ali b. Muhammed es-Serahsî'nin eseri Câr Kurgan Minaresi (502/1108-1109) ve Merv'de devrinin şaheseri sayılan Sultan Sencer Türbesi (XII. yüzyılın ortaları) bunların örnekleri olarak sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 587; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, Beyrut 1988, s. 35, 43, 45, 102; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 302; VII, 385; VIII, 270, 275; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 272, 281; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Abdülvehhab Tarzi), İstanbul 1988, s. 156; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldan, III, 208-209; İbnü'l Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1991, X, 220-221; Atâ Melik el-Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1999, s. 162, 165, 261, 265-266, 279; A. Berns, Puteşestvie v Buharu, Moskva 1849, s. 71-72; V. A. Jukovskiy, Razvalini Starogo Merva, St. Petesburg 1891, s. 185-187; A. M. Pribıtkova, "Mavzoley Abul-Fazla v Serahes", Arhitektura respublik Sredney Azii, Moskva 1951, s. 282 vd.; G. A. Pugaçenkova, "Arhitekturnie Pamyatniki Dahistana, Abiverda, Serahsa", Trudı Yujno-Turkmenskoy arheologiçeskoy kompleksnoy ekspeditsii, Aşkabad 1951, II, 9, 65-66, 234 vd.; a.mlf., Puti Razvitiya Arhitekturı Yujnogo Turkmenistana Porı Rabovladeniya i Feodalizma, Moskva 1958, s. 275-276, 278-284, 286; T. Hocaniyazov, "Menedeki Abu-Seyit Mavzoleyi", Türkmenistanın Arhitektura Yadigerlikleri, Leningrad 1974, s. 92, 95; O. Orazov, "Saragt Oazisinin Arhitektura Yadigerlikleri",

a.e., s. 79-89; a.mlf., "Saragh Oazisinin Mavzoleyleri", Türkmenistanın Yadigarlikleri, I/7, Aşkabad 1969, s. 18; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, s. 307, 312; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 77, 87-88; Ferheng-i Coğrâfyâʾî-yi Âbâdîhâ-yi Kişver-i Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân: Seraḫs, Tahran 1366/1987, XXXIII, 1-45; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 22; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 3-4; V. V. Barthold,

Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, bk. İndeks; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1992, bk. İndeks; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1993, s. 99; Mihrüzzaman Nûbân, Nâm-i Mekânhâ-yi Coġrâfyâʾî der Bester-i Zamân, Tahran 1374/1995, s. 293-294; Yüksel Sayan, Türkmenistan'daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl), Ankara 1999, s. 23-24, 60-70, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Türkmenistan'ın XI-XVI. Yüzyıl Mimarî Anıtları", Türkler (nşr. Hasan Celâl Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 71-72; A. A. Semenov, "Po zakaspiyskim razvalinam", Izvestiya Sredne Aziatskogo Komiteta po Ohrane Pamyaknikov Starinı i İskusstv, III, Taşkent 1928, s. 71; J. Ruska, "Serahs", İA, X, 502; C. E. Bosworth, "Sarakhs", EI^{2} (İng.), IX, 34; Mustafa Fayda, "Abdullah b. Hâzim", DİA, I, 106-107; Erdoğan Merçil, "Gazneliler", a.e., XIII, 482.

Yüksel Sayan

SERAHSÎ, Ahmed b. Tayyib

(bk. İBNÜ't-TAYYİB es-SERAHSÎ).

SERAHSÎ, Ebû Kudâme

(bk. EBÛ KUDÂME es-SERAHSÎ).

SERAHSÎ, Radıyyüddin

(رضيّ الدين السرخسي)

Ebû Abdillâh Radıyyüddîn Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed es-Serahsî et-Tûsânî (ö. 571/1176)

Hanefî fakihi.

el-Vasîṭ adlı eserinin mukaddimesinde ve el-Muḥîṭ'in bazı yazma nüshaları üzerinde (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1356-1357) müstensihlerce kaydedilen Tûsânî nisbesinden aslen Horasan'ın şehirlerinden Merv'e 2 fersah uzaklıktaki Tûsân köyünden olduğu ve Serahsî nisbesinden yine Horasan'ın bir şehri olan Serahs'ta bir müddet yaşadığı anlaşılmaktadır. Serahsî'nin el-Muḥîṭ'ini ihtisar eden Muhammed b. Ahmed el-Habbâzî diğer bütün kaynakların aksine künyesini Ebü'l-Kāsım diye kaydetmiş, Kureşî, el-Muḥîṭ adıyla eser veren Serahsî ile Burhâneddin el-Buhârî'yi birbiriyle karıştırmış ve bu sebeple Serahsî'yi Sadr sülâlesinden saymıştır (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, IV, 364, 404).

Buhara'da Sadrüşşehîd Hüsâmeddin Ömer b. Abdülazîz'den öğrenim gören ve bir rivayete göre Alâeddin es-Semerkandî'ye de öğrencilik yapan (el-Muḥîṭ, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 962, vr. 1a) Serahsî muhtemelen hac görevini ifa ettikten sonra Halep'e gitti. İlk cildinin 555 (1160) tarihli bir nüshası günümüze ulaşan (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 497, vr. 296b) el-Muḥîṭ adlı eserini 561'de (1166) burada tamamladı. Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî'nin kurduğu Halâviyye Medresesi'nde Mahmûd b. Abdurrahman el-Gaznevî'nin yerine müderris tayin edildi (565/1170 civarı). Ebû Hâşim İftihârüddin Abdülmuttalib b. Fazl el-Belhî el-Hâşimî'nin başını çektiği bir grup Hanefî fakihi tarafından ileri sürülen, Serahsî'nin fıkıh ilminde yetersiz ve kendisine nisbet ettiği el-Muḥîṭ adlı eserin aslında hocasına ait olduğu, ayrıca dilindeki tutukluk sebebiyle bazı kelimeleri yanlış telaffuz ettiği iddiaları karşısında Nûreddin Mahmud Zengî tarafından müderrislik görevinden alındı ve yerine bu sırada bir elçilik göreviyle Halep'te bulunan Kâsânî getirildi. Serahsî azlinden sonra

Dımaşk’a gitti ve Hâtûniyye Berrâniyye Medresesi’ne müderris tayin edildi. 27 Receb 571 (10 Şubat 1176) tarihinde Dımaşk’ta vefat etti (İbn Şeddâd, I/1, s. 267-268). Fîrûzâbâdî ve Bağdatlı İsmâil Paşa ölüm tarihini 544 (1149) olarak kaydetmiş, Kâtib Çelebi bir yerde 544, bir başka yerde 671 (1272-73) tarihlerini vermiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1620, 2002). Vârisi bulunmayan Serahsî’nin, el-Muḥîṭ adlı eserinin içinde sakladığı 600 dinarın Hâtûniyye Medresesi’ndeki fakihlere dağıtılmasını vasiyet etmesinden maddî durumunun iyi olduğu anlaşılmaktadır. Fâtımî hâkimiyetinin sona ermesini takip eden dönemde Halep ve Dımaşk’ta eserleriyle ve medreselerde verdiği derslerle Hanefî mezhebinin yayılmasına öncülük etmiş olması kendisine Hanefî fıkıh tarihinde önemli bir mevki kazandırmıştır.

Eserleri. 1. el-Muḥîṭ (el-Muḥîṭ bi’l-fıḳh [fi’l-fıḳh], el-Muḥîṭü’r-Raḍavî, Muḥîṭü’s-Seraḫsî). Bu eseri Kureşî bir yerde el-Baḥrü’l-muḥîṭ, bir başka yerde el-Baḥr diye anarsa da (el-Cevâhirü’l-muḍıyye, IV, 581, 589) müellif eserini mukaddimede sadece el-Muḥîṭ olarak adlandırmıştır. Bir nüshanın ferağ kaydına göre eserin müellif tarafından yazımı 13 Şâban 561’de (14 Haziran 1166) Halep’te tamamlanmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 961, vr. 626a). Burhâneddin el-Buhârî’nin (ö. 616/1219) yazdığı bir başka fıkıh eseri de el-Muḥîṭ adıyla bilindiğinden iki eseri birbirinden ayırt etmek için birincisine el-Muḥîṭü’r-Raḍavî (Muḥîṭü’s-Seraḫsî), ikincisine el-Muḥîṭü’l-Burhânî denmektedir. Şemsüleimme es-Serahsî’ye ait el-Muḥîṭ adlı bir eser daha bulunmamasına rağmen kütüphane kataloglarında bu eserin bazı nüshalarının kendisine nisbet edilmesi, Serahsî nisbesinden genellikle Şemsüleimme’nin anlaşılmasından ve Kâtib Çelebi’nin bu konudaki yanlış yönlendirmesinden (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1619-1620) kaynaklanmış olmalıdır.

Serahsî’nin eserlerinin İstanbul kütüphanelerindeki nüshalarının incelenmesinden el-Muḥîṭ adını verdiği büyük hacimli bir eser yazdığı ve bundan ihtisar etmek suretiyle el-Vasîṭ ile el-Vecîz adlı iki ayrı eser hazırladığı, el-Vecîz’in mukaddimesinden de müellifin kısalttığı bu iki eserini el-Muḥîṭ olarak görmediği ve bu üç eseri ayrı ayrı isimlendirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre sonraki dönemlerde el-Muḥîṭ’e büyük, orta, muhtasar ve küçük gibi sıfatlar eklenerek kırk, on iki, dört ve iki ciltlik üç ya da dört versiyonunun bulunduğu şeklindeki değerlendirmeler (meselâ bk.

Kureşî, III, 357; Kınalızâde, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye, s. 247; Ḥâşiye ʿalâ Düreri'l-ḥükkâm, vr. 9b-10a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1620) eserlerin içerikleri açısından doğru olsa da müellifin adlandırmasına uymamaktadır. Klasik kaynaklarda hacmi konusunda farklı değerlendirmeler varsa da esasen el-Muḥîṭ'in nüshaları arasındaki hacim farkı içerikten değil sayfa büyüklüğü, satır ve sayfa sayısı, kullanılan kalemin incelik ve kalınlığı gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Nitekim aynı eserin birden yirmi cilde varan değişik hacimlerde yazma nüshaları bulunmaktadır (tek ciltlik nüshalar: Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 602, Turhan Vâlide Sultan, nr. 152; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1805; TSMK, III. Ahmed, nr. 1046; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 393; iki ciltlik nüshalar: Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1356-1357; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 962-963; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 492/1-2, Damad İbrâhim Paşa, nr. 657-658; üç ciltlik nüsha: Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 183 [I. cilt], Esad Efendi, nr. 960 [II. cilt], Harput, nr. 411 [III. cilt, bu cilt daha eski bir nüsha olup ilk iki ciltle yazı ve stil

bakımından uyuşmamaktadır]; dört ciltlik nüshalar: Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 958-961; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 863-865, 867; Afyon Gedik Ahmed Paşa İl Halk Ktp., nr. 17408, 17410-17412; beş ciltlik nüshalar: Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 957-961; Fâtih, nr. 2105-2106 [III ve V. cilt]; yedi ciltlik nüshalar: Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 248-254 [konuların birbirini izlemesi bakımından eksiksiz görünen bu nüsha aslında farklı nüshalardan ciltlerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur]; Cârullah Efendi, nr. 861 [VI ve VII. ciltler bir arada]; sekiz ciltlik nüshalar: Süleymaniye Ktp., Rüstem Paşa, nr. 139-145 [I. cilt eksik]; yirmi ciltlik nüsha: Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1390-1405 [I, XII, XVII ve XVIII. ciltleri eksiktir. II [1390], IX [1397] ve XI. [1399] ciltlerin başlangıç ve bitişleri önceki ve sonraki ciltlerin bitiş ve başlangıçlarıyla uyuşmamaktadır. Çok ciltli nüshaların bir kısmı nüshaların farklı bölümlerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulmaya çalışıldığı için tekrarlar veya eksiklikler görülmekte, ciltler farklı koleksiyonlara dağılmış bulunmaktadır).

Eserin mukaddimesinde belirtildiği üzere her bölüme İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Aṣl (el-Mebsûṭ) adlı eseriyle başlanmış, ardından sırasıyla nevâdir ve nevâzil meseleleri ve el-Câmiʿu'l-kebîr'deki meseleler

zikredilerek ez-Ziyâdât'ın meseleleriyle bölüm sonlandırılmıştır. Müellifin ifadesine göre zikredilen kitapların meselelerini kuşattığı, faydalarını ve hakikatlerini kapsadığı için esere el-Muḥîṭ adı verilmiştir. Müellif bu meselelerin nerede başlayıp nerede bittiğini göstermek için el-Mebsûṭ, el-Münteḳā, nevâdir, fetâvâ, el-Câmiʿ, ez-Ziyâdât kelimelerini kullanmış, ilgili yerlerde Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve bilhassa siyer bölümünde es-Siyerü'l-kebîr ve es-Siyerü'ṣ-ṣaġīr adlı eserlerinden iktibaslarda bulunmuş ve bu eserlerin isimlerini yine iktibasların başlarında vermiştir. el-Muḥîṭ adı geçen eserlerin bir bütün halinde günümüze intikalini sağlaması, Orta Asya ilim çevresinin fıkıh birikimini Ortadoğu'ya taşıması ve bilhassa günümüze müstakil olarak geldiği bilinmeyen Hâkim eş-Şehîd'in el-Münteḳā adlı eserini nakletmiş olmasıyla ayrı bir öneme sahiptir. Eserin kaynakları arasında Hassâf'ın Kitâbü'n-Nafaḳāt ve Kitâbü'l-Ḥiyel'i, Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin ʿUyûnü'l-mesâʾil'i, Hâkim eş-Şehîd'in el-Muḫtaṣar'ı, Nâtıfî'nin el-Ecnâs'ı ve Ebû Bekir Hâherzâde'nin Şerḥu'l-Mebsûṭ'u gibi kitaplar da bulunmaktadır. Kınalızâde Ali Çelebi ve Kâtib Çelebi eserin meseleleri usul (zâhirü'r-rivâye), nevâdir ve fetâvâ şeklindeki sıralama yöntemini methederler (Ḥâşiye ʿalâ Düreri'l-ḥükkâm, vr. 71a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1282). Eserde pedagojik bir amaç güdülerek bütün fıkıh meseleleri ayrıntılı biçimde tertip edilip bölümlere ve alt bölümlere ayrılmış, cümleler veciz, anlam açısından kapsayıcı hale getirilmeye çalışılmakla birlikte iktibas edilen ifadeler korunmuş ve problemli olanlar açıklanmıştır. el-Muḥîṭ, müellifin yaptığı el-Vasîṭ ve el-Vecîz adlı muhtasarlarından başka Muhammed b. Ahmed el-Habbâzî tarafından da iki cilt halinde ihtisar edilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2479-2480, istinsah tarihi: Ramazan 901 [Mayıs 1496]).

Kınalızâde Ali Çelebi, tertip ve tasnif açısından Hanefî mezhebinin en büyük eseri olarak takdim ettiği el-Muḥîṭ'te Serahsî'nin, hocası Sadrüşşehîd'in el-Mebsûṭ adlı eserindeki metodu ile Alâeddin es-Semerkandî'nin Tuḥfetü'l-fuḳahâʾdaki metodunu birleştirdiğini ve bazı görüşlerin daha kuvvetli olanını belirlemede (tashîh) Semerkantlılar'ın metodunu Buharalılar'ın metoduna tercih ettiğini kaydeder. Buharalılar'ın metodunu esas aldığını ifade ettiği el-Muḥîṭü'l-Burhânî ile bu eserin bir mukayesesini yapan Kınalızâde'ye göre meşhur fetva koleksiyonlarında el-Muḥîṭü'l-Burhânî'den çokça nakil yapılmasına karşılık Muḥîṭü's-Seraḫsî'nin Şam bölgesinde bulunması ve o sırada orada Hanefîler'in azlığı

sebebiyle kitaplarda bu eserden fazla nakil yapıldığı görülmez; dolayısıyla, Muḥîṭü’s-Seraḫsî gibi eserlerin tek kaldıkları konularda delil olarak kullanılamayacağını söylemek ağır bir hata olur (el-Muḥîṭ, Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 962, vr. 1a).

2. el-Vasîṭ. Müellifin mukaddimede verdiği bilgiye göre bu eseri, el-Muḥîṭ bi’l-fıḳh’ı tamamladıktan sonra bazı arkadaşlarının kendisinden, bu eserden hareketle sadece rivayetlerle yetinen ve her hükmün dayandığı kaynağı (asl) gösteren müftülere el kitabı niteliğinde bir eser yazmasını talep etmeleri üzerine kaleme almıştır. Muḫtaṣarü’l-Muḥîṭ adıyla da bilinen eser aslı olan el-Muḥîṭ’le üslûp ve tertip açısından benzeşmektedir. Eserin III. cildi üzerindeki temellük kaydından dört cilt olduğu anlaşılan bir nüshasının I ve III. ciltleriyle iki cilt olan bir nüshasının I. cildi bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2212, 2213, I ve III. cilt; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1361, I. cilt). Fâtih nüshasının 19 Cemâziyelevvel 563 (1 Mart 1168) tarihini taşıyan I. cildinin ferağ kaydının altında (nr. 2212, vr. 286a) Serahsî kendi el yazısıyla nüsha sahibinin kendisine okuyup tashih ettiğini ifade eden bir açıklama notu yazmıştır.

3. el-Vecîz (fi’l-fetâvâ). Müellifin mukaddimede sadece el-Vecîz diye andığı eser el-Muḥîṭ’ten ihtisar edildiği için yazma nüshalarında Vecîzü’l-Muḥîṭ, Kitâbü’l-Vecîz ve Fetâva’l-Vecîz fi’l-fıḳh adlarıyla da anılmaktadır. Mukaddimesinde belirtildiğine göre müellif el-Muḥîṭ ve el-Vasîṭ’i tamamladıktan sonra bu eserin yazımına başlamış ve öğrencilerin kolaylıkla istifade etmeleri için sadece mühim vâkıaları ve sıkça karşılaşılan meseleleri bir araya getirmiştir. Kâtib Çelebi eseri el-Vecîz fi’l-uṣûl başlığı altında Radıyyüddin es-Serahsî’ye, el-Vecîz fi’l-fetâvâ ismiyle el-Muḥîṭü’l-Burhânî müellifi Burhâneddin el-Buhârî’ye nisbet edip ardından el-Muḥîṭü’r-Raḍavî müellifine ait olduğuna dair bir görüş kaydederse de (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2002) gerek burada kaydettiği mukaddime bilgileri gerekse eserin muhteva ve üslûbu Serahsî’ye ait olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Birçok yazma nüshasının mevcut olması bu esere ilginin yoğunluğunu göstermektedir (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2545, Veliyyüddin Efendi, nr. 1584, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, nr. 323; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 398, Cârullah Efendi, nr. 961, Fâtih, nr. 2209, Hamidiye, nr. 615, 915, Hekimoğlu, nr. 393, Şehid Ali Paşa, nr. 1003, Turhan Vâlide Sultan, nr. 161; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr.

1065; TSMK, III. Ahmed, nr. 833, 853, 854; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 684, 685).

eẕ-Ẕaḫîre ve el-Fetâva'ṣ-ṣuġrâ (Kınalızâde, Ṭabaḳātü'l-Ḥanefiyye, s. 247; birincisi Burhâneddin el-Buhârî'nin, ikincisi Sadrüşşehîd'in eseri olmalıdır), ʿUyûnü'l-mesâʾil ve Fevâʾidü'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr li'ş-Şeybânî adlı eserler ve muhtemelen lakap benzerliğinden dolayı Radıyyüddin Müeyyed b. Muhammed en-Nîsâbûrî'ye ait eṭ-Ṭarîḳatü'r-Raḍaviyye de Serahsî'ye nisbet edilmiştir (Ziriklî, VII, 249; krş. Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1113).

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Muḥîṭ, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 602, vr. 1b, 837a; Kılıç Ali Paşa, nr. 497; Şehid Ali Paşa, nr. 961, vr. 527b, 626a; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 962, vr. 1a (nüshanın kapağında Kınalızâde Ali Çelebi'nin el yazısından aktarılan el-Muḥîṭ'le ilgili açıklamalar); a.mlf., el-Vasîṭ, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2212, vr. 1b, 286a; a.mlf., el-Vecîz, Süleymaniye Ktp., Fâtih,

nr. 2209, vr. 1b; Sem'ânî, el-Ensâb, IV, 49; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, III, 208; IV, 49; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb (Zekkâr), X, 4351; a.mlf., Zübdetü'l-ḥaleb (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1996, s. 331-332; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1991, I/1, s. 267-268; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. M. Abdülkādir Harîsât v.dğr.), Ayn 2001, VI, 118, 120; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 131; II, 650; III, 327, 357-359, 499; IV, 27, 364, 367, 404, 581, 589; Fîrûzâbâdî, el-Mirḳātü'l-vefiyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 671, vr. 73b-74a; Sıbt İbnü'l-Acemî, Künûzü'ẕ-ẕeheb fî târîḫi Ḥaleb (nşr. Şevkī Şaas - Fâlih el-Bekkûr), Halep 1417/1996, I, 342-343, 345; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 200-201; Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne, Nüzhetü'n-nevâẓır fî Ravżi'l-menâẓır, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3232, vr. 243a-244a; Muhammed b. Ahmed el-Habbâzî, Muḫtaṣarü'l-Muḥîṭ, Beyazıt Devlet

Ktp., Bayezid, nr. 2479, vr. 1b; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 272-273; Kınalızâde Ali Efendi, Ṭabaḳātü’l-Ḥanefiyye (nşr. Süfyân b. Âiş b. Muhammed - Firâs b. Halîl Meş‘al), Amman 1425/2003, s. 246-247; a.mlf., Ḥâşiye ʿalâ Düreri’l-ḥükkâm, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 397, vr. 9b-10a, 51a, 71a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 187a-188b; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1113, 1282-1284, 1619-1620, 2002; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 188-191; Brockelmann, GAL, I, 463; Suppl., I, 289, 641; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 249.

Şükrü Özen

SERAHSÎ, Şemsüleimme

(شمس الأئمة السرخسي)

Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090 [?])

el-Mebsûṭ adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi.

Adı kitaplarının dîbâcelerinde yukarıda yazılan şekilde geçmektedir; genç bir çağdaşı olan Necmeddin en-Nesefî, Zehebî ve onu izleyen kaynaklar da ismini böyle kaydeder. Bundan dolayı Kureşî dahil birçok klasik tabakat müellifinin ve bunlardan alarak Heffening ile (EI, IV, 159) Calder'ın (EI2 [İng.], IX, 35-36) zikrettiği Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl şeklindeki şecere yanlıştır. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin Serahsî'nin adını Hasan b. Ahmed diye vermesi de müstensih hatası olmalıdır. Serahsî ikinci Şemsüleimme unvanıyla tanınırdı; bu unvanı taşıyan ilk kişi hocası Halvânî idi. Eserlerinin sayısı bakımından şüphesiz en büyük müslüman fakihlerinden biridir. Keyfiyet yönünden İbn Kemal (Risâle, vr. 308b) onu Ebû Hanîfe ve Şeybânî'den hemen sonra Hassâf, Tahâvî, Kerhî ve Halvânî ile birlikte üçüncü sıradaki müctehidler tabakasına koymaktadır. Nisbesinin de gösterdiği gibi Serahsî bugün Türkmenistan-İran sınırında bir kasaba olan Serahs'ta veya civarında doğmuştur. Onun Türk soyundan geldiğine dair açık bir delil yoksa da Buhara'da tahsil görmüş, sonra ders vermiş olduğuna, eserlerini Özkent (Uzcend) Hapishanesi'nde yazdığına ve hayatının son yıllarını Mergīnân'da (Fergana) geçirdiğine bakılırsa kendisi Karahanlılar Devleti âlimleri arasında yer almalıdır. Yazılarında yalnız Arapça'yı kullanırdı; bazı fıkıh meselelerini izah etmek için çağdaşı diğer Orta Asya fakihleri gibi arada bir Arapça terimlerin Farsça karşılıklarını vermesi İranlı olduğunu göstermez, çünkü o dönemde Farsça, şehirlerde aydınların kullandığı iki dilden biriydi. Birçok defa bulûğ çağı vb. meseleler münasebetiyle Türkler'den bahsetmiştir ki bu da onun İranlı olmaktan ziyade Türk olarak kabul edilmesinin daha uygun olacağını gösterir. En eski biyografi müellifleri doğum yılını zikretmez. Nisbeten yeni olan müellifler Abdülhay el-Leknevî (Şerḥu'l-Hidâye, Leknevî'nin

mukaddimesi, I, 37) ve Fakīr Muhammed Cehlemî (Ḥadâʾiḳu'l-Ḥanefiyye, s. 205) kaynak vermeden Serahsî'nin 400 (1009-10) yılında doğduğunu ve on yaşında ticaret maksadıyla Bağdat'a gitmiş olan babasına refakat ettiğini söyler. Leknevî, daha meşhur bir biyografi ansiklopedisi olan el-Fevâʾidü'l-behiyye'sinde onun hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye yer vermesine rağmen doğum tarihini açıkça bildirmemektedir. Bununla beraber Serahsî'nin biyografisiyle ilgili başka veriler için okuyucuyu eski yazılarına havale eder ki bu da vermiş olduğu doğum tarihini teyit ettiğini gösterir; aksi takdirde daha önce yapmış olduğu yanlışı düzeltebilirdi.

Serahsî'nin ölüm tarihi için biyografik eserler umumiyetle 483 (1090-91) yılını zikreder. Bazıları "[4]90 yılına doğru" ve "500 yılına doğru" gibi daha müphem ifadeler kullanırsa da bunlar kesin olan tarihi nakzetmez. Yalnız Abdülhay el-Leknevî (Şerḥu'l-Hidâye, Leknevî'nin mukaddimesi, I, 37-38) kaynağını belirtmeden, "Cemâziyelevvel 494'te (Mart-Nisan 1101) öldü, fakat 483 yılında öldüğü de söylenir" ifadesini kullanır. Bu ihtilâf İstanbul kütüphanelerindeki yazma eserlerine de yansımıştır ki bunların bazıları bir tarihi, diğer bazıları öteki tarihi teyit eder. Ancak biyografisini yazanlardan İbn Kutluboğa ve Kefevî'nin, "Kendisi hapishaneden çıkarıldığı zaman hayatının sonuna doğru Fergana'ya gitmiştir" demeleri 483 yılını desteklemektedir. Serahsî Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'inde bu mesut hadisenin 480'de (1087) vukua geldiğini ve hemen Mergīnân'a giderek hapishanede başlamış olduğu eserinin geri kalan kısmını burada tamamladığını söyler.

Hocası Halvânî derslerini Buhara'da veriyordu. Kaynaklara göre sonraları bu meşhur fakihin parlak bir halefi olan Serahsî uzun yıllar bu derslerde bulunmuştur. Kefevî, İtkānî'den naklen fıkıh silsilesini şu şekilde vermektedir: Abdülazîz el-Halvânî - Ebû Ali en-Nesefî - İmam Muhammed b. Fazl el-Buhârî - Abdullah b. Muhammed b. Ya'kūb es-Sebezmûnî - Ebû Abdullah b. Ebû Hafs el-Kebîr - Ebû Hafs el-Kebîr - Muhammed b. Hasan - Ebû Hanîfe. Serahsî, Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'inin önsözünde Şeyhülislâm Ebü'l-Hasan es-Suğdî ile Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Bezzâz'dan ders gördüğünü açıkça söylemektedir. Bu iki fakih devletler hukukunda otorite ve bu mevzuda Şeybânî tarafından yazılmış olan eser konusunda uzmandı. Suğdî'nin daha Serahsî'nin aklına gelmeden çok önce Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr adlı bir eser kaleme almış olduğu bilinmektedir. Serahsî'nin derslerinde ne

kadar talebe bulunduğu belli değildir; kaynaklar en meşhur birkaç ismi kaydetmiştir: Buhara'da uzun yıllar hem dinî hem siyasî olarak önemli görevler üstlenen bir aile olan Âl-i Burhân'ın kurucusu Burhânü'l-eimme Abdülazîz b. Ömer b. Mâze, Kādîhan'ın dedesi Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî, el-Hidâye yazarı Mergīnânî'nin anne tarafından dedesi Ebû Hafs Ömer b. Habîb, Rükneddin Mes'ûd b. Hüseyin el-Küşânî, Osman b. Ali el-Bîkendî ve Şerḥu's-Siyeri'l-kebir'i nakletmiş olan Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî.

Hapis Hayatı. Serahsî'nin biyografisini yazan en eski müellif olan İbn Fazlullah el-Ömerî Mesâlikü'l-ebṣâr'ında (VI, 65-66) Serahsî'nin büyük bir kelâm âlimi, fakih, fıkıh usulü uzmanı ve münazara üstadı olduğunu belirtmektedir. Çağdaşları ile tartışmaları bir iz bırakmamış ve günümüze kadar gelmemişse de onun uzun yıllar hapiste kalmasının hükümetin zıddına giden hukukî-siyasî meselelerde sarsılmaz düşüncelerinden başka bir sebebi bulunmadığını söylemek yerinde olacaktır. Hapishanede iken kaleme aldığı, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin bir eseri üzerine yazdığı notlardan oluşan Nüket'in hâtimesinde bizzat kendisi hapsedilme sebebini üstü kapalı biçimde şu şekilde kaydetmektedir: "Bunlar Muhammed'in Ziyâdâtü'z-ziyâdât'ının ibareleri

üzerine düşününce aklıma gelenler ve onun fıkhından anladıklarımdır; nasihat amacıyla söylediğim bir söz sebebiyle hapisteyken kurtuluş ümidim kalmayınca imlâ ettim ..." (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1385, vr. 429b; Cârullah Efendi, nr. 679, vr. 137b). Serahsî Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'de kendisini sultanın hapse attığını ve buna bazı zındıkların sebep olduğunu belirtmektedir. Hapishane yaşantısına ait bir biyografi kaydında (el-Mebsûṭ, XII, 108) şöyle der: "Ailesinden, çocuklarından ve hatta kitaplarından uzaklaştırılmış olan kimsenin dikte ettirdiği ..." Biyografisini yazanlar bundan hapisten kurtulmasından sonra da bahsetmez. Sonraları yalnız Özkent Kalesi'nde hapsedilmesinden sebepleri hakkında hiçbir tafsilât verilmeden söz edilir. Serahsî eserlerinin hemen hepsini bu devirde kaleme almıştır. Çeşitli eserlerinin önsözleri veya hâtimelerinde, hatta bazılarının içinde Özkent Kalesi'nde hapiste iken dikte ettirdiği ve nihayet buradan çıkarılınca Mergīnân'da yerleştiği açıkça ifade edilir (Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr, neşredenin girişi, lv. 3, 7, 9).

Heffening, Serahsî hakkındaki bir hikâyeden bahsederek şunları söylemektedir (EI, IV, 159): "Sonra Özkent'te Karahanlı sarayına gitti. Galiba, iddete riayet etmeden âzatlı ümmüveledlerini başkaları ile evlendirmiş olan emîrin bu hareketini ulemâ arasında yalnız kendisi gayri meşrû gösterdi." Bu hikâye tarihî bir gerçek olarak kabul edilip kaynaklara başvurulmadan tekrar edilmektedir. Gerçekte Heffening'in bildikleriyle onun elde edemediği kaynaklar bu olayın Serahsî'nin hapisten çıkarılmasından sonra meydana geldiğini, söz konusu emîrin (veya valinin) Serahsî'ye kızmak şöyle dursun onun geniş bilgisine hayran kaldığını ittifakla bildirmektedir. Ayrıca emîr başkasının bir câriyesiyle bizzat evlenmek istememişti ki Serahsî'nin aksi kanaatine gücenmiş olsun. Aksine emîr câriyelerini âzat etmeyi ve bunları zevce olarak isteyen kimselere vermeyi arzu ediyordu. Bazı yeni âlimler, onun hapse atılmasının sebebi olarak kötü ruhlu bir devlet adamı olan Ebû Nasr Ahmed b. Süleyman el-Kâsânî'yi düşünmüşlerdir. Bu zat önceleri başkadı idi, ardından vezir oldu, daha sonra hükümdar tarafından idam edildi. Kâsânî Batı Karahanlılar'ın veziriydi; 467 (1074-75) yılında veya kısa bir zaman önce Serahsî'nin hapsedildiği yer olan Doğu Karahanlılar'ın başşehri Özkent'in bu hükümdarların batı kollarının işgali altında bulunduğunu gösteren yeni veriler bulunmuştur (Federov, sy. 165 [2000], s. 2). Şehâbeddin el-Mercânî, Ġurfetü'l-ḥavâḳīn'inde (s. 27 vd.) Şemsülmülk Nasr'ın 461'de (1069) fakih İsmâil b. Ahmed es-Saffâr'ı öldürdüğünü ve Serahsî'yi hapse atanın da o olduğunu söyler ki bu rivayet doğru görünmektedir. Serahsî ancak 480 (1087) yılında hapisten çıkmıştır. Bu zamana kadar Hızır Han (1079-1080) ve Ahmed Han (1081-1089) adlı iki hükümdar tahta geçmişti. Üç hükümdar döneminde devam eden bir hapis için bir câriye ile yeniden evlenmekten daha ciddi bir sebep olmalıdır. Ancak Mercânî de bu haberin kaynağını zikretmemektedir. Heffening, Serahsî'yi hapse atan hakanın Hasan olduğunu kaydeder; aynı makalenin devamında nihayet serbest bırakılınca eserini Mergīnân'da Emîr Hasan'ın sarayında tamamladığını söyler. Hakan Hasan ile Emîr Hasan aynı kişi midir? Hakanın iki başşehri olduğuna göre Mergīnân gibi bir eyalet şehrinde değil Kâşgar veya Özkent'te bulunması gerekir. Fakat bütün bu faraziyeler bizzat Serahsî'nin Özkent Hapishanesi'n-den çıkınca fakih, imam Seyfeddin İbrâhim b. İshak'ın -bazı yazmalara göre Seyfeddin Ebû İbrâhim İshak b. İsmâil-misafirperverliğinden istifade etmek için Mergīnân'a gittiğini ve Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'in imlâsının geri kalan kısmını bu kişinin evinde

tamamladığını belirten sözleri karşısında geçersiz kalmaktadır. Emîr Hasan'ın Mergīnân valisinin adı olması ve meşhur câriyeler hadisesinin bununla ilgili bulunması mümkündür.

Ömerî (Mesâlik, VI, 65-66) bu hususta şunları söylemektedir: "Serahsî hakkında rivayet olunur ki hapishaneden çıktığı zaman şehrin valisi çocuk sahibi câriyelerini (ümmüveled) hizmetindeki erkeklerden hür olanlarla evlendirmişti. Emîr orada bulunan ulemâdan bu husustaki fikirlerini sormuş ve hepsi bunu tasvip etmiş, fakat Serahsî şöyle demişti: Bir hata işledin, zira bunların (câriyelerin kocalarının) her biri daha önce hür bir kadınla evlenmişti ve bu, hür bir zevcenin yanına bir câriyeyi kuma vermektir" (hatta Serahsî, "Bir ümmüveledin evlenmesi muteber değildir" demeliydi). Buna mukabil emîr, "O halde onları boşarım" diyerek nikâhları yeniledi, sonra da âlimlerin fikrini sordu. Hepsi, "Doğru hareket ettin" dedi; fakat Serahsî, "Hayır, bir hata işledin, zira bir ümmüveled boşanınca evlenmeden önce iddet beklenmesi gerekir; bu durumda iddeti henüz tamamlanmamış olan kadınların nikâhı bahis mevzuudur ve böyle bir nikah muteber değildir" diye itiraz etti. Bu hadisede bir hakanın söz konusu olması çok zayıf bir ihtimaldir. Burada geçen "emîrü'l-beled" tabiri daha ziyade bir vali için kullanılır.

Gerçekte Batı Karahanlı Devleti'nde dindar fakihlerden bazılarını idam ettirmiş olan hükümetle ulemâ arasında bir gerginlik gözlenmektedir; bu gerilimin sebeplerinden biri hükümetin haksız vergileri iken bir diğeri Sünnî çizginin dışına çıkılması şeklindeki suçlamalardır (Barthold, s. 332-338). Serahsî'nin çeşitli kitaplarına düştüğü notlar hapsedilme sebebinin bu türden bir suçlama olabileceğini akla getirmektedir (Schacht, 900. Ölüm Yıldönümü, s. 3-4). Ulemâ ile Karahanlı hakanı arasındaki gerilimin had safhaya ulaştığı bir dönemde ulemâ, Hükümdar Ahmed Han b. Hızır'a (1081-1089) karşı Selçuklu Hükümdarı Melikşah'tan yardım istemiş, o da 482 (1089) yılında Özkent içlerine kadar uzanan bir sefere çıkmıştır (EI2 [Fr.], III, 1144). Bu hadiseden kısa bir zaman önce Serahsî'nin hapisten çıkarılması acaba bu gerilimi yumuşatmak için atılmış bir adım mıydı? Kaynaklar bu konularda suskun görünmektedir; ancak her gün Serahsî'nin şikâyet ettiği (el-Mebsûṭ, X, 21) yeni vergiler konmaktaydı ve Serahsî, bu haksız vergilerin ödenmesine karşı gelebilenlerin bu hareketlerini doğru bulmakta ve bunun o kimseler için daha erdemli bir davranış olduğunu

belirtmektedir. Onun biyografisini yazmış olan Kefevî de (Ketâʾib, vr. 143b) bu hususa işaret etmektedir. Vergilere karşı gelişen halk hareketinin öncüsü olarak Serahsî'nin devrin istibdadının başlıca kurbanlarından biri olması kolayca anlaşılabilir. Cehlemî "hükümdar onu tevkif edip Özkent'e ulaştırınca" diye hikâye etmektedir; bu ihtimal onun merkezî bir yerde Buhara'da tevkif edildiğini ve Özkent'e gönderildiğini gösterir.

el-Mebsûṭ'un muhtelif kısımlarının hapishanede olmak üzere 466 (1073) ve 477 (1084) tarihlerini taşıdığını belirten Heffening bundan Serahsî'nin hapishanede on yıldan fazla kaldığı sonucunu çıkarır. Fakat bu doğru değildir; zira 466 yılı kaydı XXVII. ciltte, 477 tarihi XXX. cilttedir; yani yalnız üç cildin on bir yıl aldığı kabul edilmek durumundadır. el-Mebsûṭ'un otuz cildi 110 yıl mı alacaktır? Bundan başka bir tek yazması hariç (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fıkhü'l-Hanefî, nr. 490, muhtemelen el-Mebsûṭ basmasının esası) diğer bütün yazmalar (Türkiye'deki on beş yazma, bir de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Fıkhü'l-Hanefî, nr. 493; Şam, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 8295) 479 (1086) tarihini taşır. el-Mebsûṭ'un üç cildi on üç yıl almışsa tamamı

130 yıl ister. Serahsî el-Mebsûṭ'un imlâsından sonra daha bir yıl hapiste kalmıştır. Buna göre 466 (1073) tarihi asıl eserin başında bulunacakken herhangi bir sebeple XXVII. cildin başına konulmuştur. Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'in hâtimesinde açıkça belirtildiği üzere Serahsî 20 Rebîülevvel 480'de (25 Haziran 1087) hapishaneden çıkarılmıştır. Buna göre ilimle meşguliyet açısından faydalı olan hapis hayatı on beş yıl kadar devam etmiştir. Bu başka olaylarla da teyit edilmektedir. Serahsî el-Mebsûṭ'taki bir kaydında (VIII, 80) iki yıldan beri hapiste olduğunu söyler. Bu ifadede eserin dörtte birinin bahis konusu olduğunu söylemek gerekir. el-Mebsûṭ'ta (XXVII, 124) 14 Rebîülevvel 466 (17 Kasım 1073), bir başka yerde (el-Mebsûṭ, XXX, 287) Cemâziyelâhir 477 (Ekim 1084 veya daha önce işaret edildiği üzere başka yazmalarda 479/1086) tarihini zikreder. Serahsî Uṣûlü'l-fıḳh'ının önsözünde imlâya 479 Şevvalinin sonunda (1087 Şubat başları) başladığını söyler. Burada basma nüshasında 800 sayfa tutan bir eser söz konusudur. Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'in hâtimesi ise daha ayrıntılıdır; bazı yazmalara göre bu esere 1 Zilkade 479'da (7 Şubat 1087) başlanmıştır (fakat bu biraz gariptir; çünkü Uṣûl'e başlanmasından yalnız bir gün sonradır; bunun tartışması için bk. Ayıntâbî Mehmed Münîb, Teysîrü'l-

mesîr, Hüsrev Paşa Ktp., nr. 382). Buna göre hapisten çıkışı 20 Rebîülevvel 480 (25 Haziran 1087) Cuma, hapishanenin bulunduğu yer olan Özkent'ten hareketi rebîülevvelin sonu, Mergīnân'a varışı 10 Rebîülâhir (11 Temmuz), imlâyı tamamlamak için yeniden başlaması 24 Rebîülâhir (29 Temmuz) ve Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'in imlâsının sonu 3 Cemâziyelevvel (6 Ağustos) Cuma'dır.

Serahsî'nin biyografisini yazanlar onun bir kuyu içine atıldığını, derslerini bu kuyu içinden verdiğini ve talebelerinin kuyunun ağzında notlarını aldıklarını söyler. Serahsî kendi hayatına dair bir ifadesinde (el-Mebsûṭ, "İkāle" bahsinin sonunda, basma nüshasında yoktur, fakat yazmaların çoğunda mevcuttur) şöyle der: "Çok yorucu bir yer olan hapishaneden çıkarak hürriyet ve huzurun tamamlanmasını bekleyerek ..." Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'in birtakım yazmalarında şu hâtime bulunmaktadır: "İmlâsı Özkent'te 1 Zilkade 479'da Emîr Gûn lakaplı, sabırlı ve zeki şeyhin, yani Ebû Ali Hüseyin b. Ebü'l-Kāsım'ın evinde başladı. Bu imlâ 'Emân' bahsine kadar devam etti. Sonra bize Özkent Kalesi'nde yazmamız emri verildi; bu da 'Şürût' bahsine kadardır. Hapisten çıkarılma 20 Rebîülevvel 480'de vukua geldi." Bütün bunlara göre Serahsî'nin ilk önce kalenin bir kuyusuna atılmış olması, ardından kendisine ders verme imkânının tanınması, daha sonra da Uṣûl'ünün önsözünde zikredilen kalenin bir zâviyesine nakledilmesi, arkasından bir üst düzey yetkilisi olan Emîr Gûn'ün evinde nezâret altında tutulması, sonra kaleye nakledilmesi ve nihayet serbest bırakılması mümkündür. Biyografisini yazanlar kendisinin Şeybânî'nin eserlerinden şerhettiklerini ezbere bildiği hususunda ısrar ederler. Serahsî muhakkak ki kütüphanesinden mahrumdu; fakat dinleyicilerin kendi hususi nüshalarını getirmeleri yasak değildi. Her iki istikamette de mesafeler aynı olduğundan dinleyiciler hocalarını duydukları gibi o da onların okuduklarını işitebilirdi. Buna göre talebelerin önce metni okumaları, sonra hocanın bunu şerhetmesi mümkündür. Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'de bazan "bir başka el yazması", "eski bir el yazması" ve "bazı yazmalar" söz konusu olmaktadır.

Serahsî'nin Gösterdiği İlmî Faaliyetin Hususiyetleri. Serahsî siyasî sebeplerle hapsedilmişti. Şu halde kendisi tarihî hadiselerin arka planındaki siyasî maksatlar hakkında derin müşahedeler serdedince buna şaşmamak gerekir. Meselâ Hz. Peygamber'in Mekke müşrikleriyle 6 (627) yılında

yapmış olduğu Hudeybiye Antlaşması müslümanların aleyhine görünüyordu. Bununla beraber müslümanlar düşmanlarının sebep olduğu hiçbir felâkete mâruz kalmamışlardı. Hiçbir tarihçi veya siyer müellifi, Hz. Ömer gibi ileri gelen bir sahâbînin muhalefetine rağmen Resûl-i Ekrem'in bu tarz hareketinin ikna edici bir izahını vermemiştir. Serahsî Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr'inde (I, 201) bunu şöyle açıklar: "Peygamber bu (aleyhte) durumu kabul etmişti, çünkü bunlar o sırada müslümanların lehinde olan şartlardı. Gerçekte Mekkeli müşriklerle Hayberli yahudiler arasında eğer Resûlullah bu iki taraftan biri üzerine sefer edecek olursa diğer tarafın hemen harekete geçip -Mekke ile Hayber arasındaki yolun ortasında bulunan-Medine'yi işgal edeceğine dair bir tertip mevcut bulunmaktaydı." Hukuk eserleri bir halkın hayatını aksettirir. Serahsî'nin devrinin iktisadî, içtimaî vb. meseleleri hakkındaki atıfları pek çoktur ve bunlar muntazam bir şekilde devşirilip incelenmeye değer. Büyük bir otorite olan Şeybânî'nin yazılarını şerhettiğinden Şeybânî'nin ileri sürdüğü kaideleri ve bunları dayandırdığı temelleri, bunların sebeplerini meydana çıkarmaya mecburdu. Serahsî her adımda bunları aramaya çalışırdı, nitekim kendisinin bu vazifeyi hayrete şayan derecede üstün bir başarıyla gerçekleştirdiği söylenebilir.

Eserleri. Serahsî'nin çalışmalarının büyük bir kısmı hapiste iken yazılmış veya çıktıktan sonra tamamlanmıştır. 1. Ṣıfatü eşrâṭi's-sâʿa ve maḳāmâti'l-ḳıyâme. Hocası Halvânî'nin imlâ ettirdiği bu eser Serahsî tarafından tertip ve tanzim edilmiştir. Bilinen iki nüshasından (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1446/3, vr. 43a-73b) Paris Bibliothèque Nationale'deki (nr. Arabe 2800, Yazma, vr. 442b-465b) esas alınarak yayımlanmıştır (haz. Zeki Sarıtoprak, Kahire 1414/1993). 2. el-Mebsûṭ*. Serahsî, Özkent Hapishanesi'ndeki ilk sarsıntı geçtikten sonra yakın bir gelecekte hapisten kurtuluş imkânı göremeyince bir çalışma konusu bulma ihtiyacı duymuştur. Bizzat kendisinin söylediği gibi (el-Mebsûṭ, I, 4) Şeybânî'nin şaheseri olan el-Aṣl'ı ve diğer kitaplarını özetleyen bir eser olan Hâkim eş-Şehîd'in el-Muḫtaṣarü'l-kâfî'sini şerhetmeyi uzun zamandan beri arzu ediyordu. Şartların müsaade etmesi ve kendisini "teselli etmeye çalışan bazı dostların telkinleri" Serahsî'yi bu isteğini gerçekleştirmeye yöneltmiş, eseri Hanefî mezhebindeki fıkhî görüşlerin ve delillerinin en geniş şekilde ele alındığı ve sistemli bir tahlilinin yapıldığı ilk ve en hacimli çalışma olmuştur. el-Mebsûṭ, mezhebin temel görüşlerinin tesisi ve doğruluklarının ispatıyla

ilgilenmeyerek diğer bütün görüşler hakkında tarafsız şekilde sistemli bir tahlil yapan büyük eserlerin ilki durumundadır. Diğer bir ifadeyle bu eserlerin meseleyi ele alışları felsefî mahiyette olup Serahsî de mezhebinde meseleleri bu yönden inceleyenlerin ilk mümessili durumundadır (Schacht, 900. Ölüm Yıldönümü, s. 2). el-Mebsûṭ Kahire'de (1324-1331) toplamı 6335 sayfa tutan büyük boyda otuz cilt halinde basılmıştır. Halîl Muhyiddin el-Meys eserin bir indeksini hazırlamıştır (Fehârisü'l-Mebsûṭ, Beyrut 1400/1980). 3. Şerḥu (Nüketü) Ziyâdâti'z-ziyâdât (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Haydarâbâd / Dekken 1378). Hepsi Şeybânî'nin eseri olan ez-Ziyâdât, Ziyâdâtü'z-ziyâdât, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr ve el-Câmiʿu'l-kebîr'in şerhleri de Serahsî'nin mahpusluk devrinde yazılmıştır. 4. Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 565). 5. Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr. Müellif, mahpusluğun son aylarında ve memleketin iç savaşlarla

çalkalandığı bir sırada Şeybânî'nin devletler umumi hukukuna dair kitabının şerhini dikte etmeye başlamış, bunun matbu versiyonundaki 1408 sayfanın son 328 sayfasını hapisten çıkışından sonra Mergīnân'da ve yalnız on gün içinde tamamlamıştır. Eser, Debbâğzâde Mehmed Münîb Ayıntâbî tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olup İstanbul'da basılmıştır (1241/1826). Arapça aslının neşri ise bu tarihten yaklaşık bir asır sonra mümkün olmuştur (Haydarâbâd 1335-1336). Selâhaddin el-Müneccid'in tahkikli neşrine başladığı eser (I-III, Kahire 1957-1960), Abdülazîz Ahmed tarafından IV ve V. ciltleri tahkik edilerek tamamı yeniden yayımlanmıştır (Kahire 1971). Ayıntâbî çevirisini, Bursalı Mehmed Tâhir ve Bağdatlı İsmâil Paşa yanlış olarak es-Siyerü'l-kebîr'in tercümesi diye gösterirler. Bu yanlış bilgiyi Fatin, Mehmed Süreyyâ, Muallim Nâci ve Şemseddin Sâmi gibi müellifler de tekrarlamıştır (Okiç, s. 31-32). Ayıntâbî yazdığı mukaddimede eserin muhteva ve değeri, ayrıca Şeybânî ve Serahsî hakkında bilgi vermiştir. Bursalı Mehmed Tâhir'in kaydettiğine göre bu tercüme II. Mahmud'un emriyle alay müftüleri ve tabur imamları tarafından zâbit ve askere okutulup izah edilmekteydi (Osmanlı Müellifleri, II, 35). Ayıntâbî, Teysîrü'l-mesîr fî Şerḥi's-Siyeri'l-kebîr adlı Arapça kitabında Serahsî'nin eserindeki anlaşılması zor yerleri açıklamıştır. Esasen es-Siyerü'l-kebîr'in hâşiyesi mahiyetinde olan bu eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 382 [müellif hattı]; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 535). Eser UNESCO'nun isteğiyle

Muhammed Hamîdullah tarafından Fransızca'ya çevrilmiş ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanmıştır (K. es-Siyerü'l-kebîr: Le grand livre de la conduite de l'état: commenté par as-Sarakhsî, I-IV, Ankara 1989-1991). Günümüz Türkçe'sine yapılmış bir çevirisi de mevcuttur (İslam Devletler Hukuku, trc. M. S. Şimşek - İ. Sarmış, Konya 2001). 6. Uṣûlü'l-fıḳh (Uṣûlü's-Seraḫsî*). Müellif, yine hapishanede imlâya başlayıp muhtemelen daha sonra tamamladığı bu önemli eseri Şeybânî'nin eserleri üzerindeki şerhlerin esaslarını açıklamak için kaleme almıştır. Eser Ebü'l-Vefâ el-Efgānî tarafından neşredilmiştir (I-II, Kahire 1372). Ayrıca Haydarâbâd (1372-1373) ve bundan ofset olmak üzere Beyrut (1393/1973) baskıları vardır. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda el-Muḥarrer fî uṣûli'l-fıḳh adıyla eserin yeni bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1417/1996). Serahsî'nin bu eseri çağdaşı ve ders arkadaşı Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin el-Uṣûl'ü ile birlikte Hanefî fıkıh usulünün iki klasiği olarak tarihte yerini almıştır. Daha sonra bu ilim dalında kaleme alınan hemen bütün eserler bu iki eserin genel çerçevesini ve nazariyelerini hep göz önünde bulundurmuştur.

Serahsî'nin biyografisini yazan İbn Kutluboğa onun Şerḥu Muḫtaṣari'ṭ-Ṭaḥâvî'sinin bir parçasını gördüğünü söylemektedir. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî, Sadrüşşehîd'in Hassâf'ın eserleri üzerindeki şerhi içinde yine Hassâf'ın Edebü'l-ḳāḍî ve en-Nafaḳāt adlı kitaplarının Serahsî tarafından yapılmış şerhlerinden bahisler bulmuştur. Kâtib Çelebi, "Serahsî ile Halvânî'nin eseri olan" bir el-Fevâʾid'den bahseder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1295). Bu Halvânî'nin Serahsî tarafından tertip ve tanzim edilmiş olan bir imlâsı olabilir. Serahsî el-Mebsûṭ'unda (XX, 7 vd.) eserlerinin birinden müphem bir şekilde bahseder ve "müşterek kefillerin mütenasip mesuliyetleri münasebetiyle hukukî riyâziye meselelerinin en karışığını" zikrederek şöyle der: "Bu üstatların bu hususta zikrettikleri her şeyi ben de bir eserde toplamış bulunmaktayım, fakat kitaplarımdan hiçbiri burada yanımda yoktur ..." Serahsî'nin Şerḥu Kitâbi'l-Kesb, Şerḥu Kitâbi'l-Ḥayż, Şerḥu Kitâbi'l-Ḥiyel gibi çalışmalarından da söz edilmektedir; ancak bunlar onun el-Mebsûṭ'unun muhtelif bablarından başka bir şey değildir. el-Câmiʿu'l-kebîr şerhi de henüz bulunamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 4; VIII, 80; X, 21; XII, 108; XX, 7 vd.; XXVII, 124; XXX, 287; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, neşredenin girişi, I, 3-8; a.mlf., Nüketü Ziyâdâti'z-ziyâdât (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1378, neşredenin girişi; a.mlf., Şerḥu's-Siyeri'l-kebîr (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1958, I, 201; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 13-23, lv. 3, 7, 9; Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Tahran 1378 hş., s. 206; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 177; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 65-66; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 467; III, 8, 78-82; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1423/ 2002, V, 192; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992; İbn Kemal, Risâle fî Vaḳfi'l-evlâd ve ṭabaḳāti'l-müctehidîn, İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 276, vr. 308b; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 55 vd.; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 143-144; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 112, 561, 568; II, 963,1014, 1079, 1295, 1580; Ayıntâbî Mehmed Münîb, Teysîrü'l-mesîr fî Şerḥi's-Siyeri'l-kebîr, Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr. 382; Fakīr Muhammed Cehlemî, Ḥadâʾiḳu'l-Ḥanefiyye, Leknev, ts., s. 205-207; G. Flügel, Die Classen der Hanefitischen Rechtsgelehren, Leipzig 1862, s. 275, 301 vd., 303 vd., 305 vd., 320, 322; Leknevî, el-Fevaʾidü'l-behiyye, s. 158 vd.; a.mlf., Şerḥu'l-Hidâye (Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye içinde, nşr. Naîm Eşref Nûr Ahmed), Karaçi 1417, Leknevî'nin mukaddimesi, I, 37-38; Mercânî, Ġurfetü'l-ḫavâḳīn li-maʿrifeti'l-ḫavâḳīn, Kazan 1281, s. 27 vd.; Osmanlı Müellifleri, II, 35; W. Heffening, Das Islamische Fremdenrecht, Hannover 1925, zeyil; a.mlf., "al-Sarak͟hsī", EI, IV, 159; M. Zâhid el-Kevserî, Bulûġu'l-emânî, Kahire 1388/1969, s. 81, 83; M. Tayyib Okiç, "Şemsu'l-E'imme es-Sarahsî'nin 'Şarḥu's-Siyari'l-Kabîr'inin Türkçe Tercemesi ve Mütercim Mehmed Münib Ayintabi'nin Diğer Eserleri", 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsi Armağanı, Ankara 1965, s. 27-42; Salih Tuğ, "Eserlerinde Raslanan İfadelerine Göre İmam Serahsî'nin Hapis Hayatı", a.e., s. 43-60; Muhammed Hamîdullah, "Serahsî'nin Devletler Umumi Hukukundaki Hissesi" (trc. Salih Tuğ), a.e., s. 15-25; a.mlf., "Contribution de l'Iran a la botanique et a la science juridique", Pensée

Chi'ite, sy. 1, Paris 1960, s. 13-18; a.mlf., "Serahsî", İA, X, 502-507; J. Schacht, "Notes on Sarakhsî's Life and Works", 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu'l-E'imme es-Serahsi Armağanı, s. 1-6; a.mlf., "Sur la transmission de la doctrine dans les écoles juridique de l'Islam", Annales de l'institut des études orientales, X, Algier 1952, s. 399-419; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 332-338; Murteza Bedir, Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh (Legal Theory) (doktora tezi, 1999), Manchester University, s. 25-28; Abdullah Yıldız, "Serahsî'nin Hadis Anlayışı ve Hadislerle Ameli", Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 4, Şanlıurfa 1998, s. 139-159; sy. 5 (1999), s. 255-298; M. Federov, "Notes on Qarakhanids and Their Coinage", Orieantal Numismatic Society Newsletter, Supplement, sy. 165, London 2000, s. 1-52; C. E. Bosworth, "Ilek-Khāns", EI^{2} (Fr.), III, 1144; N. Calder, "al-Sarakhsī", EI^{2} (İng.), IX, 35-36.

Muhammed Hamîdullah

SERASKER

(سرعسكر)

Ordu kumandanı, Yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra Osmanlı kara ordularının en yüksek rütbeli âmiri.

Farsça ser (baş) ve Arapça asker kelimelerinden oluşan serasker “başasker, ordu kumandanı, başkumandan” demektir. Bu terim, sipeh-sâlâr ve ser-leşker unvanlarıyla eş anlamlı olarak Büyük Selçuklu ve Anadolu Selçuklu devletlerinde “ordu ve eyalet askeri kumandanı” anlamında kullanılmıştır. Osmanlılar’da ise sefere çıkan orduya kumanda edenlere klasik dönemde

genellikle serasker ve ser-dâr, son dönemlere doğru yalnızca serasker unvanı verilmiştir. 1826’da Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasının ardından kurulan yeni ordu ve askerî teşkilâtla birlikte serasker Osmanlı kara ordusunun en yüksek rütbeli kumandanının unvanı olmuştur.

Fâtih Kanunnâmesi’nde serasker terimi yer almamakla birlikte o devirde de savaşlarda orduya kumanda edenlere serasker unvanı verildiği görülmektedir. Genelde ilk defa Kanûnî Sultan Süleyman döneminde İbrâhim Paşa’ya vezîriâzamlık yanında geniş yetkilerle seraskerlik unvanının tevcih edildiği belirtilir. Ancak İbrâhim Paşa’nın şahsında söz konusu unvanın, önceki ve sonraki dönemlere göre “saltanat ortağı” anlamına gelebilecek derecede hayli farklı bir statüyü ifade etmekte olduğu, askerî ve sivil bakımdan olağanüstü geniş yetkiler içerdiği ve hatta kendisinin gurura kapılarak “serasker sultan” unvanını kullanmaya başladığı bilinmektedir.

Vak‘a-i Hayriyye ile Yeniçeri Ocağı ve yeniçeri ağalığı kaldırıldı, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla kurulan yeni ordunun kumandanına serasker unvanı verildi. Başlangıçta seraskerlik makamı Asâkir-i Mansûre’nin kumandanı olarak teşkil edilmekle birlikte kısa sürede bütün kara ordularının kumandanı haline geldi. Bu mânada ilk serasker olan Ağa Hüseyin Paşa’nın yanında yeni ordunun idarî, malî ve teknik işlerini

yürütmek üzere Hacı Sâib Efendi, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye nâzırı, Yektâ Efendi kâtip tayin edildi. Osmanlı deniz kuvvetleri ise eskiden olduğu gibi kaptan paşaların kumandasında bırakıldı. Serasker Ağa Hüseyin Paşa birkaç gün Süleymaniye Camii avlusunda görev yaptıktan sonra Ağa Kapısı'na taşındı. Ardından eski döneme ait izlerin toptan tasfiyesi amacıyla Ağa Kapısı'nın adı Serasker Paşa Kapısı olarak değiştirildi. Ardından burası meşihat dairesi / fetvahâne haline getirilerek seraskerlik makamı Beyazıt'taki Eski Saray'a (Sarây-ı Atîk) taşındı ve birtakım hizmet binaları ilâve edildi. Bugün Beyazıt Meydanı'na bakan Dâire-i Umûr-ı Askeriyye binası Sultan Abdülaziz döneminde yaptırıldı (1864-1866).

Asâkir-i Mansûre ile seraskerlik makamı Yeniçeri Ocağı ve ağalığı yerine kurulduğundan bu kurumların birtakım görev ve sorumluluklarını da üstlenmiş oluyordu. İstanbul'da asayişin sağlanması, nüfus hareketliliğinin takibi, birtakım zâbıta hizmetleri ve yangınların söndürülmesi devralınan başlıca görev ve sorumluluklardandı. Şiddetli bir iç savaşın ardından ihdas edilen seraskerlik, 1826 tarihi itibariyle sadrazam ve şeyhülislâm gibi devletin en üst düzeydeki makamları arasına katıldı. Bunda seraskerliğin nezâretlerden önce kurulmuş olmasının etkisi büyüktür.

Yeniçeri Ocağı ilga edildiğinde eski sistemin bakiyesi olan topçu, lağımcı, humbaracı ve timarlı sipahi gibi bazı askerî sınıflar yeni orduya paralel bir düzen içinde varlıklarını sürdürmekteydi. Bu sebeple askerî sınıfların birleştirilmesi ve taşranın sisteme dahil edilmesiyle tek elden sevk ve idareyi temin etmek için birtakım yeni düzenlemeler yapıldı. 1831'de İstanbul'daki alaylar Hassa, Üsküdar'dakiler Mansûre diye adlandırılarak ordu iki kısma ayrıldı. Bu bağlamda seraskerliğe bağlı bir birim olarak 1832'de Tophane Müşirliği kuruldu; topçu, humbaracı, lağımcı ocakları ile harbiye, levazım ve baruthâneler idaresi aynı çatı altında toplandı. Daha sonra Sultan Abdülmecid devrinde Meclisi Tophâne-i Âmire teşkil edilerek söz konusu sınıfların idarî ve askerî işleri burada görülmeye başlandı. 1834'te kurulan redif teşkilâtı da aynı şekilde seraskerliğe bağlandı. Avrupa'daki askerî literatürün tercümesi için 1837'de seraskerlik kapısında bir tercüme odası açıldı. Kuruluşunun hemen ardından yaklaşık on yıl seraskerlik görevini yürüten Koca Hüsrev Paşa'nın teşkilâtın gelişmesinde büyük katkıları oldu. Askerlikle ilgili bütün meseleleri görüşmek ve karara bağlamak üzere Mart 1836'da seraskerliğe bağlı bir danışma meclisi olarak

kurulan ve 1843'te görev ve yetkileri yeniden düzenlenen Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî seraskerliğin yükünü azalttı ve karar alma sürecini daha sağlıklı hale getirdi. 1838'de Seraskerlik Müsteşarlığı'nın ihdası kurumsallaşma yönünde atılmış bir diğer önemli adımdır.

Askerî sistemdeki değişim ve dönüşüm süreci seraskerliğin statüsünü, önemini, yetki ve sorumluluklarını da belirledi. 1836'daki teşrifat düzenlemesiyle idareci sınıf yeniden kalemiye, askeriye ve ilmiye diye üç grup halinde tanzim edildi. Bu yeni düzenlemeyle serasker protokol bakımından şeyhülislâm ve sadrazamla denk hale geldi. Öte yandan Masârifat Nezâreti ve dikimhâne gibi teşekküllerin zamanla seraskerliğe bağlanmasıyla kurumun sorumlulukları ve aynı oranda idarî-malî sistem içindeki önemi arttı. Ancak kurumsallaşma çabalarına paralel biçimde genişleyen sorumluluk ve artan bürokratik yük sebebiyle seraskerlerin ordunun başında sefere gitmeleri gündeme dahi gelmedi. Bu sebeple önceden olduğu gibi orduya serasker unvanıyla kumandanlar tayin edilmeye başlandı. Bunun yanında teşvik ve taltif maksadıyla sadrazam olmadıkları halde serdâr-ı ekrem unvanıyla 1853 Kırım savaşına Ömer Lutfi Paşa ve daha sonra Doksanüç Harbi'nde Abdülkerim Nâdir Paşa başkumandan olarak gönderildi.

Mustafa Nûri Paşa Ocak 1843'te azledildiğinde seraskerlik unvanı da lağvedilerek yerine 17 Ocak 1843'te Hassa Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî reisi Darphor Reşid Paşa Asâkir-i Nizâmiyye müşiri ve İstanbul muhafızı unvanıyla getirildi. Bu oldubittinin perde arkasında Mâbeyin Müşirliği'nden ayrılmak istemeyen, bununla birlikte rütbe ve nüfuz bakımından serasker paşanın altında kalmayı hazmedemeyen Hassa Müşiri Rızâ Paşa bulunmaktaydı. Eylül 1843'te amaçladığı nüfuza kavuşmakla düşüncesi değişen ve mâbeyinden çıkmayı siyasî kariyeri bakımından riskli görmeyen Rızâ Paşa'ya yeniden serasker unvanı verilerek bu makam ihya edildi, böylece uygulamada eskiye dönüldü. Rızâ Paşa döneminde (Eylül 1843 - Ağustos 1845) seraskerlik makamı Üsküdar'a taşındı. Koca Hüsrev Paşa'nın Ocak 1846'da ikinci defa göreve getirilmesiyle seraskerlik yine Beyazıt'a nakledildi.

Tanzimat Fermanı'nda askerî meselelerin önemi vurgulanmış, seraskerlik makamının ve Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'nin önerileri çerçevesinde yeni

düzenlemelerin yapılacağına işaret edilmişti. Buna istinaden 1843-1847 yılları arasında yapılan düzenlemelerde mevcut askerî birlikler beş ordu şeklinde tanzim edildi (1. Hassa Ordusu / İstanbul; 2. Dersaâdet Ordusu / İstanbul; 3. Rumeli Ordusu / Manastır; 4. Anadolu Ordusu *Harput; 5. Arabistan Ordusu* Şam); askere almada ise kura usulü benimsendi. 1848'de merkezi Bağdat olmak üzere Irak ve Hicaz Ordusu kuruldu. Ayrıca ordu muvazzaf, redif, yardımcı ve başı bozuk kuvvetler olmak üzere dört temel sınıf halinde yeniden düzenlendi. 1843'te Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'nin işleyişinde birtakım yenilikler yapıldı. Şûranın sorumluluk alanındaki işler harbiye, nizam ve levazım şeklinde üç kısma ayrıldı. Bâb-ı Seraskerî'de mektûbî, yoklama, jurnal, nizâmiye, muhabere, rûznâmçe ve vezne kalemleri kurularak bürokratik işleyiş geliştirildi. Tophane Müşirliği'ne bağlı olarak 1845'te polis teşkilâtının ve Zaptiye Müşirliği'nin teşkiliyle seraskerliğin sorumluluğunda olan İstanbul'un zâbıta, itfaiye ve güvenlik işleri tedrîcen bu yeni kurumlara devredildi.

XIX. yüzyılda birkaç defa seraskerliğin aynı zamanda sadârete getirilenlere tevcih edildiği görülmektedir. Keçecizâde Fuad Paşa'nın sadâretinde (1 Haziran 1863) uhdesinde bulunan seraskerlik unvanı da sadârete ilâve edildi, böylece ilk defa en üst düzey mülkî ve askerî makamlar tek bir şahıs tarafından temsil edilir oldu. Bu iki önemli görevin aksamadan yürütülmesini sağlamak amacıyla askerlikle ilgili işler harbiye nâzırı unvanıyla tayin edilen kişiye havale edildi. Yeni düzende harbiye nezâreti diye bir kurum henüz teşekkül etmemişti. Bu unvan sadece seraskere yardımcı olmakla mükellef bir şahsı işaret etmekteydi. Seraskerliğin sadâretle beraber yürütülmesinden ötürü ayrıca serasker kaymakamlığı ihdas edilerek bu göreve Hüseyin Avni Paşa tayin edildi. Bu uygulama Fuad Paşa'nın Haziran 1866'da sadâret ve seraskerlikten azliyle son buldu. Bu dönemde seraskerlik tarafından ordu mensuplarının hem meslekî-teknik konularda hem de genel anlamda dünyadaki gelişmeleri takip edebilmelerini sağlamak amacıyla Şinâsi'nin editörlüğünde Cerîde-i Askeriyye adıyla bir dergi çıkarılmaya başlandı (1863). Fuad Paşa serasker sıfatıyla Sultan Abdülaziz'in Mısır seyahatine katıldı ve ilk defa kendisine "yâver-i ekrem" unvanı verildi. Sadâret ve seraskerliğin tek bir şahıs tarafından temsili uygulaması 13 Şubat 1874'te Hüseyin Avni Paşa'nın sadârete getirilmesiyle bir defa daha tekrarlandı. Hüseyin Avni Paşa'nın ilk seraskerliği esnasında (Şubat 1869 - Eylül 1871) Kuvve-i Umûmiyye-i

Askeriyye Nizamnâmesi'yle 1869'da merkezi San'a olan Yemen Ordusu kuruldu ve ordu sayısı altıdan yediye çıkarıldı; nizâmiye, redif ve müstahfız şeklinde üç ana sınıf olarak yeniden teşkilâtlandırıldı. 1873'te Tophâne-i Âmire Müşirliği seraskerliğe bağlandıysa da kısa süre sonra bu uygulamadan vazgeçildi.

II. Abdülhamid devrinin başlarında askerî teşkilâtın ana unsurları Bâb-ı Seraskerî, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî, Erkân-ı Harbiyye Riyâseti ve Tophâne-i Âmire Nezâreti'dir. 1876 anayasası ile padişaha başkumandanlık unvanı verildiğinden seraskerlik askerî silsilenin en üst rütbesi olma özelliğini kaybetti. Bu dönemde seraskerin maiyetinde müsteşar, mektupçu, nizâmiye muhasebecisi ve bir hassa muhasebecisi bulunmaktaydı. Bundan başka şu daireler hizmet vermekteydi: Makām-ı Seraskerî Dairesi, mektupçu, şifre, tercüme ve nizâmiye evrak kalemleri. Aynı dönemde Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Dairesi de müstakil hale getirildi. Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî ve Tophâne meclisleri seraskerliğe bağlı yardımcı kurumlar olma özelliğini sürdürdü. Doksanüç Harbi'nde alınan yenilginin sebep ve sonuçlarını değerlendirmek üzere oluşturulan komisyonun tavsiyeleri doğrultusunda 1879'da kapsamlı düzenlemeler yapıldı. Bu çerçevede seraskerlik ile Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî kaldırıldı, bunların yerine Harbiye Nezâreti ikame edildi. Yaklaşık beş yıllık bir uygulamanın ardından 1884'te her iki kurum ihya edildi.

II. Abdülhamid devrinde seraskerlik makamının etkinliği önceki dönemlere göre hayli azaldı. Padişahın idarî anlayışından kaynaklanan otoriter tutumu yanında selefi Sultan Abdülaziz'in şâibeli ölümü ve serasker sıfatını haiz Hüseyin Avni Paşa'nın bu işte başrolde olması bu hususta önemli rol oynadı. Benzer bir âkıbete mâruz kalmaktan endişe eden II. Abdülhamid seraskerliğin siyaseten etkin olmasına izin vermedi. Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiyye Dairesi, Teftîş-i Umûmî-i Askerî Komisyon-ı Âlîsi vb. kuruluşların teşkili bu amaca hizmet etti. Bu dönemde siyasetin merkezi Bâbıâli ile Bâb-ı Seraskerî'den Yıldız Sarayı'na kaydı. Kurulan geniş hafiye teşkilâtı ile jurnalcilik sayesinde sivil ve askerî kurumlar sıkı kontrol altında tutuldu. 22 Temmuz 1908'de azledilen Avlonyalı Ferid Paşa'nın yerine sadârete Küçük Said Paşa getirilince önceki hükümette serasker sıfatıyla görev yapan Mehmed Rızâ Paşa'yı kabinesine almayıp yerine harbiye nâzırı unvanıyla Ömer Rüşdü Paşa'yı tayin etti. Bu şekilde Harbiye

Nezâreti, II. Meşrutiyet'in ilânından bir gün önce (22 Temmuz 1908) kuruldu, böylece seksen iki yıllık seraskerlik makamı tarihe karışmış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Kānunnâme-i Askerî Defterleri, nr. I, II; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 190-195; Cevad Paşa, Târîh-i Askerî-i Osmânî, İstanbul 1297, I, 292-301; II, İÜ Ktp., TY, nr. 4178; III, a.y., nr. 6127, tür.yer.; Mahmud Şevket Paşa, Osmanlı Askerî Teşkilâtı ve Kıyafeti (haz. Nurettin Türsan - Semiha Türsan), Ankara 1983, II, 79-95; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 557, 582, 594; İhsan Hün, Osmanlı Ordusunda Genelkurmayın Ne Suretle Teşekkül Ettiği ve Geçirdiği Safhalar, İstanbul 1952; M. A. Griffiths, The Reorganization of the Ottoman Army under Abdülhamid II: 1880-1897 (doktora tezi, 1968), University of California; Musa Çadırcı, "Osmanlı Ordusunda Yeni Düzenlemeler", Birinci Askeri Tarih Semineri: Bildiriler, Ankara 1983, II, 85-100; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform: 1836-1856, İstanbul 1993; Abdülkadir Özcan, "Osmanlı Askerî Teşkilâtı", Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, I, 359-362; a.mlf., "Bâb-ı Seraskerî", DİA, IV, 364; Veli Şirin, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye Ordusu ve Seraskerlik, İstanbul 2002, s. 42-70; Yüksel Çelik, Hüsrev Mehmet Paşa, Siyasi Hayatı ve Askeri Faaliyetleri: 1756-1855 (doktora tezi, 2004), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 275-364; A. Süheyl Ünver, "Beyazıt'ta Asakir-i Mansure-i Muhammediye'nin Serasker Dairesi Kapısı", Ön Asya Dergisi, III/33, Ankara 1968, s. 14-23; Fahri Çoker, "Seraskerler ve Harbiye Nazırları", Hayat Tarih Mecmuası, I/1, İstanbul 1968, s. 22-24; a.mlf., "Tanzimat ve Orduda Yenilikler", TCTA, V, 1260-1266; T. W. Haig, "Serdâr", İA, X, 512-513; Pakalın, III, 176-177; Bernard Lewis, "Bāb-ı Serʿaskeri", EI² (İng.), I, 838.

Yüksel Çelik

SERBEDÂRÎLER

(السربداريّون)

Horasan'ın Beyhak bölgesinde hüküm süren bir Şiî hânedanı (1337-1386).

Hânedan adını kurucusu Abdürrezzâk'ın, "Erkekçe başını darağacına vermek alçakça katledilmekten bin kere daha iyidir" şeklindeki ifadesinde geçen "serbedâr" (darağacı) sözünden almıştır. Bölgede saygı gören bir memurun oğlu olan Abdürrezzâk bir Moğol memurunu veya elçisini öldürdükten sonra Beyhak (Sebzevâr) bölgesindeki Baştın'da isyan etti (9 Şâban 737 / 13 Mart 1337). Bu sırada bölgenin hâkimi Togay (Toga) Timur'un İlhanlı veliahtlığı için harekete geçmesi Moğol reislerinin isyanı ihmal etmesine yol açtı. Yönetimden memnun olmayanlarla iş birliği yaparak Sebzevâr'ın kontrolünü ele geçirip (12 Safer 738 / 9 Eylül 1337) emîr unvanı alan Abdürrezzâk bir tartışma esnasında kardeşi Vecîhüddin Mes'ûd tarafından öldürüldü (12 Zilhicce 738 / 1 Temmuz 1338). Kendisine katılan askerler, gençler ve ayyârlarla taraftarları gittikçe artan Mes'ûd, Mâzenderanlı Şiî şeyhi Halîfe'nin müridi Şeyh Hasan-ı Cûrî ile ittifak yaparak daha da güçlendi. Mes'ûd'un 741 (1340-41) yılında Nîşâbur'u ele geçirmesi Togay Timur'u tedbir almaya sevketti. Gürgân (Cürcân) nehri kenarında meydana gelen savaşta Togay Timur bozguna uğradı, kaçmaya teşebbüs eden veziri Alâeddin Muhammed yakalanarak öldürüldü (23 Şâban 742 / 1 Şubat 1342).

Câcerm, Damgan, Simnan ile Togay Timur'un başşehri Gürgân'ı ele geçiren Serbedârîler ardından topraklarını Herat Kertleri aleyhinde genişletmeye çalıştılar. Kertler ve Serbedârîler arasında yapılan savaşta Hasan-ı Cûrî öldürüldü (13 Safer 743 / 18 Temmuz 1342). Mes'ûd'un onu giderek artan itibarından endişe ettiği için öldürdüğü de söylenir. Başlangıçta Serbedârîler lehine gelişen savaşı Kert Emîri Muizzüddin Hüseyin kazandı. Mes'ûd mağlubiyetin izlerini silmek için Rüstemdâr ve Mâzenderan bölgelerine başlattığı akın sırasında ani bir hücuma uğrayarak öldürüldü (745/1344). Bu esnada Câm'dan Damgan'a, Habişan'dan Türşiz'e geniş bir saha Serbedârîler'in hâkimiyeti altındaydı. Mes'ûd'un

ölümünden sonra iktidarı kumandanlardan Muhammed Aytimur ele geçirdi, ancak emirliği fazla uzun sürmedi ve Hasan-ı Cûrî'nin müridlerinden bir derviş grubunun tahrikiyle öldürüldü (Muharrem 747 / Mayıs 1346). Bu olayın ardından Serbedârîler'in başına kimin geçeceği konusunda kararsız bir dönem yaşandı. Perde arkasında duruma hâkim olan Hâce Şemseddin Ali'nin onayı ile önce Kelû (Kelvâ) İsfendiyâr, daha sonra Mes'ûd'un kardeşi Şemseddin başa geçirildi, fakat ikisinin de iktidarı uzun sürmedi. Nihayet Hâce Şemseddin Ali hükümdar olmayı kabul etti (16 Şâban 748 / 21 Kasım 1347). Hâce Şemseddin Ali emîrliğin idarî yapısını güçlendirdi, ekonomik bir reform programı uyguladı. İlk bağımsız Serbedârî sikkesi onun zamanında basıldı (748/1348). Komşu devletlerle antlaşmalar yaptı. Başarılı bir devlet adamı olan Hâce Şemseddin Ali, vergi işlerindeki yolsuzluğu yüzünden cezalandırdığı Haydar b. Kassâb ile Mes'ûd'un eski kumandanlarından Yahyâ Kerrâbî (Kerâvî) tarafından öldürüldü (752/1351).

Serbedârî tahtına oturan Yahyâ çevredeki devletlerle mücadeleye girişti. Ordusu veba salgını yüzünden zayıflayan Togay Timur ile önce istemeyerek bir barış yaptı, ardından onu karargâhında öldürttü (16 Zilkade 754 / 13 Aralık 1353). Togay Timur'un ölümüyle Cengiz Han soyundan gelenlerin bölgedeki saltanatı sona ermiş oldu. Yahyâ, daha sonra Herat melikine karşı oluşan ittifakta Doğu Horasan Moğol hâkimleriyle birlikte yer aldı. Yahyâ'nın çok geçmeden bir akrabası tarafından öldürülmesinin ardından bir kargaşa dönemi yaşandı. Neticede Haydar b. Kassâb ve Hasan Damgānî ön plana çıkıp kendi adaylarını başa geçirdiler. Bunlardan biri Mes'ûd'un oğlu Lutfullah idi. Onun döneminde Esterâbâd'ın eski valisinin oğlu Emîr Velî, Serbedârî valisini şehirden kovdu, Haydar b. Kassâb tarafından gönderilen kuvvetleri mağlûp etti. 759'da (1358) Esterâbâd'da kendi adına para bastırdı. Hasan Damgānî tarafından gönderilen yardımcı birlikleri de hezimete uğrattı. Daha sonra Emîr Lutfullah ile Hasan Damgānî arasında bir anlaşmazlık çıktı. Hasan, Lutfullah'ı hapse atıp öldürttükten (Receb 762 / Mayıs 1361) sonra kendi adına hüküm sürmeye başladı. Bu dönemde Şeyh Hasan-ı Cûrî'nin müridlerinden Derviş Azîz Meşhed'de isyan etti, müridlerinin desteğiyle Tûs'u da ele geçirdi. Ancak ardından İsfahan'a sürüldü. Öte yandan Sebzevârlı bir asilzâde olan Hâce Ali b. Müeyyed bu karışıklıklardan yararlanarak Damgan şehrini zaptetti ve Derviş Azîz ile birleşerek Sebzevâr'ı ele geçirdi. Bu arada askerler ayaklanıp Hasan Damgānî'yi öldürdüler (763/1362). Dindar bir Şiî olan Hâce Ali,

saltanatının sonuna doğru İmâmiyye Şîası’na mensup, Şehîd-i Evvel diye tanınan Muhammed b. Mekkî el-Âmilî’yi bölgede İmâmiyye Şîası’nı yaygınlaştırma faaliyetlerine önderlik etmesi için Sebzevâr’a davet etti. Muhammed b. Mekkî bu daveti kabul etmedi, fakat Hâce Ali’ye yol göstermek amacıyla İmâmiyye fıkhına dair el-Lümʿatü’d-Dımaşḳıyye adlı bir eser yazıp gönderdi. Hâce Ali daha sonra aralarındaki anlaşmazlık yüzünden müttefiki Derviş Azîz’i öldürttü (764/1363). Derviş Azîz’in halefi Rükneddin, Muzafferîler’den Şâh-ı Şücâ‘ın sarayına kaçtı. Ardından onların desteğiyle Sebzevâr’ı ele geçirdi (778/1376-77). Ancak Hâce Ali, Emîr Velî’nin yardımıyla bu şehri geri aldı (781/1379). Timur 783’te (1381) Serbedârîler’in başşehri Sebzevâr üzerine yürüdüğünde Hâce Ali onun hizmetine girerek iktidarını sürdürmeyi başardı. Hâce Ali’nin 788 (1386) yılında öldürülmesiyle Serbedârî hânedanı sona ermiş oldu. Hâce Ali’nin cesedi Sebzevâr’a nakledilerek burada gömüldü. Serbedârî hâkimiyetindeki topraklar Timur’a hizmet eden birkaç lider arasında bölündü. Hâce Ali’nin bir akrabası olan Sultan Ali, Timur’un ölümü (807/1405) üzerine ayaklanarak hânedanı ihya etme teşebbüsünde bulunduysa da yakalanıp Herat’ta öldürüldü. Serbedârî emîrlerinden Yahyâ Kerrâbî, Tûs şehrinde su kanallarını yeniden inşa ettirmiş, Hâce Ali, Sebzevâr’da Mescidi Câmi‘i onartmış, ayrıca büyük bir depo yaptırmıştır. Aynı aileye mensup Emîr Şâhî ise iyi bir şair olarak temayüz etmiştir. Devrin şairlerinden İbn Yemîn-i Tuğrâî, Serbedârîler’in himayesine mazhar olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Battûta, Seyahatnâme (trc. A. Sait Aykut), İstanbul 2004, I, 559-560; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337 hş., s. 253-254, 263-264, 309-313, 322, 448, 480-481; Mîrhând, Ravżatü’ṣ-ṣafâʾ, V, 596-625; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1333 hş., III, 356-366; İkbâl-i Âştiyânî, Târîḫ-i Mufaṣṣal-ı Îrân (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1346 hş., s. 601-607; Hüseyin Kulı Sütûde, Târîḫ-i Âl-i Muẓaffer, Tahran 1346 hş., I, 175, 188, 201, 215; J. M. Smith, The History of the Sarbadār Dynasty 1336-1381 A.D., Paris 1970; Madjid Farsiani, Sosyoloji Açısından Horasan Sarbadaran Hareketi (doktora tezi, 1978), İÜ Ed.Fak.;

A. Bausani, “Religion under the Mongols”, CHIr., V, 546-547; H. R. Roemer, Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750, Beirut 1989, s. 33-56; a.mlf., “The Jalayirids, Muzaffarids and Sarbadārs”, CHIr., VI, 16-39; J. Aubin, “La fin de’l etat Sarbadār du Khorasan”, JA, CCLXII (1974), s. 95-112; Mehrân Efşârî, “İran Tarihinde Civanmert Topluluklar” (trc. Ertuğrul Ertekin), Âşinâ, sy. 21-22, Ankara 2005, s. 47-50; V. F. Büchner, “Serbedârîler”, İA, X, 509-512; C. P. Melville, “Sarbadārids”, EI^{2} (İng.), IX, 47-49.

Erdoğan Merçil

SERDÂB

(سرداب)

Bazı Ortadoğu evlerinin altına yapılan serin oda.

Farsça serd (soğuk) ve âb (su) kelimelerinden oluşan serd-âbın (serd-âbe) “soğuk su” anlamındaki bu ismi taşımasından hareketle önceleri içme suyunu soğuk tutma amacıyla tasarlandığı ve yalnız kiler olarak kullanıldığı ileri sürülebilir. Bazı bölgelerde zîr-zemîn (yer altı) denilen serdâblar dört beş basamakla inilen, hiç güneş görmeyen, genelde kubbeli ya da tonozlu nisbeten geniş mekânlardır. Kuzey

duvarına ocak şeklinde bir niş açılmış ve bu niş bir havalandırma bacasıyla dama bağlanmıştır. Buradan yükselen havanın yaptığı sirkülasyon odaya ayrıca serinlik vermektedir. Asıl havalandırma ise birkaç küçük tepe penceresiyle sağlanır ve mekân az da olsa loş bir aydınlığa kavuşturulur. Saray ve konakların da serdâbları bulunmaktaydı. Bağdat yakınlarındaki Sâmerrâ’da IX. yüzyıl başlarına ait el-Cevsaku’l-Hâkānî’nin stukolarla süslü büyük ve küçük serdâbları ile aynı yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen Kasrü’l-âşık’ın tonozlu serdâbları bunlara örnek gösterilebilir. Şiîler, “gāib imam” diye adlandırdıkları on ikinci imam Muhammed Mehdî el-Muntazar’ın (Muhammed b. Hasan el-Askerî) 874 yılında Sâmerrâ Askeriyye Türbesi’n-deki veya yine Sâmerrâ’da babasının evindeki serdâba girip bir daha geri dönmediğini kabul etmektedir.

Diyarbakır evlerinde serdâb ya da soğukluk diye adlandırılan bodrum kat odaları daha özel ve sınırlı mekânlardır. Evin üst kat odalarının altında birkaç basamakla inilen, uzun kenarı kuzeye (avluya) bakan, bu kenarındaki pencerelerinden aydınlanan ve doğrudan avluya açılan loş serdâblarda fıskıyeli havuz vazgeçilmez bir öğedir. Havuzdaki suyun verdiği serinlik ve görsel zenginlik dinlenmeye en uygun ortamı sağlar. Cahit Sıtkı Tarancı ve İskender Paşa konaklarının serdâbları geleneksel Diyarbakır evlerindeki en güzel örnekler arasında yer almaktadır. Evliya Çelebi, Diyarbakır evlerinin fıskıyeli serdâblarından bahseder. Urfa ve Siverek’te “zerzembe” denilen

kilerler aynı zamanda serdâb vazifesi görür. Bunların penceresi yoktur; bazıları iki kapılıdır. Eski İstanbul’un ahşap evlerinde yazın dinlenilen bodrum katı odaları da serdâb ya da taş oda diye adlandırılmaktaydı.

Serdâb ismi, zamanla kullanım alanı genişletilerek bu mekânın yer altında bulunma özelliğinden dolayı türbelerin altındaki asıl mezar odasına, her çeşit yer altı tesisine, yer altı yollarına, alt geçit ve tünellere de verilmiştir. Aynı şekilde eski Mısır arkeolojisinde “mastaba” adıyla bilinen, mezarların ölü eşyası konulan gizli iç odalarına da serdâb denilmektedir. Öte yandan serdâb isminin taşıdığı “soğuk su” anlamı sebebiyle XVIII. yüzyıldan itibaren İstanbul saraylarında bahçe içinde serinletici su öğeleri, havuz ve selsebilleri olan yazlık köşklere serdâb köşkü ve özellikle buralarda yapılan müzikli toplantılara serdâb âlemleri denilmiştir. Bu âlemlerin kışın yapıldığı, asıl saray binasındaki bir veya iki tarafında kapısı içeri açılan bir odanın bulunduğu üçgen salonlar da serdâb sofası adıyla anılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme (haz. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 2001, I, 30; Orhan Cezmi Tuncer, “Diyarbakır Evleri”, Diyarbakır: Müze Şehir (haz. Şevket Beysanoğlu v.dğr.), İstanbul 1999, s. 233-246; Pakalın, III, 178; Cl. Huart, “Serdâb”, İA, X, 512; Celal Esad Arseven, “Serdab”, SA, IV, 1782; A. Tarkan Okçuoğlu, “Serdab Köşkü”, DBİst.A, VI, 530-531; Safiye İrem Dizdar - Neslihan Sönmez, “Osmanlı Sivil Mimarlığında İstanbul’daki Taş Odalar ve Fener Evleri”, MEGARON YTÜ Mim.Fak.e-Dergisi, I/2-3 (2006), s. 126-142; http:// www.megaron.yildiz.edu.tr/yonetim/dosyalar/ MEGARON_010203.pdf.

A. Cihat Kürkçüoğlu

SERDAR

(سردار)

Türk-İslâm devletlerinde genellikle ordu kumandanı anlamında kullanılan unvan.

Farsça ser (baş) kelimesinin sonuna -dâr ekinin getirilmesiyle oluşan ser-dâr “başı tutan, reis, rehber” demektir. Özellikle Türkler tarafından kullanılan bu unvan Araplar’a da geçmiş ve daha ziyade “askerî kumandan” anlamını kazanmıştır. Kelimeye bazan serdâriyye ve serdârlık biçiminde Kuzey Afrika’da, özellikle Mısır ve Sudan’da rastlanır. XIX. yüzyılda bu iki ülkenin İngiliz kumandanına “sirdar” denilmiştir. İran’da kelime serdâr-ı zafer, ser-dâr-ı ceng şeklinde daha çok şeref unvanı olarak geçer. Hindistan’da Halaçlar’da da görülen serdar kelimesi, XVIII. yüzyılın ikinci yarısında kurulan küçük devletlerin başında bulunanlara unvan olmuş (Bayur, III, 125); İngiliz idaresi döneminde Hint ordusunda “kumandan” mânasında kullanılmıştır. Nitekim “serdâr-log” bir askerî birliğin Hintli zâbitini ifade ederdi. Daha sonra kelime, Kuzey Hindistan’da Avrupalılar’ın özel hizmetkârlarının başında bulunanların unvanı olmuştur. Serdar, “serdâr-bahâdur” şeklinde Hindistan’daki İngiliz subayları için ihdas edilmiş bir liyakat nişanının birinci rütbesini taşıyan kişiler için şeref unvanı olarak da görülür. Kelime unvan olarak Orta Asya, İran, Anadolu ve Ortadoğu’da kurulan Türk devletlerinde de kullanılmıştır. Büyük Selçuklular’da, Anadolu Selçukluları’nda ve İlhanlılar’da serdar karşılığında daha ziyade sipehsâlâr, serleşker, subaşı ve serasker kavramları yer almıştır.

Osmanlı döneminde serdar unvanı yaygın biçimde geçer ve daha çok taşrada bir eyalete veya sancağa tayin edilen vezir, beylerbeyi ve sancak beyleri için kullanılırdı. Bu arada donanmanın başı olan kapudan paşalara da bu unvanın verildiği olurdu. Lutfi Paşa sancak beyi ve beylerbeyilere serdarlık verilmesini pek tasvip etmez ve sadrazamın serdarı gözetmesi gerektiğini belirtir (Âsafnâme, s. 25, 31). Âlî Mustafa Efendi padişahların serdar yerine seferlere bizzat kendilerinin gitmesi gerektiğini söyler

(Mevâidü'n-nefâis, s. 324, 347). Ellerine serdarlık beratı verilerek görevleri resmîleşen serdarlar bulundukları yerlerde azil, nasb, dirlik tevcihi gibi görevler dışında merkezden gelen emirler doğrultusunda sefer hazırlıkları yaparlardı. XVIII. yüzyıla kadar çok geniş yetkileri olan serdarların, yanlarındaki tuğralı boş ahkâm kâğıtları yetmediği durumlarda tuğra çekme yetkileri bile vardı. Nitekim XVII. yüzyıl ortalarında Sadrazam Kemankeş Mustafa Paşa taşra vezirlerinden bu yetkiyi kaldırınca Erzurum Valisi Nasuhpaşazâde Hüseyin'in şiddetli tepkisine ve isyanına sebep olmuştu (Kâtib Çelebi, vr. 251a). Serdarların maiyetinde bir miktar yeniçeri, cebeci, topçu ve süvari askeriyle malî işleri yürüten bir defterdar veya ona vekâleten bir hazine kâtibi bulunur, maiyetindeki tezkireci bir nevi reîsülküttâblık görevini ifa ederdi. Sefer sırasında divan toplayıp dava dinleme hakkı da bulunan vezir serdarın

azil ve tayin yetkisi gayet genişti. Ayrıca bu sırada yaptığı harcamalardan sorumlu tutulmazdı. Serdarlar zaman zaman merkezden değerli kürk, kılıç, sorguç ve hançer gönderilerek taltif edilirlerdi. Önceleri serdar karşılığı kullanılan serasker unvanı daha sonra ayrılmış, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin en yüksek kumandanının unvanı olmuştur (bk. SERASKER).

Kelime "serdâr-ı ulemâ" örneğinde görüldüğü gibi (Fatih Sultan Mehmed, s. 5) "bir zümrenin başı" anlamında da kullanılmıştır. Şehirler arası yolların güvenliği için görevlendirilen kimselere kır serdarı denildiği gibi yeniçeri ağası tarafından küçük yerlere asayiş ve inzibatın sağlanması için görevlendirilen ve daha ziyade "korucu" ve "oturak" denilen kıdemli ve emekli yeniçerilerin önde gelen subaylarına da yeniçeri serdarı denilmiştir (Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 119). Türkçe'den Romence'ye de geçen serdar kelimesi bu dilde askerî kumandan, süvari paşası ve boyarları ifade eder.

Padişahın katılmadığı seferlerde başkumandan olan vezîriâzamlara "serdâr-ı ekrem" denirdi. Bu sıfatla sefere çıkan sadrazamların yetkisi artar ve onların maiyetinde bazıları dışında yüksek rütbeli devlet ricâli de orduyla birlikte sefere giderdi. Sefere çıkmadan önce çeşitli hediyelerle taltif edilen serdâr-ı ekreme bizzat padişah tarafından sancak-ı şerif teslim edilirdi. Uğurlama törenleri batıya yönelik seferlerde Dâvud Paşa sahrasında,

doğuya yönelik seferlerde Doğancılar Meydanı'n-da yapılırdı. Sefer boyunca serdâr-ı ekremler tayin, tevcih, azil kararlarını merkeze sormadan verebilirler, ordu kışlakta iken zaman zaman divan toplarlar, bazı önemli kararları burada alırlardı. Serdâr-ı ekremler bir kişiye vezâret tevcih edebildikleri gibi siyaseten katil cezası da verebilirlerdi. Nitekim Merzifonlu Kara Mustafa Paşa, 1683 Viyana Kuşatması'nda suçlu gördüğü Budin Valisi Uzun İbrâhim Paşa'yı katlettirmişti (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 159-160). Seferlerde yapılan divan toplantısı sırasında tutulan defterlere "ordu mühimmesi", tayin tevcih defterlerine "serdar ruûs defteri" denirdi. Sefer sırasında yapılan tayinleri merkezden yapılanlardan ayırmak için, "Ordudan tayin edilmiştir" kaydı düşülürdü. Seferden yazılan telhisler padişah tarafından mutlaka kabul edilir, serdarın asker üzerindeki nüfuzu kırılmasın diye reddedilmezdi. Gerek serdâr-ı ekremler gerekse serdarlar yaptıkları masraf ve harcamalardan sorumlu tutulmazdı. Serdâr-ı ekrem unvanı XIX. yüzyılda sadrazam olmayan seraskerlere de verilmeye başlanmış, 1853 Kırım savaşında Ömer Lutfi Paşa, 1876 Rus savaşında Abdülkerim Nâdir Paşa için bu unvan kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 5, s. 484, hk. 1310; nr. 7, s. 289; Fatih Sultan Mehmed, Kānûnnâme-i Âl-i Osman (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2007, s. 5; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 281; Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu), İstanbul 1991, s. 25, 30, 31; Feridun Bey, Münşeât, II, 562-563; Âlî Mustafa Efendi, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1997, s. 324-326, 344, 347; Mebde-i Kānûn-ı Yeniçeri, s. 119-122, 126, 170, 184, 268, ayrıca bk. tür.yer.; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 3, 16; Kâtib Çelebi, Fezleke, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1914, vr. 251a; Abdi Paşa, Kānunnâme (MTM, I/1 [1331] içinde), s. 500; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 159-160; D'Ohsson, Tableau général, VII, 283; Uzunçarşılı, Medhal, tür.yer.; a.mlf., Kapukulu Ocakları, I, 47, 318-319,

327-328, 359, 360, 367, 375, 429, 482-483, 486; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 145, 244, 251-253, 284; a.mlf., Merkez-Bahriye, I, 82, 88, 101, 134, 138, 158-163, 192-194; M. Fuad Köprülü, Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri (nşr. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1981, s. 79; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, III, 125, 581; Pakalın, III, 178-181; Ḳāmûsü'l-İslâmî, III, 512-513; T. W. Haig, "Serdâr", İA, X, 512-513.

Abdülkadir Özcan

SERDAREVİÇ, Muhammed Said

(1881-1918)

Bosna-Hersekli ilâhiyatçı.

16 Muharrem 1299'da (8 Aralık 1881) bugün Bosna-Hersek Cumhuriyeti sınırları içinde kalan Zenica'da doğdu. Orduda serdarlık görevinde bulunan dedelerinden birinin Budapeşte'deki bir yeniçeri isyanına sebep olması yüzünden Kakanj veya Zenica'ya gönderildiği ve bu dönemden itibaren Serdar ailesinin bu bölgede yaşadığı bilinmekte (Ahmić, s. 195), buna dayanılarak ailesinin Türk asıllı olabileceği ileri sürülmektedir. Serdareviç ilk öğrenimini burada tamamladı. Sultan Ahmed Medresesi hocalarından olan babası Abdülhamid Efendi'den Arapça ve Türkçe öğrendi. 1899'da Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Hankahı'nda tahsile başladı. Buradaki hocaları arasında Ahmed Efendi Hadžijamaković ve Kurşunlu Medresesi müderrislerinden Mehmed Efendi Muftić bulunuyordu. Aynı dönemde Saraybosna'daki Dârülmuallimîn'e intisap etti ve bu okuldan 1904 yılında mezun oldu. Gazi Hüsrev Bey Hankahı'ndaki öğrenciliği sırasında alt sınıflardaki talebelere Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur adlı eserini okuttu (Traljić, XL/ 1 [1977], s. 45).

Saraybosna'daki öğreniminin ardından Zenica'ya dönen Serdareviç, 1904'te tayin edildiği mektebi ibtidâiyye öğretmenliği görevini 1910 yılına kadar sürdürdü. Mehmed Cemâleddin Çauşeviç'in teşvikiyle kurulan Bosna-Hersek İmamlar ve Muallimler Birliği'nin (1909) kurucuları arasında yer aldı ve kurultayda sunduğu, mektebi ibtidâiyyelerin yeniden düzenlenmesine dair tebliği büyük kabul gördü. 1912'de Çauşeviç'in başkanlığında oluşturulan Bosna-Hersek İlmiye Kuruluşu'nun kurucularından olan Serdareviç vefatına kadar bu teşkilâtın birinci sekreterliği görevini üstlendi. 4 Ağustos 1910 tarihinde Saraybosna'da gerçekleşen Bosna-Hersek İmamlar ve Muallimler Birliği kurultayında Muallim adlı bir derginin çıkarılması kararı alındı ve Serdareviç bu derginin başyazarlığına getirildi. 1910-1913 yıllarında bu görevi yürüten Serdareviç 1913'te Zenica'ya döndü ve merkez cezaevine imam tayin edildi. Aynı yıl

babası vefat edince onun yerine Sultan Ahmed Medresesi'nde müderrislik görevini de üstlendi. Bir yıl sonra Travnik müftülüğü görevine tayin edildiyse de sağlığının bozulması yüzünden bu görevi kabul etmedi (Šabanović, II/6 [1937-38], s. 86). 26 Mayıs 1918'de Zenica'da vefat etti.

Bölgedeki halkın dinî ve kültürel alanda geri kaldığını, okulların ve ders kitaplarının yetersiz olduğunu gören Serdareviç bir reform hareketinin başlatılması gerektiğine inanmış, Boşnakça için, muhalifler tarafından "Matufovica" diye adlandırılan Arapça harflerle yeni bir alfabe hazırlayıp bazı eserlerin yayımlanmasını bu şekilde temin eden Çauşeviç'e destek vermiştir (Traljić, Istaknuti Bošnjaci, s. 53-56). Başlangıçta klasik ulemânın tepkisini çekmesine ve halk arasında fazla kabul görmemesine rağmen bu alfabe kısa sürede yayılmış, başta Serdareviç olmak üzere Dârülmuallimîn mezunları ve genç nesil tarafından benimsenmiştir. Serdareviç'in başyazarlığını üstlendiği Muallim dergisinde de bu alfabe kullanılmıştır. İbn Teymiyye, Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi âlimlere hayranlığını ifade eden Serdareviç'in çıkardığı Muallim dergisinin el-Menâr'ı örnek aldığı ve bu ekolün takipçisi olduğu görülmektedir (Mehtić, XVII-XVIII [1996], s. 305). Serdareviç bölgede başlatılan

göçlere ve özellikle Türkiye'ye olan göçe karşı çıkmış, bu hususta çalışmalar yapmış ve yazılar kaleme almıştır. Alkol vb. kötü alışkanlıklar konusunda birçok yazı yazmış, Zenica'daki İttihad adlı alkol karşıtı derneğin başkanlığını yapmıştır.

Eserleri. Boşnakça, Arapça ve Türkçe bilen Serdareviç'in çalışmalarının büyük bir kısmı ilmî dergilerde, bir kısmı da kitap halinde yayımlanmıştır. Çoğu telif, bazıları Arapça ya da Türkçe'den çeviri olan 100 civarındaki makalesi Muallim, Behar, Gajret, Tarik, Misbah, Jeni Misbah, Biser gibi süreli yayınlarda çıkmış olup eğitime ve dinî konulara dairdir (a.g.e., XVII-XVIII [1996], s. 307). Başlıca eserleri şunlardır: 1. Kratka Povijest Islama (Muhtasar İslâm tarihi; Sarajevo 1905). Hz. Âdem'den Resûl-i Ekrem'e kadar olan I. cildi neşredilmiştir. 2. Uputa u Povijest Islama (İslâm tarihi hakkında özetler; Sarajevo, ts.). Başlangıçtan Osmanlı dönemine kadar gelen eser medreselerin alt sınıflarında ders kitabı olarak okutulmuştur. 3. Usuli Dinijje (Dinî esaslar; Mostar 1332). Mektebi ibtidâiyyeler için soru-cevap şeklinde hazırlanmıştır. 4. Jedan Hadisi }erif (Mostar 1914). Bir

hadisin şerhiyle ilgili otuz altı sayfalık bir risâledir. 5. Istinitost Bo´jeg Bivstva i Muhamedovog Poslanstva (Allah'ın varlığı ve Hz. Muhammed'in peygamberliği gerçeği; Mostar 1915; Sarajevo 1942). Özellikle Allah'ın varlığı konusunda sunduğu delillerle bölgede şöhret kazanmış ve Sorbonne Üniversitesi mezunu şarkiyatçı Milivoj Malić'in (Abdurrahman Mirza) İslâmiyet'i kabul etmesine vesile olmuştur. 6. Dvije Opasne Socijalne Bolesti: Prostitucija i Alkoholizam (İki tehlikeli toplumsal hastalık: Zina ve alkol; Mostar 1915). 7. Fıḳhu'l-ʿibâdât: Propisi o Osnovnim Islamski Duznostima. Müellifin en meşhur eserleri arasında yer alan bu çalışma, eğitimde yapılan ıslahattan sonra Bosna-Hersek medreselerinde ve özellikle günümüze kadar Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde ders kitabı olarak okutulmuştur. Eserin birçok baskısı yapılmıştır (Sarajevo 1917, 1941, 1968, 1994). 8. Nauka Islama. İslâm akaidi, ibadet, muâmelât, haram ve helâllerle ilgilidir (Sarajevo, ts.).

Serdareviç'in Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Muslihuddîn-i Lârî hakkındaki monografileri Islamska Misao dergisinde neşredilmiştir (Sarajevo 1983, V/50, s. 35-40; V/52, s. 27-33). İbn Teymiyye ve Muhammed Abduh'la ilgili monografileriyle Taʿlîm-i Tecvîd, Arapça-Boşnakça sözlük ve Kâ'b b. Züheyr'in bazı şiirlerine yazdığı şerhler henüz neşredilmemiştir (eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmić, s. 205; Latić, s. 69-80). Serdareviç'in doğumunun 100. yıl dönümü münasebetiyle 28 Aralık 1982 tarihinde bir toplantı düzenlenmiş ve sunulan bildiriler Zenica Müftülüğü tarafından neşredilmiştir (Predavanja sa Svečane Akadmije Održane u Zenici 28. Decembra 1982. Godine Povodom 100 Godišnjice Rodenja Muhammeda Seida ef. Serdarevića, Zenica 1982). Ayrıca Zenica Müftülüğü Kütüphanesi'ne Biblioteka Muhamed Seid Serdarević adı verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hazim Šabanović, "Muhamed Seid Serdarević (Uz 20-Godišnjicu Smrti)", Narodna Uzdanica-Kalendar, Sarajevo 1938, IV, 195-197; a.mlf., "Dvadeset godina smrti M. S. Serdarevića", el-Hidaje, II/6, Sarajevo 1937-38, s. 85-87; Alija Ahmić, "Muhammed Seid Serdarević 1882-1918. Povodom 93-e

Godišnjice Njegovog Rodenja”, Takvim, Sarajevo 1396/1976, s. 194-207; Džemaludin Latić, “Objavljena Djela Muhammeda Seida Serdarevića”, Predavanja sa Svečane Akadmije Održane u Zenici 28. Decembra 1982. Godine Povodom 100 Godišnjice Rodenja Muhammeda Seida ef. Serdarevića, Zenica 1982, s. 69-80; Halil Mehtić, “Muhammed Seid Serdarević-Život i Djelo”, a.e., s. 56-68; a.mlf., “Porodica Serdarević sa Posebnim Osvrtom na Muhameda Seida i Abdulaha Serdarevica”, Anali GHB, XVII-XVIII (1996), s. 303-308; Zejnil Fajić, “Serdarević, Muhamed Seid”, Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starjesinštva u SFRJ od 1933. do 1982 Godine, Sarajevo 1983, s. 193; Džemaludin Šestić, “Abdullah ef. Serdarević, Posljednji Zenički Muderris”, Takvim, Sarajevo 1995, s. 133-139; Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo 1998, s. 53-56, 295-300; a.mlf., “Muhamed Seid Serdarević. (Naše Islamsko Nasljede)”, Glasnik VIS, XL/1 (1977), s. 45-48; M. T., “Merhum Muhamed Seid ef. Serdarević”, Biser, III/11-12, Sarajevo 1918, s. 184-185; Admir Ćerim, “Muhamed Seid Serdarević-Prvi Metodičar Islamske Vjeronauke”, Novi Horizonti, I/2, Zenica 1999, s. 58-60; Mevludin Dizdarević, “Muhamed Seid Serdarević Kao Historičar (Naši Alimi)”, Glasnik VIS, LXIV/11-12 (2002), s. 1125-1224; Muhammed Aruçi, “Mehmed Cemâleddin Çauşeviç”, DİA, XXVIII, 446.

Muhammed Aruçi

SERDAROĞLU, Ahmet Hulusi

(1911-1999)

Cumhuriyet devri müderris ve âlimlerinden.

Trabzon Çaykara’nın Kumlu (Mimilos) köyünde doğdu. Babası Mustafa Efendi, annesi Asiye Hanım’dır. İlimle uğraşan bir aileye mensup olup Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde yetişmiş âlimlerden ve yörenin sûfîlerinden Muhammed Bahâeddin Efendi’nin torunudur. Muhammed Bahâeddin 1863 yılında aynı köyde doğdu ve İslâmî ilimleri, müderris olan babası Süleyman Efendi ile Taşkıran (Paçan) köyü müderrislerinden Mehmed Sabri Efendi’den tahsil ettikten sonra İstanbul’a gidip Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’ye intisap etti. Tekkesinde yaklaşık bir buçuk yıl tasavvuf dersleri alıp hilâfet mertebesine ulaşmasının ardından irşad ve tedrîs faaliyetine başladı. Kendi memleketinden başka Erzincan-Tercan ve Rize-Güneyce gibi yerlerde imamlık ve müderrislik yaptı. Yöresinde daha çok Serdarzâde olarak tanınan Mehmed Bahâeddin Efendi 1950 yılında vefat etti ve köyünde defnedildi.

Ahmet Hulusi, İslâmî ilimleri dedesinden tahsil edip icâzet aldı ve kendi köyünde müderrislik yapmaya başladı. İlk icâzetini 1952’de vermesinin ardından aynı yıl Diyanet İşleri Başkanlığı’nca Nevşehir vâizliğine tayin edildi. Burada resmî görevinin yanı sıra özel olarak medrese usulüne göre talebe yetiştirdi. Bir müddet sonra Tosya müftülüğüne nakledildi, burada da müderrislik yaparak çeşitli öğrencilere icâzet verdi. 1960 yılında Kore’ye gönderildi ve Türk ordusunun Değiştirme Tugayı’nda din görevlisi olarak hizmette bulundu. Dönüşünde bir süre gezici vâizlik yapmasının ardından Diyanet İşleri Başkanlığı Teftiş Kurulu üyeliğine getirildi. Bu görevde iken hizmet içi eğitim kurslarında din görevlilerine ders verdi. 18 Eylül 1999’da vefat etti ve Ankara’da Karşıyaka Mezarlığı’na defnedildi. Serdaroğlu’nun ders verdiği öğrencilerden il veya ilçe müftülüğü görevi ifa edenlerin sayısı yirmiye yaklaşmaktadır. Bunlardan Lütfi Şentürk aynı zamanda damadı olup il müftülüğünden başka Diyanet İşleri Başkanlığı’nın merkez teşkilâtının çeşitli kademelerinde çalışmış, din müşavirliği ve başkan

yardımcılığı görevlerini ifa etmiş, telif ve tercüme eserler kaleme almıştır. Diğer bir öğrencisi İrfan Şentürk de İmam-Hatip Okulu müdürlüğü, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda başmüfettişlik ve din müşavirliği görevlerinde bulunmuştur.

Eserleri. 1. İhyâü ulûmi'd-dîn (Ankara 1963; İstanbul 1974-1975). Gazzâlî'ye ait eserin dört cilt halinde yapılmış tercümesidir. 2. Kitâbü'l-İlm (Ankara 1963). İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in birinci bölümünün müstakil tercümesidir. 3. Kitâbü Kavâidi'l-akāid (Ankara 1963). İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'in ikinci bölümünün müstakil tercümesidir. 4. Eyyühe'l-veled (Ankara 1963). Gazzâlî'nin meşhur eserinin çevirisidir. 5. Şâfiî İlmihali (Yakup İskender ile birlikte, Ankara 1965). 6. Usûl-i Hadîs ve Mevzû'ât-ı Aliyyü'l-Kārî Tercemesi (Ankara 1966). el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa olarak da bilinen eserin çevirisidir. 7. Âhiret Günü (Ankara 1970). Abdülkādir Mutlaku'r-Rahbâvî'ye ait el-Yevmü'l-âḫir adlı eserin Lütfi Şentürk'le beraber yapılan tercümesidir. 8. Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu; Ankara 1976). Mısırlı âlim Ahmed Emîn'e ait eserin tercümesidir. 9. İslâm'da Helâller ve Haramlar: Büyük Günahlar (İstanbul 1981, 1986, 1990). İbn Hacer el-Heytemî'ye ait ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir adlı eserin Lütfi Şentürk ile birlikte yapılan tercümesidir. 10. Tasavvufî Hakîkatler (Ankara, ts.). Abdülkādir Îsâ'ya ait Ḥaḳāʾiḳ ʿani't-taṣavvuf adlı eserin çevirisidir. (Madde, Serdaroğlu'nun Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki özlük dosyası ile Lütfi Şentürk'ten alınan bilgilere dayanılarak yazılmıştır).

Yusuf Şevki Yavuz

SERDENGEÇTİ

Osmanlı döneminde savaşlarda en önde çarpışan birlikler için kullanılan bir terim.

Serdengeçti (serdengeçen) kavramı önceleri akıncılar, daha sonra yeniçeriler arasından düşman içine dalan veya kuşatma altındaki kaleye giren fedailer için kullanılırdı. XVI. yüzyıldan itibaren genellikle gönüllü yeniçerilerden oluşan serdengeçtiler “bayrak” adı altında 120’şer kişilik birlikler halinde teşkilâtlanmıştır. Bunlar 10-20 akçe arasında değişen yevmiye alırlardı. En ön safta çarpıştıklarından “ölüm eri” sıfatıyla da anılıyorlardı. Meydan savaşları yanında özellikle muhasarası uzamış kalelere geceleyin merdivenlerle tırmandıkları, ölümüne savaştıkları ve kale kapılarını açarak asıl orduyu içeriye almaya çalıştıkları belirtilmektedir. Bu mücadelelerden sağ dönen serdengeçtilerin maaşlarına zam yapılır, bunlara bir imtiyaz olmak üzere başlarına serdengeçti kavuğu denilen, değerli kuş tüyleriyle süslenmiş özel bir serpuş giyme hakkı tanınırdı. Serdengeçti ağası adı verilen bu kavuklu serdengeçtiler diğer askerlerden büyük saygı görürlerdi. Bunlara derecelerine göre yayabaşılık, bölükbaşılık, zağarcılık, sekbanlık, solaklık, sipahilik ve kapıcılık gibi imtiyazlı görevler verilir, kaleye ilk hücum eden ve burçlara bayrağı diken serdengeçtiye sancak beyliği tevcih edilirdi.

Serdengeçtilik tamamen gönüllü olma esasına dayanıyordu. İhtiyaç zamanında serdengeçti bayrağı açılır, isteyen yeniçeriler bu bayrak altında toplanır ve savaşa katılırdı. XVI. yüzyıl sonlarından itibaren ocak düzeninin bozulması ve savaşların uzaması askere olan ihtiyacı arttırmış, yeniçeriler arasından serdengeçti alınması yanında dışarıdan ve taşrada eyalet ve sancaklarda timarlılardan da serdengeçti alınmaya başlanmıştır (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 438). Ocaktan görevlendirilen kişiler gittikleri yerlerde serdengeçti bayrakları açarlar ve tâlip olanların kayıtlarını yaparlardı. Kaynaklarda yeniçerilerden başka kuloğullarından, cebeci ve topçulardan, garip yiğitlerinden, atlı kapıkulu bölüklerinden de serdengeçti yazıldığı belirtilmektedir. Aslında birkaç yıllığına alınan, ayrı defterlere kaydedilen ve seferde ayrı bir sınıf sayılan bu askerler daha sonra ulûfe

defterlerine yazılarak kalıcı şekilde ocağa dahil edilir, çoğu zaman da bu şartla serdengeçti yazılırlardı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Tarihi, I, 289, 363). Aynı durum diğer yaya ve atlı kapıkulu ocakları için de söz konusudur. 1073 (1663) yılında önceden serdengeçti yazılan gönüllülerden sağ kalanlar Cebeci Ocağı'na alınmış ve Uyvar Kalesi'ne cebeci tayin edilmiştir. Kapıkulu süvari bölüklerine de ihtiyaç halinde serdengeçti alındığı olmuştur. 1061'e (1651) kadar üç yıllığına alınan ve ayrı deftere kaydedilen serdengeçtiler bu seneden itibaren doğrudan ulûfe defterlerine yazılarak ocağa alınmıştır. Özellikle Anadolu'dan olmak üzere taşradan gelenler ulûfeleri hakkında pazarlık ederlerdi. Nitekim 1067'de (1657) 2000 serdengeçti terakkî şartıyla serdengeçti yazılmıştı (Îsâzâde Târihi, s. 35). Diğer levent ve dalkılıç nevinden olan askerlerin de durumu pek farklı değildi (Jorga, IV, 394-395, 406). Bazı kaynaklarda serdengeçti ve dalkılıç kavramları aynı anlamda kullanılmış (Râşid, IV, 226, 232); bazan da ayrı zümreler olarak zikredilmiştir (Çelebizâde Âsım, s. 280). XVIII. yüzyılda orduda mevcut gazilerden dalkılıç adıyla savaşçı askerler yazıldığı olmuştur (Subhî Tarihi, s. 471). Serdengeçti sınıfının maaş işlemleri Süvari Mukabelesi Kalemi'nde yapılırdı.

Özellikle XVIII. yüzyılda bazı isyan olaylarında âsilere katılanlara da serdengeçti denilmiş, böylece bu unvan "ucuz kahramanlık" anlamında kullanılmıştır (Ahmed Hasîb Efendi, s. 33, 77). 1730 Patrona İsyanı'nda âsilere karşı koyabilmek için aşçı, helvacı ve sarayda bulunan diğer çalışanlardan serdengeçtiler alınmıştır (Subhî Tarihi, s. 24). Yine aynı dönemde asker ihtiyacı genellikle serdengeçti veya dalkılıçlardan temin edilmeye çalışılmıştır. Serdengeçti veya dalkılıçlara ulûfe belgesi olarak "memhûr" denilen birer senet verilirdi. Ancak bu kâğıt zamanla "kârcı" adı verilen bazı kişiler tarafından alınıp satılarak esâme gibi çıkar aracı olmuştur (Mustafa Nûri Paşa, III, 96). Serdengeçti ve dalkılıç tabirleri Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra tarihe karışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Âsafî, Şecâatnâme (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2007, s. 111, 409; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I, 40, 150, 153, 164, 289, 332,

362, 363, 445, 645; II, 735, 846, 948, 1097; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 51, 60, 73, 90, 100, 250 vd., 267; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 155, 202-203, 217, 235, 324, 374, 381, 384, 433, 438, 614, 706, 807; Râşid, Târih, IV, 226, 232; Îsâzâde Târihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 35, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Hasîb Efendi, Ravzatü'l-küberâ (haz. Mesut Aydıner), Ankara 2003, s. 33, 77, 79, 105; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 280; Subhî Tarihi: Sami ve Şakir Tarihleriyle Birlikte (haz. Mesut Aydıner), İstanbul 2007, s. 24, 471, ayrıca bk. tür.yer.; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârih (Aktepe), I, 82, 84; II/A, s. 126; II/B, s. 62, 80, 85; D'Ohsson, Tableau général, VII, 383; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 61, 298, 299, 583; a.mlf., Üss-i Zafer, İstanbul 1293, s. 144; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Galib Bey), İstanbul 1327, III, 96; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 376, 488, 619; II, 7, 183, 191, 254; N. Jorga, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (trc. Nilüfer Epçeli), İstanbul 2005, IV, 355, 360, 394-395, 406; Pakalın, I, 389-390; III, 181-182.

Abdülkadir Özcan

SERDENGEÇTİ, Osman Yüksel

(1917-1983)

Gazeteci, düşünce ve aksiyon adamı.

Antalya'nın Akseki ilçesinde doğdu. Asıl adı Osman Zeki'dir. Akseki müftülerinden Salim Yüksel'in oğlu, eski Diyanet İşleri başkanlarından Ahmet Hamdi Akseki'nin yeğenidir. İlkokulu Akseki'de, ortaokulu Antalya'da okudu. Ankara Atatürk Lisesi'ni bitirince Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'ne kaydoldu (1940). Son sınıfta iken 3 Mayıs 1944'te meydana gelen öğrenci olaylarına karıştığı gerekçesiyle tutuklanarak sıkıyönetim uygulanan İstanbul'a gönderildi ve hapse konuldu. Burada kendisine yapılan baskı ve işkence onun bundan sonraki hayatında ve milliyetçiliğe tutunmasında önemli rol oynadı. Tahkikat neticesinde suçsuz olduğu anlaşıldı ve üç buçuk ay sonra beraat kararı verildi. Bunun üzerine yarıda kalan öğrenimini tamamladı, fakat Maarif Vekâleti kendisine diplomasını vermedi. Ankara Valisi Nevzat Tandoğan'ın Ankara Belediyesi Tahakkuk Şubesi'nde görev yapması teklifini kabul ettiyse de bir yıla yakın bir süre çalıştıktan sonra buradan ayrıldı.

1947-1962 yılları arasında Serdengeçti adıyla aylık bir dergi çıkardı. Sık sık tutuklanması ve derginin kapatılması yüzünden dergi ancak otuz üç sayı yayımlanabildi. 1952'de Bağrı Yanık adında tek sayfalık mizah gazetesi de sadece bir sayı çıktı ve hemen kapatıldı. Yazı hayatını Yeni İstanbul, Zafer, Türk Yurdu, Millî Gazete, Çağlayan gibi gazete ve dergilerle devam ettirdi. 1965-1969 döneminde Adalet Partisi'nden Antalya milletvekili olarak meclise girdi, ancak parti yöneticilerine karşı eleştirilerden dolayı partiden ihraç edildi. Daha sonra başka partilerden meclise girmeyi denediyse de seçilemedi. Akrabalarından İsmet Hanım'la evlenmiş olan Osman Yüksel son yıllarında parkinson hastalığına yakalandı ve 10 Kasım 1983'te vefat etti. Mezarı Ankara'da Cebeci Asrî Mezarlığı'ndadır.

Gerek aile fertleri gerekse çevresi bakımından İslâm'a olan yakınlığı Osman Yüksel'in küçük yaşlarda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Yûnus Emre

ve Mehmed Âkif Ersoy gibi mutasavvıf, şair ve düşünürlerden etkilenmesine vesile olmuş, daha sonra bu halka Nâmık Kemal, Ziya Gökalp ve Nurettin Topçu ile genişlemiş, fakat daha ziyade Mehmed Âkif'in etkisi altında kalmıştır. Esprili ve coşkulu bir mizaca sahip olan Serdengeçti felsefe okumayı çok arzulamış, Batılı filozofları üniversite yıllarında tanımış, varlık, yokluk, insan ve kâinatla ilgili soruları kendisine bu dönemde sormuştur. Ancak felsefeyi ve Batılı filozofları tanıdıktan sonra ne Rousseau'nun vicdan ve hürriyetinin ne Spinoza'nın panteizminin ne Nietzsche'nin ihtiraslarının ne de Bergson'un hayat dolu felsefesinin kendini Mevlânâ ve Yûnus Emre kadar tatmin edebildiğini söylemiştir.

Osman Yüksel, Batı'nın filozoflarından ziyade klasiklerini, şair, hikâyeci ve romancılarını kendisine yakın bulmuştur. Lamartine, Lermentof, Dostoyevski, Puşkin, Çehov bunlardan bazılarıdır. Bu yazarların insan ve tabiat tasvirlerinden etkilenen Osman Yüksel aynı zamanda Köroğlu, Karacaoğlan, Ferhad, Âşık Hüsnü gibi halk şairlerinin tesirinde kalmıştır. Bu tesir onun şiirlerinin tabiatla ilgili mısralarında kendini hissettirmektedir. Düşüncelerini benimsememekle birlikte Nazım Hikmet ve Sabahattin Ali gibi şair ve yazarların sanat yönünü takdir etmiştir.

Modernizme, Batılılaşma'ya, materyalizme karşı olan Osman Yüksel tek parti döneminin bu paraleldeki uygulamalarına karşı çıkmıştır. İsmet İnönü başta olmak üzere Nevzat Tandoğan, Hasan Âli Yücel, Behice Boran, Pertev Naili Boratav, Sabahattin Ali, Falih Rıfkı Atay, Ahmet Emin Yalman gibi dönemin önemli isimleriyle sürekli mücadele içinde olmuştur. Cumhuriyet Halk Partisi ve onun uygulamalarına cesaretle karşı koyduğu için dergisinin adını Serdengeçti koymuş ve bu isim kendisinin özelliğiyle birleşmiştir. İslâm'ı, Türk milliyetini, tarih ve gelenekleri, mukaddesatı ve dince kutsal sayılan değerleri savunmak için çıkardığı, kapağına "Allah'a, millete, vatana koşanların dergisi" ibaresini yazdığı ve genellikle tek başına yönetip dağıttığı derginin son sayılarına kadar yazılarının çoğunu kendisi yazmıştır. 1950 seçimlerinden sonraki sayılarında Cevat Rıfat Atilhan, Ali Fuat Başgil, Nihal Atsız, Eşref Edip Fergan, Zeki Velidi Togan ve daha sonraki sayılarında Nurettin Topçu, Necip Fazıl Kısakürek, Mehmet Kaplan, İsmail Hami Danişmend, Peyami Safa gibi isimlerin de makaleleri (çoğu alıntı yoluyla) yer almıştır. Osman Yüksel, derginin ilk sayısında kendisini okuldan attıran zamanın Maarif Vekili Hasan Âli Yücel

hakkındaki sert yazısı sebebiyle hapse atılmış, çıktıktan sonra aynı sertlikte yazmaya devam etmiş, fakültesiyle ilgili yazdıklarından dolayı yine mahkûm edilmiştir.

Mücadeleci özelliğinin yanında yardımlaşmayı, tabiatı, sade yaşamayı seven Osman Yüksel şiirlerinde çoğunlukla vatan, millet, din, ahlâk, gelenek, tarih ve tabiat temalarını işlemiştir. Düşüncelerini çok açık ifade edemediğinde espri ve mizah yeteneğini kullanmış, karikatürize ettiği olay, uygulama ve düşünceleri eleştirmiştir. Yazı ve şiirlerine hâkim olan heyecan dışında hicivleri ve esprileri de muhaliflerini yaralayacak kadar keskin olmuştur. Milliyetçilik, ırkçılık ve Türkçülük üzerine yazdığı yazılarda Cumhuriyet Halk Partisi'nin altı okundan biri olan milliyetçiliğin aynı parti tarafından istismar edildiğini, ülke kaynaklarının parti mensupları ve memurlar tarafından âdeta yağma edildiğini, bir tarafta devlet eliyle mutlu bir azınlık oluşturulurken diğer tarafta halkın fakir ve perişan bırakıldığını, basında milletin millî ve mânevî değerleriyle alay edildiğini,

ahlâksızlığın özendirildiğini, birçok gazetede açıkça din düşmanlığı yapıldığını dile getirmiştir. Dünya meseleleriyle de ilgilenen Serdengeçti, Cezayir'de Fransız zulmüne karşı direnen mücahidlerin Türkiye radyolarındaki haberlerde "âsi" ve "tedhişçi" olarak nitelenmesine ve Birleşmiş Milletler'de görüşülen Cezayir meselesinde Türkiye temsilcisinin Fransa lehine oy kullanmasına karşı çıkmış, bu konuda sert yazılar yazmıştır.

Çoğu birkaç defa basılmış olan eserleri şunlardır: Mabetsiz Şehir (Ankara 1949); Bir Nesli Nasıl Mahvettiler (İstanbul 1950); Bu Millet Neden Ağlar: Türklüğün Perişan Hali (Ankara 1952); Gülünç Hakikatler (Ankara 1957); Mevlana ve Mehmed Akif (Ankara 1958); Ayasofya Davası (Ankara 1959); Müslüman Türk Çocuğunun Şiir Kitabı (Ankara 1960); Kanlı Balkanlar (İstanbul 1992); Said Nur ve Talebeleri (haz. Bozkurt Zakir Avşar, İstanbul 1992); Serdengeçti'den Serdengeçtilere (haz. Bozkurt Zakir Avşar, İstanbul 1992); Akdeniz Hilalindir (İstanbul 1995). Serdengeçti bazı çeviriler de yapmıştır: Kanunî Devrinde Bir Sefirin Hâtıratı (O. G. de Busbecq, Ankara 1953); İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk (J. J. Rousseau, Ankara 1959); Beynelmilel Yahudi (H. Ford, Ankara 1961); Sokrat'ın Müdafaası (Eflatun, Ankara 1962); Peygamber Kahraman Muhammed (Thomas Carlyle, Ankara

1963). Serdengeçti’nin Mahallenin Yedi Delisi (hikâye), Millî Görüş (Millî Gazete’deki yazılarından seçmeler), Olur mu Böyle Olur mu, Kardeş Kardeşi Vurur mu (Zafer gazetesindeki makaleleri), Radyo Konuşmaları, Aklı Selim - Yavuz Selim (Yeni İstanbul gazetesindeki makaleleri), Kara Kitap (hâtıralar) gibi yayımlanmamış eserleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Yüksel Serdengeçti, Serdengeçti’den Serdengeçtilere (haz. Bozkurt Zakir Avşar), İstanbul 1992; Muhsin İlyas Subaşı, “Osman Yüksel Serdengeçti”, Suffe Kültür Sanat Yıllığı, İstanbul 1984, s. 563-566; Yavuz Bülent Bakiler, “Bir Bağrı Yanık Adam: Serdengeçti Osman Yüksel”, a.e., s. 567-587; “Osman Yüksel Serdengeçti İçin Yazılanlardan Seçmeler”, a.e., s. 588-597; Abdurrahim Balcıoğlu, Osman Yüksel Serdengeçti, İstanbul 1991; Serap Böcü (Pekmez), Osman Yüksel Serdengeçti: Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Fikirleri, Eserleri (yüksek lisans tezi, 1997), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mustafa İslamoğlu, Serdengeçtiler Hareketi (1730): Bir Halk Kıyamının Anatomisi, İstanbul 1998; Hakkı Öznur, Osman Yüksel Serdengeçti, Ankara 2002; İhsan Işık, Türkiye Yazarlar Ansiklopedisi, Ankara 2004, III, 1587-1588; Ahmet Günay, “Garip Bir Derviş Osman Yüksel Serdengeçti Üzerine”, Türk Edebiyatı, sy. 133, İstanbul 1984, s. 8-10; Cemal Kurnaz, “Tanıdığım Serdengeçti”, TY, VIII/10 (1987), s. 15-21; Abdullah Kürşad Alpsoy, “Vefatının 11. Yılında Serdengeçti’ye Dair”, Türk Edebiyatı, XXII/ 253 (1994), s. 27-28.

Ferman Karaçam

SERENDİB

(سرنديب)

Hindistan’ın güneyindeki Seylan (Sri Lanka) adasına Ortaçağ İslâm coğrafyacılarının verdiği efsanevî isim

(bk. SRİ LANKA).

SEREZ

Yunanistan’ın kuzeydoğu kesiminde tarihî bir şehir.

Yunanistan’da Doğu Makedonya’da Nestos (Mesta Karasu) ve Strymon (Struma / Karasu) nehirleri arasındaki ovada Menoikion dağının (Türk döneminde Çayırlı Balkan) eteklerinde denizden 70 m. yükseklikte yer almakta olup Yunanca Serres (Serrhae), Türkçe Siroz ve daha çok Serez diye adlandırılmıştır. Burası antik dönemden beri meskûn bir yerdir ve Herodotos tarafından Siris şeklinde zikredilmiştir. VII. Konstantin Porphyrogennetos, Serez’e Rodop bölgesindeki bir şehir olarak işaret etmektedir.

X. yüzyıla kadar tarihî geçmişi hakkında bilgi bulunmayan Serez, X. yüzyılın sonları ve XI. yüzyılın başlarında Bizanslılar ile Bulgarlar arasında süren çatışmalarda askerî bir üs olarak kullanıldı. XII. yüzyılın sonlarından XV. yüzyıla kadar pek çok defa el değiştirdi, yağma ve felâketlerle karşılaştı. 1185’te Normanlar, 1204’te Montferratlı Boniface kumandasındaki Latinler tarafından kuşatıldı ve yağmalandı. 1206’da tarihte Kaloyan olarak bilinen Bulgar Çarı Ivan Asen şehri ele geçirdi. Bulgarlar’ın ve Latinler’in ardarda işgallerinden sonra 1246 yılında III. Ioannes Vatatzes burayı tekrar aldı. Bölgedeki önemli ve güçlü bir dinî merkez olan Vaftizci Yahyâ Manastırı (Prodromos) 1275’te Serez civarında kuruldu. 1307-1308 yıllarında Serez, Katalanlar’ın işgaline uğradı. 1345’te Sırp Kralı Stefan Duşan tarafından ele geçirildiğinde Sırp İmparatorluğu’nun başşehri yapıldı ve XIV. yüzyılda altın çağını yaşadı. Serez ve civarı ilk defa Duşan’ın dul eşi Helena ve 1365’ten sonra Jovan Uglyeşa liderliğinde bağımsız bir krallık haline geldi. 1371’de Selânik’te hüküm süren II. Manuel Palaeologos tarafından tekrar Bizans idaresine alındı.

Serez 785’te (1383) Deli Balaban Bey ve Lala Şâhin Paşa’nın idare ettiği Osmanlı birliklerince fethedildi. Yıldırım Bayezid 797’de (1394-95) vasalları olan Balkan prenslerini ve Bizans imparatorunu burada topladı. Ardından bölgedeki araziler Gazi Evrenos Bey’e ve Kazasker Çandarlı

Kara Halil Hayreddin Paşa'ya tahsis edildi. XV. yüzyılın sonlarından XVI. yüzyıla kadar sultan ailesinin üyelerine verildi. Şehir civarındaki kesime Osmanlı varlığını pekiştirmek için Saruhan yörükleri yerleştirildi. Mahallî geleneğe göre Serez barış yoluyla teslim olduğundan şehrin hıristiyan nüfusuna dokunulmadı, kiliseler camiye çevrilmedi ve müslümanlar sur içinde yerleşmedi.

Dolayısıyla müslümanların camileri, zâviyeleri, medreseleri kasabanın etrafı surla çevrili kısmının dışında inşa edildi.

Osmanlı kaynaklarında Margarid Manastırı olarak geçen Vaftizci Aziz Yahyâ Manastırı, Bizanslılar ve Sırplar'dan kalma eşyalarını muhafaza etme imtiyazına sahip oldu. İstanbul'un fethinden sonra ilk patrik olan Gennadeios Scholarios'un mezarı da buradadır. Serez'de pek çok vakıf kuruldu ve bunlara çeşitli tahsisatlar yapıldı. 787'de (1385) Büyük Vezir Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa'nın inşa ettirdiği Atik Camii (Kurşunlu Cami) gibi şehrin önemli camilerinin kalıntıları 1938 yılına kadar ayakta kaldı. Çandarlı ailesi mensupları (Ali Paşa, İbrâhim Paşa, Eslime Hatun ve Dâvud Paşaoğlu, Mustafa Bey) kervansaray, bedesten, mescid ve cami yaptırarak şehrin diğer hayır severleri arasında öne çıktı. 818-819'da (1415-1416) Evrenos Bey, Serez ovasında bulunan Toumba (yeni ismi Gazoros) köyünden gelen gelirlerle donatılmış bir imaret inşa ettirdi. Fâtih Sultan Mehmed'in idaresi esnasında Serez toprakları, Trabzon Rum Devleti'nin yıkılmasının ardından II. Murad'ın eşi olan Marija Branković'e (Mara Hatun) olduğu gibi David Kommenos'a hibe edildi. Serez'in bütün köylerinin geliri ise II. Bayezid ve kızları Kamer ile Selçuk hatunlara aitti. XV. yüzyılın ilk yıllarında askerî ve siyasî önemi bulunan bir olay Serez'i de etkiledi. Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin bu kasabada idam edildi ve türbesi 1922 yılına kadar ayakta kaldı.

Doğu Makedonya'nın mineral zenginliği ve maden filizlerinin taşınma güçlüğü Serez'de bir darphânenin kurulmasına katkıda bulundu. İlk para 816-817'de (1413-1414) basıldı. 883 (1478) tarihli bir maliye defterinde darphânedeki mahalle işçileri ve ustalarının avârız türü vergi ödemekten muaf olduğunu gösteren bir fermana işaret bulunmaktadır. Arşiv belgelerine göre Serez, XV. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'dan gelen şehirli Türk nüfusun iskânına sahne oldu, bunlar ticaretin ve dokuma sanayiinin

oluşmasında rol oynadı. Kasabada bunların yerleştiği müslüman mahalleleri genellikle burada vakıflar kuran resmî kişilerin isimlerini taşırken hıristiyan mahalleleri kilise ve esnaf adlarıyla anılmaktaydı. XV. yüzyılın sonlarına doğru İspanya ve Sicilya'dan gelen yahudiler ticarî imkânları dolayısıyla Serez'e yerleştiler. XV. yüzyılın ikinci yarısına ait tahrir kayıtlarına göre Serez'de müslüman nüfusu hıristiyanlara nisbetle daha fazlaydı. 1478'de 535 hânesi müslüman, 282 hânesi hıristiyan yaklaşık 5000 kişiye ulaşan bir nüfusa sahipti. XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde ise yirmi altısı müslüman, yirmi sekizi hıristiyan elli dört mahallesi bulunan Serez'de müslümanların 574 hâne, 202 mücerret; hıristiyanların 357 hâne, otuz yedi mücerret (bekâr erkek), yetmiş bîve (dul kadın); yahudilerin altmış beş hâne, beş mücerret vergi nüfusu vardı. Bu durumda kasabanın toplam nüfusu 5000'i geçiyordu. Bu tarihlerde darphâne hizmetinde kırk iki, Evrenos Bey imaretinde yirmi iki kişi çalışıyordu. Tahrir kaydında burada mescidler dışında iki cami, iki imaret, iki medrese, yedi zâviye ve beş hamam olduğu zikredilmiştir. Kasaba bu durumunu daha sonraki asırlarda da korudu.

XVII. yüzyılda Evliya Çelebi 4000 müslüman ve 2000 hıristiyan hâne halkının bulunduğunu tahmin etmekte ve on iki cami, doksan bir mescid, sayısız medrese, tekke, çeşme, sebil ve dükkân, yirmi altı okul, beş hamam ve sayısız imaret ve büyük bedestenin (şu anda Arkeoloji Müzesi) varlığını haber vermektedir. XVII. yüzyılda şehirdeki yaşama dair değerli mâlûmat Papasynodinos kroniklerinde (kayıtlarında) bulunmaktadır. Bölgenin tarımsal üretimi buğday, arpa, pirinç ve şehir fabrikalarında işlenen pamuktur. Pamuk yetiştiriciliği XVIII. yüzyılda yayılma gösterdi ve XIX. yüzyılın ortalarında yabancı seyyahların notları ve Selânik'te bulunan Fransız konsolosun raporlarının da belirttiği gibi boyalı pamuk ipliği en önemli ihracat unsuru oldu. Daha sonra Selânik ve Kavala limanlarından ihraç edilen tütün de şehrin para getiren ürünlerine eklendi. Ayrıca burada bir ay süren büyük bir panayır kuruluyordu. İsmâil Bey'in idaresi altında (XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın ilk yıllarında) şehir büyüdü, refah arttı ve çeşitli kamu çalışmaları gerçekleştirildi. Serez, 1821 tarihindeki Emmanuel Pappas ve Metropolitan Chrysanthos'ın öncülüğünde Yunan ihtilâlinde yer aldı.

1831'de ilk Osmanlı sayımında Serez'de 23.064 erkek nüfus tesbit edilmişti. Bunun 4459'u müslüman, 16.596'sı hıristiyan, 1761'i Çingene ve

248’i yahudiydi. XX. yüzyılın ilk yıllarına kadarki nüfus sayımlarında Serez bu bölgedeki en büyük ve ekonomisi en iyi gelişmiş şehirlerden biri olarak öne çıktı. 1288 (1871) tarihli Salnâme’ye göre Serez sancağının 68.468 gayri müslim ve 43.144 müslüman nüfusuyla 545 köyü, 3035 evi, 1292 dükkânı, altmış bir hanı, iki hamamı, yirmi camisi, on sekiz mescidi, sekiz medresesi, on dört tekkesi, üç imareti, on dört okulu ve kırk iki kilisesi bulunmaktaydı.

Serez’de çıkan iki büyük yangın şehrin harap olmasına yol açtı. 1849’da dörtte üçü yanan şehir, 1913’te Balkan savaşları esnasında Bulgarlar’ın burayı Yunanlılar’a teslim etmesinden hemen önce kundaklama sonucu tamamen harap oldu. 1913-1919 yılları arasında gönüllü Yunan-Bulgar nüfus mübadelesi ve Lozan Antlaşması (1922) neticesinde Yunanistan ile Türkiye

arasındaki zorunlu nüfus mübadelesinin ardından nüfus yapısı bakımdan önemli değişim ve karışıklıklar ortaya çıktı. Serez, II. Balkan Savaşı esnasında Bulgarlar tarafından 1916’dan 1918’e kadar tekrar işgal edildi. 1918’de Yunanistan’a dahil olunca yeniden imar gördü. Çok az tarihî eser (sadece üç cami: Zincirli Cami, Mustafa Bey, Gedik Ahmed Paşazâde Mehmed Bey ve Çandarlı İbrâhim Paşa tarafından yaptırılan bedesten) ardı arkası kesilmeyen yıkımlardan sağlam çıkabildi ve şehrin Osmanlı geçmişini hatırlatan unsurlar olarak ayakta kalabildi. Bugün Serez tarımsal ürünlerin toplanıp pazarlandığı bir ticaret ve tekstil merkezidir. 2001 sayımlarına göre nüfusu 56.145’tir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Xyngopoulos, Ereunai eis ta vyzantina mnimeia ton Serron, Thessaloniki 1965; Th. Pennas, Istoria ton Serron apo tis aloseos auton apo ton Tourkon mehri tis apeleutheroseos ton apo ton Ellinon, Athens 1966; M. Sokoloski, “Le vilacte de Serres au XVe siècle”, Macédoine: Articles d’histoire (ed. Krste Bitoski v.dğr.), Skopje 1981, s. 99-113; B. Ferjančić, Byzantine and Serbian Serres in the 14th Century (ed. S. Ćirković), Belgrade 1994;

Evangelia Balta, Les vakifs de Serrès et de sa région (XVe et XVIe s.), Athenes 1995; a.mlf., “Composition démographique et structure de l’habitat dans la ville de Serrès aux XVe et XVIe siècles”, Osm.Ar., XVI (1996), s. 163-187; G. Kafantzis, Istoria tis poleos ton Serron kai tis perifereias tis, Thessaloniki 1996, III; S. Asdrachas v.dğr., Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre de Serrès en Macédoine: XVIIe siècle (ed. P. Odorico), [baskı yeri yok] 1996 (Editions Association Pierre Belon); P. Papageorgiou, “Ai Serrai kai ta proasteia ta peri tas Serras kai i moni Ioannou Prodromou”, BZ, III (1894), s. 225-329; G. Ostrogorskij, “La prise de Serrès par les turks”, Byzantion, XXXV, Bruxelles 1965, s. 302-319; I. Beldiceanu-Steinherr, “La prise de Serrès et le firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean Prodrome”, Acta Historica, IV, Roma 1965, s. 13-24; R. Anhegger, “Beiträge zur Osmanische Baugeschichte, III Moscheen in Saloniki und Serre”, Istanbuler Mitteilungen, sy. 17, İstanbul 1967, s. 312-324; E. Zachariadou, “Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)”, SOF, XXX (1971), s. 1-37; M. Kiel, “Observations on the History of Northern Greece during the Turkish Rule, Historical and Architectural Description of Ottoman Turkish Monuments Architecture and their Present Condition”, BS, XII (1971), s. 429-444; P. Naşturel - N. Beldiceanu, “Les églises byzantines et la situation économique de Drama, Serrès et Zihna aux XIVe et XVe siècles”, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, XXVII, Wien 1978, s. 269-285; A. Karanastassis, “Enas neomartyras stis Serres tou II misou tou 15ou ai. O Agios Ioannis o Serraios kai i akolouthia tou. Ergo tou Megalou Ritoros Manouil tou Korinthiou”, Byzantina, XVI, Thessalonike 1991, s. 197-262; Besim Darkot, “Serez”, İA, X, 516-518; A. Yerolympos, “Siroz”, EI² (İng.), IX, 673-675.

Evangelıa Balta

SERGİ

Osmanlı Devleti'nde kapıkulu süvarilerine ulûfe dağıtımını ifade eden terim.

Sipah, silâhdar, ulûfeci, gurebâ bölüklerinden oluşan ve kendilerine "altı bölük halkı" da denilen kapıkulu süvarilerinin ulûfeleri önceleri Topkapı Sarayı Hazine Dairesi'nde sipahi hazinedarının huzurunda verilirdi (Koçi Bey, s. 91). Ancak bunların maaş hususunda bazı suistimalleri görülünce XVII. yüzyıl ortalarından itibaren maaşları Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın arzıyla Paşakapısı'nda verilmeye başlandı. "Sipah sergisi" adı verilen bu tevzi sırasında başta vezîriâzam olmak üzere defterdar ve diğer divan erkânı ile bölük ağaları da hazır bulunurdu. Belge ve kaynaklarda "sergi ferşi, sergi döşeme" de denilen uygulama asker mevcuduna bağlı olarak birkaç gün devam edebilirdi. Orada bulunmayan kapıkulu süvarilerinin maaşları ise ağaları vasıtasıyla dağıtılırdı. Bu uygulamadan dolayı bizzat mevcut olan kapıkulu süvarilerine "sergili", bulunmayanlara ise "taşralı" denirdi.

XVII. yüzyıl ortalarından itibaren her üç ayda bir devlet merkezine gelmelerinin zor, uzun zamana bağlı ve masraflı olmasından dolayı süvariler, ellerinde bulunan ve "ibtidâ" denilen tevcih kâğıtlarını veya bir nevi ruûs belgelerini zâbitlerine yahut arkadaşlarına bırakıp maaşlarını kırdırma uygulamasını başlattı. Ulûfe tevzii sırasında adları okunanlardan taşrada olanlara zâbitleri tarafından "merd-i garîb" denilerek orada bulunmadıkları ifade edilirdi. Düzenli yoklamaların yapılamadığı son asırlarda bazı bölük zâbitleri ölen süvarilerin ulûfelerini onları merd-i garîb gibi göstererek kendileri almışlardır (Mustafa Nûri Paşa, III, 90). Maaş kırdırma muamelesine süvariler arasında "bozma", maaşı kırdıran kişiye "salıcı" veya "îradcı" adı verilirdi. Bunların yaptıkları bu işten hisseleri olduğundan salıcılık zamanla kârlı bir iş haline gelmiş, büyük suistimallere yol açmıştır (Râşid, IV, 70). Bozma muameleleri sadece hazarda yapılır, seferlerde tatbik edilmez, ibtidâ sahibinin mutlaka seferde hazır bulunması gerekirdi. Seferlerde ulûfe dağıtımı sırasında maaş defterine göre yapılan yoklamada mevcut olmayanların isimlerinin yanına "sefer neyâmed" (sefere

gelmedi) kaydı düşülürdü. Bu işe büyük önem veren Sadrazam Şehid Ali Paşa, 1715 Mora seferi sırasında İstefe'de yaptırdığı yoklamada bozma usulünü uygulatmamıştır (a.g.e., IV, 122-124).

Merkeze yakın yerlerde ikamet eden kapıkulu süvarilerinin her ulûfe tevziinde İstanbul'a gelerek hanlarda, odalarda kalıp bazı uygunsuz hareketlerde bulunmaları yetkilileri başka bir karar almaya sevketti. Buna göre taşrada olan kapıkulu süvarilerinin maaşlarını çavuşları alacak ve ilgili süvariye teslim edecekti. Bu uygulama süvarilerin topluca İstanbul'a gelmesini önlediyse de bu defa çavuşların suistimalleri başladı. Zira ölen süvarilerin ibtidâ kayıtları silinmedi ve ulûfeleri çavuşlara intikal etti. Bunu önlemek için hükümet, ölen süvarileri haber verenlere vefat edenin maaşının yarısını ödeyeceğini ilân etmek zorunda kaldı (Cevdet, I, 99). Ancak birçok kimse, gerek ocak gayreti gerekse ocak düşmanlığı sebebiyle bu ihbarı yapmaya yanaşmadı. Bu uygulamadan menfaati olan kapıkulu zâbitleri çeşitli hilelerle mahlûl ulûfeleri "bozma, an yed, taayyüş, taşralı, sergili" gibi adlar altında almaya devam etti.

Suistimaller devlet ricâli tarafından bilindiği halde isyan korkusundan dolayı yoklama yapmaktan çekinilirdi. Yapılsa bile ocakların yüksek rütbeli zâbitleri mahlûlleri saklayabilirdi. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmış bazı eserlerde bu durumdan söz edilmektedir. 1092'deki (1681) yoklamada sadece sipah bölüğünde 4000 neferin tashihi yapılmıştı. 1105'te (1693) Vezîriâzam Bozoklu Mustafa Paşa, Avusturya seferinden dönerken ulûfe dağıtımı esnasında kapıkulu süvarilerini yoklamaya tâbi tutmuş ve hazineye önemli gelir sağlamıştı (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 120, 468). Ancak yoklama girişimlerinin ardından büyük isyanlar çıkabilirdi. Nitekim 1098 (1687) yoklamasında Serdârıekrem Sarı Süleyman Paşa kapıkulu süvarilerini 200'er kişilik birlikler halinde yeniden tanzim etmek isteyince bundan rahatsız olan süvariler ayaklandı ve sadrazamın idamına, IV. Mehmed'in de hal'ine sebep oldu. Kapıkulu süvarileri, Vezîriâzam Süleyman Paşa'nın maaş belgelerinin arkasına eşkâllerini yazdırtmasına büyük tepki gösterdiler ve kendilerine esir muamelesi yapıldığını öne sürerek isyan ettiler (a.g.e., s. 236).

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında III. Mustafa'nın emriyle kurulan sürat topçuları neferlerinin maaşları bizzat kendilerine verilmeye başlandı.

1826’da Yeniçeri Ocağı’nın ilgası arefesinde teşkil edilen Eşkinci Ocağı neferlerinin maaşlarının da Ağakapısı’nda bizzat kendilerine, sılada bulunanlarınki

ise yeniçeri efendisine ödenmesi esasa bağlandı (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, s. 583, 584). Sergi uygulaması Yeniçeri Ocağı’nın ilgasından sonra kaldırıldı ve gerekçe olarak yaptıkları suistimaller gösterildi (BA, Cevdet-Askerî, nr. 1217).

BİBLİYOGRAFYA

Koçi Bey, Risâle (Aksüt), s. 91; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I-II, tür.yer.; Ricaut, Türklerin Siyasi Düsturları (haz. M. Reşat Uzmen), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 289, 290; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 120, 236, 269, 468, 739; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 44, 91, 124, 174-175, 184, 199, 205, 227, 268; Râşid, Târih, I, 367-368, 497-498; IV, 70-71, 122-124; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı: 1785-1789 (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 75, 258; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Tarih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 583, 584; Cevdet, Târih, I, 99-100; VII, 45; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü’l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 89-90; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 130-132, 385; a.mlf., Kapukulu Ocakları, II, 92, 187-189, 192-195, 210-212; Midhat Sertoğlu, Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul 1958, s. 50, 208, 293, 309; Abdülkadir Özcan, “Eşkinci Ocağı”, DİA, XI, 471.

Abdülkadir Özcan

SERGÜZEŞTNÂME

(سرگذشتنامه)

Baştan geçen olayların çoğunlukla manzum, bazan da nesirle karışık olarak anlatıldığı edebî tür.

Farsça ser ile (baş) güzeştten (< güzeşten “geçmek”) oluşan ser-güzeşt kelimesi “bir kişinin başından geçen olay, hikâye, çekilen çile, macera” demektir. Bunun yine Farsça nâme ile (mektup, risâle) birleşmesinden meydana gelen sergüzeşt-nâme kişilerin, başlarından geçen olayları ve bu olaylarla ilgili duygu ve düşüncelerini doğrudan ya da kurmaca unsurlarla zenginleştirerek kendi ağızlarından anlattıkları eserlerin ortak adıdır (Gökalp, Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeştnameler, s. 6).

Daha çok mesnevi nazım şekliyle, bazan da manzum-mensur karışık olarak yazılan sergüzeştnâmelerde mesnevinin yanı sıra kaside, gazel, muhammes, terciibend, müsemmen, kıta, rubâî, beyit gibi nazım biçimleri de kullanılmıştır (a.g.e., s. 518). Sergüzeştnâmeler genellikle kurmaca ve hâtırat diye ikiye ayrılabilir. Hâtırat özelliği gösteren ve gerçek hayat hikâyesine dayanan eserlerde şairin yolculukları, başından geçen aşk, sürgün, hastalık gibi olaylarla kendi dönemi hakkındaki görüşleri, zamandan şikâyetleri, yolculukları esnasında çektiği sıkıntılar, geçtiği yerlerde gördükleri ve özellikle maceraları dile getirilir. Bazan şairin hayatındaki bir olay, bazan da hayatının tamamı konu edilir. Daha ziyade şairlerin kendi ağızlarından nakledilen sergüzeştnâmelerin anlatımında tekdüzeliği gidermek ve üslûbu renklendirmek amacıyla zaman zaman -ana konuyla bir ilgi kurarak-farklı içerik ve üslûptaki metinlere de yer verilir. Münazara, mev‘iza, nasihatnâme, hezliyyât, hicviyye, şitâiyye, berfiyye, temmûziyye, sûrnâme, methiye, sâkînâme gibi türler de sergüzeştnâmelerde müstakil bölümler halinde bulunur (a.g.e., s. 14). Ayrıca çeşitli kurgu unsurlarının kullanıldığı, olağan üstü motifler, kurmaca aşk hikâyeleri ve çeşitli anlatım teknikleriyle zenginleştirilerek edebî bir üslûp yakalama yoluna gidildiği de olur. Ancak bu eserlerin tamamında olaylar şairin hayatından bazı izler taşır. Kurmaca sergüzeştnâmeler ise daha çok mecazi

veya hakiki aşkı konu alır. Bunlar mecazi ve temsilî anlatıma yer vermeleri bakımından edebî yönden daha zengindir.

Anlatım olarak klasik ve modern tekniklerin bir arada kullanıldığı görülür. Tasvir, tahkiye, özetleme, sahneleme, diyalog, iç monolog gibi anlatımların hayat hikâyeleri üzerine kurulması sergüzeştnâmelerin benzer özellikler taşıyan başka edebî türlerle karıştırılmasına yol açmıştır. Ayrıca bazı edebî türlere ait örneklerin sergüzeştnâmelerde yer alması veya o türle konuyu işleyiş üslûplarının benzeşmesi bu karışıklığın bir başka sebebidir. Klasik Türk edebiyatında hem bir üslûbu hem edebî bir türü karşılayan hasbihaller bu türe en yakın metinlerdir. Hasbihallerde şairler kurmaca hikâyelerden yararlanarak kendi duygularını ve düşüncelerini dile getirirler. Sergüzeştnâmeler zaman zaman seyahatnâmelerin bir parçası telakki edilmişse de gezilip görülen yerler hakkında bilgi verilmesi seyahatnâmeleri farklı kılar. Vatandan veya sevilen birinden ayrılmayı konu edinen firaknâmeler de türe yakın eserler kabul edilebilir. Özellikle çocukların ve gençlerin ölümü, bir devlet büyüğünün bulunduğu mevkiden ayrılması, azledilmesi ve öldürülmesinin anlatıldığı küçük manzumeler, ağıtlar da firaknâme adıyla anılmaktadır. Bu durumda söz konusu eserlerin otobiyografik örneklerini sergüzeştnâmelerin -ayrılık konusunu ele alan-bir alt kolu olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Türk edebiyatında sergüzeştnâmeler ve bunlara benzeyen türlerde tesbit edilebilen eserler yazılış tarihlerine göre şöylece sıralanabilir: 876'da (1471-72) Diyarbekirli Halîlî tarafından yazılan 1334 beyitlik Firkatnâme; Cemâlî'nin 1478'de Fâtih Sultan Mehmed'le birlikte katıldığı Arnavutluk seferindeki izlenimlerini anlattığı Sefernâme (Der-Beyân-ı Meşakkat-i Sefer ü Zarûret ü Mülâzemet); Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin 3750 beyitlik Hevesnâme'si (Necati Sungur, doktora tezi, 1998, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Hamîdîzâde Celîlî'nin 915 (1509) yılında kaleme aldığı 485 beyitlik Hecrnâme (Ayan, bk. bibl.); 1540'ta Şirvanlı Sevâdî tarafından yazılan 3118 beyitlik Hâlnâme-i Sevâdî; Rumelili Zaîfî'nin 950'de (1543-44) kaleme aldığı Kitâb-ı Sergüzeşt-i Zaîfî (TSMK, Revan Köşkü, nr. 822, vr. 132b-158b); Mâcuncuzâde Mustafa'nın 1007'de (1598-99) yazdığı manzum-mensur karışık Sergüzeşt-i Esîr-i Malta (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 234, vr. 132a-159a; Malta Esirleri [nşr. Cemil Çiftçi], İstanbul 1996); Karaçelebizâde Abdülaziz'in 1636'dan sonra

kaleme aldığı ve Kıbrıs sürgününü anlattığı 1855 beyitlik Gülşen-i Niyâz adlı mesnevisi (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 252); yazılış tarihi 1642'den sonra olduğu sanılan, Varvarî Ali Paşa'nın çocuk yaşta Bosna'dan devşirildikten sonraki kırk üç yıllık hayatını anlattığı Makālât-ı Varvarî Ali; Receb Dâî'nin 1649 yılında yazdığı 2400 beyitlik Nevhatü'l-uşşâk; İsmâil Belîğ'in 1702'de kaleme aldığı 149 beyitlik Sergüzeştnâme-i Fakīr be-Azîmet-i Tokat; Kâtib Osman'ın 1736'da yazdığı 1014 beyitlik Sergüzeştnâme-i Kâtib Osman (Millî Ktp., Yazmalar, nr. A 4343, vr. 1b-24a); Necâtî Efendi'nin 1785'te yazdığı, Kırım'ın bağımsız hale gelmesini anlatan Sergüzeştnâme; Enderunlu Fâzıl'ın 1795 yılından sonra kaleme aldığı yaklaşık 450 beyitlik Defteri Aşk (İstanbul 1253); Keçecizâde İzzet Molla'nın 1823-1824'te yazdığı 4182 beyitlik Mihnet-keşân (İstanbul 1269; [nşr. Ömür Ceylan - Ozan Yılmaz], İstanbul 2007); 1855 yılında kaleme alınan, 203 beyit halinde Mîr Ali'nin sergüzeştini anlatan Mîr Ali Rızâ el-İstolcevî; Koniçeli Kâzım Paşa'ya ait olup tahminen 1873 yılından sonra yazılan, ancak tamamlanamayan Sernüvişt-nâme-i Âcizî; Bayburtlu Zihnî'nin kaleme aldığı hacimli bir eser olan Sergüzeştnâme-i Zihnî (Demirayak, bk. bibl.); Mehmed Rifat'ın 1887'de yazdığı, 800 beyitten fazla olan Efsâne-i İbret. Bunların dışında Kânî'nin divanında yer alan "Hasbihâl-i Hôd" başlıklı 132 beyitlik mesnevisiyle (Gökalp, Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeştnameler, s. 26)

Pertevniyal Vâlide Sultan'ın Sergüzeştnâme adlı bir hâtıratı vardır ki (Gürfırat, bk. bibl.) burada oğlu Sultan Abdülaziz'in 1876'da tahttan indirilmesi olayını anlatmaktadır. Kelimenin sözlük anlamından hareketle bazı mutasavvıflar seyrü sülûk esnasında yaşadıkları mânevî halleri anlattıkları eserleri de sergüzeşt diye adlandırmışlardır. Aziz Mahmud Hüdâyî'nin bu adla anılan bir risâlesi bulunduğu gibi (Edirne Ahmed Bâdî Efendi Ktp., nr. 2316) La'lîzâde Abdülbâki'nin de aynı adı taşıyan ve bazı Melâmî büyükleriyle tasavvuf kavramlarını tanıttığı bir kitabı vardır (nşr. Tahir Hafızalioğlu, İstanbul 2001). Yine kelimenin sözlük mânasıyla ilişkili olarak Sâmipaşazâde Sezâî'nin ilk Türk romanlarından olan eserine Sergüzeşt adını vermesi (İstanbul 1305), Nâmık Kemal'in İntibah romanının ikinci adının Sergüzeşt-i Âlî Bey olması (İstanbul, ts.) dikkat çekmektedir. Özege'nin Katalog'unda (IV, 1533-1554) bu adı taşıyan matbu birçok eser mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

Güvâhî, Gurbetnâme, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., Yazmalar, nr. 2310, vr. 57b-65a; Koniçeli Kâzım, Sernüvişt-nâme-i Âcizî, Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Ktp., nr. Y 319, vr. 3b-30a; Özege, Katalog, IV, 1533-1554; Abdulkerim Abdukadiroğlu, Kültürümüzden Esintiler, Ankara 1997, s. 200-227; Betül Demirayak, Sergüzeşt-nâme-i Zihnî (Bayburtlu Zihnî), (yüksek lisans tezi, 1997), Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Haluk Gökalp, Eski Türk Edebiyatında Manzum Sergüzeştnameler (doktora tezi, 2006), Çukurova Ünviversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Bir Osmanlı Memurunun Hâl-i Pür-Melâli: Sergüzeşt-i İstolçevî", Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, XIII/1, Adana 2004, s. 151-166; Faik Reşit Unat, "Kırım'ın Osmanlı İdaresinden Çıktığı Günlere Ait Bir Vesika: Necati Efendi Sefaretnâme veya Sergüzeştnâmesi", TTK Bildiriler, III (1948), s. 367-374; Baha Gürfırat, "Pertevniyal Valide Sultan'ın Hatıratı: Sergüzeştnâme", BTTD, sy. 2 (1967), s. 57-59; Fahir İz, "Macuncuzade Mustafa'nın Malta Anıları: Sergüzeşt-i Esiri-i Malta", TDAY Belleten (1970), s. 69-122; Günay Kut, "Fürkat-nâme", a.e. (1977), s. 333-353; a.mlf., "Esiri ve Sergüzeştname'si", Hürriyet Gösteri, sy. 24, İstanbul 1982, s. 79; Hüseyin Ayan, "Celilî'nin Hecr-nâme'si", EFAD, sy. 14 (1986), s. 155-172; Orhan Kemal Tavukçu, "Türk Edebiyatında Firâknâme Adlı Eserler", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 10, İstanbul 2004, s. 111-148; a.mlf., "Ayrılığın Terennümü: Eski Türk Edrebiyatında Firâk-nâmeler", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, V/10, İstanbul 2007, s. 197-220; Hanife Dilek Batislam, "Tarih ve Kültür Kaynağı Olarak Hasbihâller", Türklük Bilimi Araştırmaları, sy. 22, Niğde 2007, s. 29-42; "Sergüzeştnâmeler", TDEA, VII, 524; İ. Hakkı Aksoyak, "Sergüzeştnâmeler", Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü, Ankara 2006, V, 293-294.

Orhan Kemal Tavukçu

SERHAD KULU

Osmanlı Devleti’nde sınır boylarında ve kalelerde hizmet gören askerî zümrelerin genel adı.

Stratejik önemine, büyüklük ve küçüklüğüne göre kalelerde nöbetleşe hizmette bulunan gönüllü, beşlü, azeb, fârisân (atlı ulûfeci) denilen muhafız askerlerini kapsar. Serhad kulu askerleri kalelerde görev yapan kapıkullarından farklı bir yapılanmanın sonucunda ortaya çıkmıştır. Yörenin halkından toplandıkları, ayrıca kapıkulları ile karıştırılmamaları için “yerli kulu” da denilen bu askerlerin istihdamı özellikle XVII. yüzyıl başlarından itibaren artmış ve çeşitlenmiştir. Daha önceki dönemlerde sınır boylarında akıncı denilen hafif süvari birlikleri hizmet görürdü. Ancak sınırların giderek daha çok tehdit altında kalması ve akıncılığın XVI. yüzyılın sonlarından itibaren zayıflaması başka askerî tedbirler alınması gereğini ortaya çıkarmış olmalıdır. Bu amaçla serhad boylarında değişik isimler altında askerî birlikler oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu birliklerin başlıca görevi dışarıdan gelecek saldırılara karşı koymak, içeride de asayiş ve güvenliği sağlamaktı.

Mahallî serhad kulları o yörenin yöneticisi olan beylerbeyine bağlı olur ve azeb, hisarlı (hisar eri, hisar ereni), sekban, lağımcı, müsellem gibi isimlerle anılırdı. Yine sancak veya beylerbeyinin maiyetinde deli, gönüllü, beşlü ve fârisân gibi adlar altında başka mahallî serhad kuvvetleri de bulunurdu. Daha sonra bunlara levent ve hayta adlarıyla yeni sınıflar eklenmiştir. Kendi içinde daha alt birimlere ayrılan serhad kuvvetlerinin mevcudu mevkiin stratejik önemine göre değişirdi. Bulundukları kalenin muhafızlığını yapan, burada ikamet eden genç ve bekâr yiğitlerden olan, “evvel” ve “sâni” diye bölüklere ayrılan kale azebleri dışındaki serhad kulu askerleri atlı idi. 1663 yılında Uyvar Kalesi fethedilince Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa kaleyi tahkim ettirip içine kapı kullarından başka fârisân, azeb, cebeci, topçu, martolos gibi yerli kulu askerlerini bırakmıştır (Silâhdar, I, 282).

XV. yüzyılın sonlarından itibaren yerli halktan teşkil edilen serhad kulu askerlerinden olan gönüllüler ve beşlüler ağalarının kumandası altında

hizmet verirlerdi. Beşlü isimlendirmesi bunların beş hânede bir olmak üzere toplanmasından veya daha doğru bir tesbitle 5'er akçe olan yevmiyelerinden dolayıdır. Beşlülerin başlıca görevleri muhafızlık yapmak, kale inşaatlarında çalışmak, asıl ordunun geçeceği yolları açmak ve düşman ülkelerine küçük çaplı akınlara çıkarak orduya kılavuzluk etmek, ihtiyaç halinde erzak tedarikinde bulunmak ve kale tamiratı yapmaktı. Zaman zaman bazı eyalet valileri tarafından özel hizmetlerde ve vergi tahsili işlerinde kullanılan beşlülerin şikâyeti üzerine bu tür işlerde çalıştırılmamaları hususunda merkezden beylerbeyilere emirler gönderilmiştir. Bağlı oldukları kumandana beşlü ağası deniliyordu. Beşlülük gedik olup ancak boşalınca bir başkasına verilirdi. Gerek gönüllüler gerekse beşlüler bölükbaşıların emrinde sağ ve sol diye bölüklere ayrılırdı. Beşlüler için ayrıca cemaat tabiri de kullanılırdı. Yapılan yoklamalarda mevcut olmayanların ve çocuk yaştaki beşlülerin kayıtları silinirdi. Ölüm, yaşlılık veya iş görememe gibi sebeplerle boşalan beşlü gedikleri haraçgüzâr zimmîye değil müslümanlardan hak edenlere tevcih edilirdi (BA, MD, nr. 83, hk. 30).

Serhad boylarında istihdam edilen azeblerin atlı olanlarına fârisân denirdi. Bunların da başlıca görevi sınır muhafızlığı idi.

Bu sebeple bazı kaynaklarda kendilerinden atlı ulûfeli şeklinde söz edilmektedir. Bazı kayıtlardan beşlülerle fârisânın aynı olduğu sonucu çıkmaktaysa da bu adlandırmaların bulundukları yöreye göre değiştiği anlaşılmaktadır. Diğer serhad kulları gibi fârisân da yoklamaya tâbi tutulur, mevcut olmayanların kayıtları silinirdi. Bulundukları kalenin önemine göre evvel, sâni, sâlis gibi bölüklere ayrılan fârisân gönüllü ve beşlüler gibi teşkilâtlanmıştı. Bu arada serhad kulu askerleri arasında yerli halktan alınmış topçu, cebeci, lağımcı, humbaracı ve martolos gibi muhafızlar da olurdu. Hayta terimi ise eyalet askerlerinin bir kısmı için kullanılırdı. Sınır boylarında göstermiş oldukları cesaret ve yiğitlikle bilinen haytalar zaman zaman düşman bölgesine akınlarda bulunurdu. Ancak düzenleri bozulunca eşkıyalık yapmaya başladıklarından bu kelime son zamanlarda başı boş, işsiz güçsüz serseri takımı için kullanılır olmuştur. Dâimî kale muhafızları dizdar denilen kale muhafızının emri altında görev yapardı.

Serhad kuvvetleri maaşlarını bulundukları eyalet maliyesinden alır veya

kendilerine bir yerin geliri tahsis edilirdi. Ancak uzun süren savaşlar yüzünden bazan ulûfelerinin merkezden gönderildiği de olurdu (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 192). Yerli kulları genellikle bulundukları yerlerde istihdam edilirler, ihtiyaç durumunda yakın yerleşim yerlerini de korurlar, uzak seferlere pek götürülmezlerdi. Hisar eri denilen kale muhafızları ile bazı beşlüler daha ziyade yaşlı, yaralı ve ocakta tutulması câiz görülmeyen yeniçerilerden tayin edilirdi. Serhad kulları cizye ve diğer vergilerden muaf tutuldukları için haraçgüzâr reâyânın azeb veya beşlü olmalarının yasaklanmasına, hisar erlerinin de yükümlülüklerini yerine getirmesine ihtimam gösterilirdi. Reâyânın serhad kulu olması vakıfları da zor durumda bırakınca vakıf reâyâsının beşlü yapılmaması istenmiştir. Serhad kullarıyla ilgili bir başka mesele de ulûfelerin zamanında verilmemesidir.

Yerli kulu askerleriyle kapı kulları arasında zaman zaman kanlı çarpışmalar meydana gelirdi. Bazan yerli kulu askerlerinin başı durumunda olanların isyan ederek büyük olaylara yol açtığı bilinmektedir. Nitekim Bağdat yerli kullarının kumandanı olan Bekir Subaşı'nın 1623-1639 yılları arasında cereyan eden Osmanlı-Safevî savaşlarının çıkmasında payı olmuştu. Şam'da da çok sayıda yerli kulu vardı. Bunlar XVII. yüzyılda şehir idaresine karışmaya, beylerbeyini dinlememeye, hatta onu şehre sokmayıp maaşına el koymaya kadar işi ileri götürmeye başlamışlardı. Bunun üzerine Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa buraya yeniçeri göndererek yerli kullarını dağıtmış ve onlara sadece kale muhafızlığı hizmeti vermişti (Naîmâ, VI, 396 vd.). Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra serhad kuvvetleri dağıtılmış ve eyaletlerde yenileşme çerçevesi içerisinde doğrudan merkeze bağlı birlikler teşkiline başlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, hk. 118, 592, 593, 897, 903, 1064, 1321, 1333; nr. 5, hk. 887, 1094, 1103, 1579, ayrıca bk. tür.yer.; nr. 6, hk. 1224, ayrıca bk. tür.yer.; nr. 7, hk. 170, 626, 1697, ayrıca bk. tür.yer.; nr. 83, hk. 2, 7, 16, 23, 33, 50, 78, 81; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 15, hk. 52, s. 67, hk. 239,

ayrıca bk. tür.yer.; Topkapı Sarayı Arşivi H. 951-952 Tarihli ve E-12321 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Halil Sahillioğlu), İstanbul 2002, hk. 89, 120, 213, 220, 304, 311, 369, 432, 446, 505, 559; Kitâb-ı Müstetâb (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 18; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, I-II, tür.yer.; Eyyûbî Efendi Kānûnnâmesi (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1994, s. 34; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 92, 116, 141; Ricaut, Türklerin Siyasi Düsturları (haz. M. Reşat Uzmen), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 312-313; Naîmâ, Târih, II, 266 vd.; VI, 396 vd.; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 4, 76, 90, 157, 208, 211; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekayiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 93, 190, 192, 290, 685, 713, 769; Silâhdar, Târih, I, 282; Marsigli, Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti, s. 91-96, 108-110, 157-158, 280; D'Ohsson, Tableau général, VII, 309, 316; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, 3-4, 319; II, 15, 52; Kenan İnan, "Kadı Sicillerine Göre Trabzon'da Beşlü Taifesi (1648-1658)", TTK Bildiriler, XIV (2005), II/1, s. 397-411.

Abdülkadir Özcan

SERHÂNE

(bk. HÂNE).

SERHÂNENDE

(bk. HÂNENDE).

SERÎ‘

(السريع)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "müştebihe" denilen dördüncü dâiredeki altı bahrin (serî‘, münserih, hafîf, muzâri, muktedab, müctes) birincisi olup genel sıralamada dokuzuncu bahir olarak geçer. Tef‘ileleri sübâiyye (yedi harfli) olan bahirlerdendir (مستفعلن). İllet ve zihaf kaidelerinin uygulanmadığı, dâiredeki tam ve sahih şekli, bir beytin yarısı (şatr) için - -˘- (müstef‘ilün) /- -˘- (müstef‘ilün) /- - -˘ (mef‘ûlâtü) tarzında üç tef‘ileden ibaret olup bunların ikinci şatrda tekrarı ile bir beyitte altı tef‘ileye ulaşır. Halîl b. Ahmed'in sistemine farklı bir yorum getiren İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin değerlendirmesine göre serî‘, basît bahrinden ve müseddes (altı tef‘ileli) şeklin aruz ve darb cüzlerinde geçen "mef‘ûlâtü" (- - -˘) tef‘ilesi de basîtin "müstef‘ilün" (- -˘-) tef‘ilesinin, mefrûk vetid ile biten "müstef‘inlü" (- - -˘) şeklinden çevrilerek oluşturulmuştur. Bu tef‘ilenin tek başına tekrarından oluşmuş bir bahir bulunmadığı gerekçesiyle de onu Halîl'in belirlediği sekiz aslî tef‘ile arasından çıkarır (Kitâbü'l-ʿArûżi'l-varaḳa, s. 55). Dâire sisteminde aslî bir cüz olan "mef‘ûlâtü" tef‘ilesi -hareke ile son bulan لات "lâtü" (-˘) mefrûk vetidinin zayıf kalışı dolayısıyla-bahrin aruz ve darblarında bu şekliyle geçmez. Zihaf kaidelerinden tay (ikinci hafif sebebin sakin harfinin hazfi) ve sonra kesf veya keşf (mefrûk vetidin son harekeli harfinin hazfi) ile "mef‘ulâ", buradan da uygulamadaki okunuşu ile "fâilün" (-˘-) şekline girer. Her bir şatrında vetidlere nazaran daha süratli olduğu kabul edilen hafif sebeplerden yedişer adet bulunması, ayrıca akıcı, çabuk ve kolay telaffuz edilebilen bir vezin oluşturması sebebiyle serî‘ (süratli) diye isimlendirilmiştir. Bilhassa insanın his ve tepkilerini dile getirip kendini ifade edebildiği ve tasvir hususunda çok elverişli olduğu kabul edilen bu bahir Câhiliye ve sonraki devir şairleri tarafından nâdiren kullanılmış olsa da bazı Abbâsî şairleri ve özellikle Mütenebbî mersiyelerinin birçoğunu bu bahirle nazmetmiştir.

Serî‘ bahrinin dâiredeki tam ve sahih şekline pek rastlanmaz. İllet ve zihaf

kaidelerinin uygulandığı tam ve meştûr beyitlerinin üç aruzu ve altı darbı vardır. Buna göre: A) Tam beyit (üçer cüzden oluşup her iki şatr da mevcut): a) I. aruz (matvî: İkinci hafif sebebin sâkin harfi atılmış; meksûf: Vetid mefrûkun son harfi atılmış). 1. darb (matvî + mevkuf = vetid mefrûkun son harfinin sâkin okunmuş şekli) ile - -˘- / - -˘- / -˘- // - -˘- / - -˘- / -˘= (fâilân). b) I. aruz (matvî + mek-sûf) ve 2. darb (matvî + meksûf) ile: - -˘- / - -˘- / -˘- // - -˘- / - -˘- / -˘- (fâilün). c) I. aruz (matvî + meksûf) ve 3. darb (matvî + aslem= sondaki mefrûk vetidin atılmış şekli) ile - -˘- /- -˘- /-˘- //- -˘- /- -˘- /- - (fa‘lün). II. aruz (mahbûl = hafîf sebeplerin sâkin harfleri atılmış) + meksûf = vetid mefrûkun son harfinin atılmış şekli ve 4. darb (mahbûl şekli) ile: - -˘-/- -˘-/˘˘-//- -˘-/ - -˘- / ˘˘- (feilün).

B) Meştûr beyit (bir şatrı düşmüş olmakla aruz ve darb cüzleri çakışık şekilde) III. aruz ve aynı zamanda 5. darb (mevkuf) - -˘- / - -˘- / - - = (mef‘ûlân). IV. aruz ve aynı zamanda 6. darb (meksûf) - -˘- / - -˘- / - - - (mef‘ûlün).

Aruz ve darbdaki muhtemel değişiklikler: Sadece 1. aruz ve 2. darbdaki “fâilün”ler (-˘-) habn ile “feilün” (˘˘-) olabilir. Bu takdirde kâmil bahrinin II. aruz ve 4. darblı şeklindeki her bir “mütefâilün” (˘˘-˘-) idmâr (ilk hafif sebebin sükûnlanması) ile “müstef‘ilün” (- -˘-) olarak gelirse karışma ihtimali vardır. Ancak beyitte tek bir “mütefâilün” cüzünün varlığı bahrin kâmil olduğunun delilidir.

Haşivlerdeki muhtemel değişiklikler: a) مستفعلن / “müstef‘ilün” (- -˘-) tef‘ilesinde basit ve recez bahirlerindeki değişiklikler aynen geçerlidir: 1. Habn (ilk hafîf sebebin sükûnunu atmak) ile متفعلن, uygulamadaki okunuşu ile مفاعلن / “mefâilün” (˘-˘-); 2. Tay (ikinci hafîf sebebin sükûnunu atmak) ile مستعلن, uygulamadaki okunuşu ile 3 ;(-˘˘-) مفتعلن. Habl (habn + tay) ile متعلن ve uygulamadaki okunuşu ile فعلتن /”feiletün” (˘˘˘-). b) Meştûr beyitteki مفعولان ve مفعولن habn ile معولان ve معولن, uygulamadaki şekliyle de فعولان / “feûlân” (˘- =) ve فعولن / “fe-ûlün” (˘- -) olurlar. c) Meczû (bir cüzü eksilmiş) ve menhûk (2/3 nisbetinde eksilmiş) beyit, recez bahri ile karışma ihtimalinden dolayı kullanılmamıştır (İbnü’d-Demâmînî, s. 199). Nitekim serî‘ ile recez bahirleri yalnız aruz ve darb cüzlerinin farklı oluşları ile ayrılırlar. Aslında serî‘ bahri recezin bir nevi olup “serî‘ recez” şeklinde isimlendirilmişken bu tertibin aruz ve darblarındaki farklılık ve özellikler

dolayısıyla müstakil bir bahir olarak kabul edilmiştir.

Dört aruz ve altı darbdan oluşan bu serî‘ vezin kalıpları aruza dair klasik kitaplarda ve yeni eserlerde verilen şekillerdir. Bunun yanında nazım tekniğinde sanatkârların yaptıkları yenilikleri içeren bazı eserlerde bu bahrin başka vezin grupları da yer alır. Serî‘ bahrini sadece recezin başka bir şekli olarak gören Celâl Hanefî, yine de klasik anlayışa göre onu müstakil bir bahir kabul ederek yirmi dört vezin kalıbını tesbit etmiş ve bunları bedîlleri ile (illet ve zihaf kaidelerine göre aldıkları şekilleri) toplu olarak vermiştir (el-ʿArûż, s. 573-599). Aşağıda yirmi dört serî‘ vezni - müşterek tarafları olanlar tek şekil altında toplanmak ve farklı aruz ve darb tef‘ileleri de ilgili yerlerde parantez içinde verilmek suretiyle-sekiz madde halinde özetlenmiştir:

a) 1-4. ¥ ¥˘- /¥ ¥˘- /- ˘- (- -)//¥ ¥˘- / ¥ ¥˘- /- ˘- (- -) (-˘=)

b) 5-12. ¥ ¥˘-/- -˘- (-˘-) (-˘=)//¥ ¥˘-/ - ˘- (- -) (-˘=) (- =) فعلان

c) 13 ve 15. ¥ ¥˘- / -˘- (-˘=) // ¥ ¥˘- - (¥ ¥˘-=) مستفعلاتان

ç) 14. ¥ ¥˘- / -˘= // - - ˘- / - = فعلان

d) 16-18. - -˘- / - -˘- / -˘- // - -˘- / -˘- (- -) (- =) فعلان

e) 19-20. ¥ ¥˘- / - ¥˘- /- ˘- // ¥ ¥˘- - (¥ ¥˘-=)

f) 23. ¥ -˘-/- ¥˘-/- ˘= //¥ -˘-/- ¥˘-/ -˘-

g) 21, 22, 24. ¥ ¥˘- /- ¥˘- / -˘- (-˘=) // ¥ -˘- / - ¥ ˘- - (- -˘-=) (- -)

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “srʿa” md.; Lane, Lexicon, IV, 1349-1350; Ahfeş el-Evsat, Kitâbü’l-Ḳavâfî (nşr. İzzet Hasan), Dımaşk 1390/1970, s. 48; İbn

Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, V, 464-467, 488; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü’l-ʿArûżi’l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, neşredenin girişi, s. 39-43, 55, 56; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 269, 271, 272, 286, 287; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi’l-ʿarûż ve’l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/ 1979, s. 138-145; Zemahşerî, el-Ḳusṭâs (nşr. Fahreddin Kabâve), Beyrut 1410/1989, s. 107-111; İbnü’d-Demâmînî, el-ʿUyûnü’l-ġāmize ʿalâ ḫabâya’r-Râmize (nşr. Hassânî Hasan Abdullah), Kahire 1415/1994, s. 194-199; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü’l-edeb, Paris 1954, s. 63-70; Safâ Hulûsî, Fennü’t-taḳṭîʿi’ş-şiʿrî ve’l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 143-150; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 573-601; M. Ebû Ali - M. Saîd İsbir, el-Ḫalîl: Muʿcem fî ʿilmi’l-ʿarûż, Beyrut 1982, s. 60-64; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 527-529; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve’l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 61-67; Mahmûd Fâhûrî, Sefînetü’ş-şuʿarâʾ, Halep 1410/1990, s. 87-94; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fî ʿilmi’l-ʿarûż ve’l-ḳāfiye ve fünûni’ş-şiʿr, Beyrut 1411/1991, s. 93-97; Gotthold Weil, “Arûz”, İA, I, 626; Nihad M. Çetin, “Serī”, a.e., X, 518-519; a.mlf., “Arûz”, DİA, III, 428-430; a.mlf., “Bahir”, a.e., IV, 484; G. Meredith-Owens, “ʿArūḍ”, EI^{2} (İng.), I, 677; W. Stoetzer, “Sarī”, a.e., IX, 54, 55.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

SERÎ b. MANSÛR

(bk. EBÜ’s-SERÂYÂ eş-ŞEYBÂNÎ).

SERÎ er-REFFÂ

(السريّ الرقّاء)

Ebü'l-Hasen es-Serî b. Ahmed b. es-Serî er-Reffâ' el-Kindî el-Mevsılî (ö. 362/973 [?])

Tasvirleriyle tanınan Arap şairi ve antoloji yazarı.

Gençliğinin ilk yıllarını elbise tamirciliğiyle geçirdiğinden "Reffâ" lakabı ile tanındı (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 137). Düzenli öğrenim görmediği, kendi kendini yetiştirdiği kaydedilir. Bununla birlikte bazı şiirlerini taklit hatta intihal ettiği Ebû Mansûr İbn Ebû Berrâk adında bir edebiyat ve şiir üstadından söz edilir (İbnü'n-Nedîm, s. 169). Bir taraftan terzilik mesleğini sürdürürken diğer taraftan amatörce şiir yazmaya başlayan Serî'nin zamanla profesyonel bir şair haline geldiği anlaşılmaktadır (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 137-138). Şair olarak belli bir şöhret kazandıktan sonra 345 (956) yılında Halep'teki Hamdânî sarayına gitti ve orada Seyfüddevle'nin saray şairleri arasına girdi (İbnü'l-Adîm, IX, 428).

Hamdânî sarayında ne kadar kaldığı bilinmeyen Serî, Seyfüddevle ve Hamdânî emîrleri için birçok methiye yazdı; Seâlibî ve Yâkūt'a göre aldığı ihsanlarla maddî durumu düzelip zenginleşti (Yetîmetü'd-dehr, II, 119; Muʿcemü'l-üdebâʾ, XI, 185). Ancak Hatîb el-Bağdâdî, onun bu dönemde borç yükü altında kamburlaşmış durumda olduğundan söz eder (Târîḫu Baġdâd, XI, 194). Serî, Seyfüddevle ile ilişkisi bozulduktan sonra yeni bir hâmi aramak için Bağdat'a gitti. Onun Bağdat'a gidişinin sebebi, kendisi gibi Musullu olan azılı hasımları Hâlidî kardeşler Muhammed b. Hâşim ile Saîd b. Hâşim'in Seyfüddevle'ye tesir etmeleridir. Bağdat'ta Vezir Mühellebî ile çevresindekilere methiyeler yazan Serî'nin bu teşebbüsü de onun arkasından Bağdat'a gelip vezirle ilişkisini bozan bu iki kardeş yüzünden sonuçsuz kaldı (bk. HÂLİDİYYÂN). Bazı kaynaklarda (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 140; Yâkūt, XI, 184-185; İbn Hallikân, II, 359) Serî'nin Seyfüddevle'nin vefatından sonra Bağdat'a gittiği kaydedilirse de bu, tarih bakımından mümkün görünmemektedir. Çünkü Seyfüddevle 356

(967), Mühellebî 352’de (963) vefat etmiştir. Bağdat’ta Mühellebî’nin ölümünün ardından onun halefi olan Vezir Abbas b. Hüseyin eş-Şîrâzî ve diğer büyükler nezdindeki teşebbüsleri de Hâlidiyyân’ın etkisiyle bozulunca Serî meslek değiştirmek zorunda kaldı. Önce kendi şiirlerini, daha sonra başka şairlerin ve özellikle çok beğendiği Küşâcim’in şiirlerini istinsah edip satmak suretiyle geçimini sağlamaya çalıştı ve Bağdat’ta 362 (973) yılında (360’tan sonra veya 366’da [976-77]) yoksulluk içinde öldü.

Hâlidî kardeşlerin zorba insanlar oldukları zamanın ünlü edibi Ebû İshak es-Sâbî’nin, Serî tarafını tuttuğuna dair duyumlar üzerine ona yazdıkları tehdit mektubuna verdiği cevapta büyük bir korku içinde durumu inkâr etmesinden de anlaşılmaktadır (Dîvân, neşredenin girişi, s. 169-172). Hâlidî kardeşler, Serî’nin şair olarak ünü yayılınca muhtemelen ona kendileri adına şiir yazmasını teklif etmişler, o da bunu reddedince herkesi onun aleyhine kışkırtmışlardır. Bunun üzerine Serî her yerde ve özellikle kendilerine methiyeler yazdığı kimselerin yanında Hâlidiyyân’ın zulmünden yakınmış, şiirlerini gasbettiklerini (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 167-173), Mühellebî ve bazı kâtiplerle ilgili methiyeleri kendisinden intihal ettiklerini anlatmaya çalışmış (Dîvân, s. 248-249), onları hicveden birçok şiir kaleme almış (a.g.e., nşr. Habîb Hüseyin el-Hasenî, 41, 131, 133, 143, 194, 197 numaralı şiirler), satmak üzere istinsah ettiği Küşâcim’in şiirleri arasına, Hâlidîler’i intihalle suçlayabilmek için onların şiirlerinden güzel bulduğu bazı parçaları katarak öç almaya çalışmıştır (Yâkūt, XI, 183). Bu sebeple Küşâcim divanının bazı nüshalarında Hâlidîler’e ait şiirlerin yer aldığı ifade edilmiştir (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 118-119).

Seâlibî, aslında biri tarafından yazılıp ikisi adına yayılan Hâlidî kardeşlerin şiirleriyle Serî’nin şiirleri arasında şaşırtıcı benzerliklerin bulunduğunu, bunların çalıntı mı (serika) rastlantı mı (tevârüd) yoksa birbirinden aşırma mı (tesâruk) olduğunun belirlenmesinin güç olduğunu belirtir (a.g.e., II, 119, 184-186, 199-201). Şiirlerin arasında üslûp ve içerik bakımından benzerliklerin bulunması, dönemindeki şairleri büyük ölçüde etkilemiş olan Küşâcim’in ortak etkisiyle açıklanmışsa da gerek Hâlidiyyân’ın gerekse Serî’nin mevcut divanlarındaki benzerliklerin birkaç beyti geçmediği görülür (krş. Hâlidiyyân, s. 31-32; Serî, nşr. Habîb Hüseyin el-Hasenî, 51, 63, 138 numaralı şiirler). Ancak Serî er-Reffâ da üstadı İbn Ebû Berrâk, Ebû Nüvâs, Ebû Temmâm, Di‘bil, Buhtürî, İbnü’r-Rûmî, İbnü’l-Mu‘tez,

Sanevberî, Mütenebbî, Küşâcim gibi çoğu muhdes olan birçok şairden tam serika şeklinde veya şairler arasında yaygın olan ortak klişeleri kullanmak suretiyle çok sayıda intihal yapmıştır (Ebû Mansûr es-Seâlibî, II, 141-164). Bu intihallerin az bir kısmı orijinalinden daha güzel ifade kalıplarıyla ortaya konduğu için sanat açısından değerli bulunmuştur.

Seyfüddevle'nin sarayında Mütenebbî'den sonra ikinci sırada yer aldığı, şiirlerinin onunkilerden daha ince duygular taşıdığı belirtilen Serî'nin bahar, çiçek, hilâl, bazı yiyecek ve meyveler gibi çok çeşitli öğeleri ele aldığı ve orijinal teşbihlerle bezediği çok miktarda tasvir şiiri mevcuttur. Bunların bir kısmı tek temalı, birçoğu çok temalı şiirlerdir (a.g.e., II, 196-214). Bundan başka şair Nâmî ve Hâlidiyyân ile onları tutan şair İbnü'l-Asb el-Melehî, Müeddib et-Tel'afrî gibi şahsiyetler için yazdığı hicviyeleri (a.g.e., II, 174-185), parlak nesib ve gazelleri (a.g.e., II, 185-187), gençlik ve aşk anıları, hüsn-i tehallus şiirleri, Seyfüddevle, Vezir Mühellebî, Selâme b. Fehd, Vehb b. Hârûn gibi ileri gelenlere yazdığı methiyeleri, savaş ve silâhların tasviri, hamâsî şiirler, sitem şiirleri, mersiyeler, hikemiyyât ve ihvâniyyât türü şiirler gibi değişik temalarda eserleri bulunmaktadır (a.g.e., II, 187-194; Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 207-217). Ehl-i beyt hakkında yirmi yedi, Hz. Hüseyin hakkında altı beyitlik mersiyesi sebebiyle Serî'yi Şîa şairleri arasında sayanlar olmuştur (Aʿyânü'ş-Şîʿa, VII, 207). Serî'nin sanatını çok beğenen Seâlibî onun şiirlerini güvercin, beyaz şahin ve ceylan gerdanına, tavus kanadına, dilber gamzesine benzetir ve onları "dehrin alnına yazılacak ve fikir Kâbe'sine asılacak şiirler" diye niteler (Yetîmetü'd-dehr, II, 164). Serî'nin şiirlerinin Hüseyin b. Muhammed el-Hâli' tarafından semâ edildiği ve Ahmed b. Ali el-Hâim, Ebû Bekir el-Hârizmî, Ebû İshak es-Sâbî, Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Ebû Ali et-Tenûhî gibi dokuz râvi tarafından rivayet edildiği kaydedilir (Hatîb, IX, 194; İbnü'l-Adîm, IX, 428).

Eserleri. 1. Dîvân. İbnü'n-Nedîm, Serî'nin bizzat kendisi tarafından bir araya getirilmiş 300 varak hacminde bir divanının bulunduğunu ve buna daha sonra bazı ilâveler yaptığını kaydetmekte, bir edip tarafından kafiyelerine göre sıralandığını haber vermektedir (el-Fihrist, s. 169). Çeşitli baskıları bulunan Dîvânü's-Serî er-Reffâʾı

(Kahire 1355; Bağdat 1969, 1981; Beyrut 1991), Habîb (Hüseyin) el-Hasenî doktora tezi olarak hazırlayıp (1973, Kahire Üniversitesi, Edebiyat

Fakültesi) es-Serî er-Reffâʾ ḥayâtühû ve şiʿruh adıyla neşretmiştir (I-II, Bağdat 1976). 2. el-Muḥib ve'l-maḥbûb ve'l-meşmûm ve'l-meşrûb. Konularına göre düzenlenmiş bir şiir antolojisi olup sevgili tasvirleri, aşk şiirleri, koku ve çiçek tasvirleri, şarap isim ve tasvirleri olmak üzere dört ana bölümden oluşur ve daha çok Emevî dönemiyle muhdes şairlerden seçmeleri kapsar; İslâm öncesi dönemden seçmeler azdır. Antolojinin bir kısmı "Teiletion von Misbâh Galâvuncî, Mukaddimetü Kitâbi'l-Meşmûm li's-Serî er-Reffâ" adıyla neşredilmiş (et-Türâs̱ü'l-ʿArabî, XV-XVI [1984], s. 154-166), daha sonra I-III. ciltleri Misbâh Galâvuncî (Dımaşk 1406/1986), IV. cildi Mâcid Hasan ez-Zehebî (Dımaşk 1407/1987) tarafından yayımlanmıştır. 3. Kitâbü'd-Deyyire (Yâkūt, XI, 185; İbn Hallikân, II, 362).

Serî er-Reffâ hakkında yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Mustafa Şa'bân Abdüh, Seyfiyyâtü's-Serî er-Reffâʾ (1984, yüksek lisans tezi, Kahire Üniversitesi); Muhammed Âyetullah Cebbârî, et-Teşbîh fî Şiʿri's-Serî er-Reffâʾ (1986, yüksek lisans tezi, Medine, el-Câmiatü'l-İslâmiyye); Muhammedî Abdülazîz el-Hınnârî, Şiʿrü's-Serî er-Reffâʾ fî ḍavʾi'l-meḳāyîsi'l-belâġıyye ve'n-naḳdiyye (Kahire 1985); Tevfîk Yûsuf Hadır, es-Serî er-Reffâʾ: Ḥayâtühû ve şiʿruh (1985, yüksek lisans tezi, Saint-Joseph Üniversitesi [Beyrut]).

BİBLİYOGRAFYA

Serî er-Reffâ, Dîvân, Kahire 1355, s. 248-249; a.e. (nşr. Habîb Hüseyin el-Hasenî), Bağdad 1981, 41, 51, 63, 131, 133, 138, 143, 194, 197 numaralı şiirler, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 189-208; Küşâcim, Dîvân (nşr. Nebevî Abdülvâhid Şa'lân), Kahire 1417/1997, neşredenin girişi, s. 19-41; Hâlidiyyân, Dîvân (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Beyrut 1412/1992, s. 31-32, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10-18, 169-172; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Flügel), s. 169; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375-77/1956-57, I, 181; II, 118-120, 137-214; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, II, 118-119, 184-186, 199-201; XI, 194; Ali b. Hasan el-Bâherzî, Dümyetü'l-ḳaṣr (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire

1968, I, 528-529; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), III, 78; Muhammed b. Gālib er-Rusâfî, Dîvân (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1403/1983, 64 numaralı şiir; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XI, 182-189; İbnü’l-Adîm, Buġyetü’ṭ-ṭaleb (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1409/1989, IX, 428-435; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 359-362; Brockelmann, GAL, I, 90-91; Suppl., I, 144; Yûsuf Emîn Kasîr, es-Serî er-Reffâʾ, Bağdad 1956; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VII, 194-217; W. P. Heinrichs, “al-Sarī al-Raffāʾ”, EI[2] (Fr.), IX, 58-59.

İsmail Durmuş

SERÎ es-SAKATÎ

(السريّ السقطي)

Ebü’l-Hasen Serî b. el-Mugallis es-Sakatî (ö. 251/865)

Bağdatlı ilk sûfîlerden.

155’te (772) Bağdat’ın Kerh semtinde doğdu. Babasının hurdacılık (sakatî) mesleğini devam ettirerek geçimini sağladı. Hayatının ilk döneminde hadis tahsil etmek için Mekke’ye kadar uzanan seyahatlerde bulundu. Tasavvuf yolunu tutmasında üstadı Ma‘rûf-i Kerhî ile Habîb er-Râî’nin etkisi vardır. Rivayete göre Ma‘rûf-i Kerhî yanında yetim bir çocukla Serî’nin dükkânına gelmiş, ondan çocuğu giydirmesini istemiş, isteği yerine getiren Serî, Ma‘rûf-i Kerhî’den aldığı duanın bereketiyle zühd yoluna girmiş, bir başka rivayete göre ise Habîb er-Râî’ye dervişlere harcanmak üzere 10 akçe vermiş, Râî’nin duası üzerine gönlü dünyevî ilgilerden soğumuş ve tasavvufa yönelmiştir (Hücvîrî, s. 137; Ferîdüddin Attâr, s. 355). Ma‘rûf-i Kerhî ve Hâris el-Muhâsibî ile Bişr el-Hâfî gibi dönemin ünlü sûfîlerinin sohbetinde bulunan Serî es-Sakatî, Cüneyd-i Bağdâdî’nin dayısı ve üstadıdır. Menkıbeleri, sözleri ve fikirleri genellikle Cüneyd tarafından nakledilmiştir.

Bağdat’tan kuzey bölgelerine yaptığı seyahatler sırasında Serî es-Sakatî birçok sûfî ile tanışma imkânı buldu. Abadan’da Basra tasavvuf ekolüne mensup sûfîlere ait bir zâviyede riyâzete girdi. Yolculuk esnasında karşılaştığı Ali el-Cürcânî ona Suriye’ye gitmesini tavsiye etti. Suriye’de İbrâhim b. Edhem’in fütüvvet ve ihlâs temelli tasavvuf anlayışını devam ettiren sûfîlerden etkilendi. Bir süre Dımaşk, Remle, Kudüs ve Tarsus’ta ikamet etti. Altmış yaşlarında iken o bölgede Bizanslılar’a karşı cihada katıldıktan sonra 218 (833) yılında Bağdat’a yerleşti ve hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Serî es-Sakatî’nin kabri Bağdat’taki Şûnîziyye Kabristanı’nda Cüneyd-i Bağdâdî’nin yanıbaşındadır.

Serî es-Sakatî Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Saîd el-Harrâz, Ebü’l-Hüseyin en-

Nûrî, Semnûn b. Hamza, İbn Mesrûk gibi Bağdatlı ve Horasanlı; Ali el-Gadâirî ve İsmâil b. Abdullah eş-Şâmî gibi Suriyeli sûfîlerin önderi ve döneminin en başta gelen şeyhlerindendir. Sülemî sonraki sûfîlerin çoğunun Serî'nin yolunu tuttuğunu söyler (Ṭabaḳāt, s. 48). Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ferîdüddin Attâr onu ilim, hikmet, mürüvvet, muhabbet, mârifet ve şefkat ehli bir sûfî olarak tanıtır (Ḥilye, X, 48; Tezkiretü'l-evliya, s. 354).

Zühd ve takvâsı ile bilinen Serî es-Sakatî helâlliği şüpheli olan şeyleri yemekten ve kullanmaktan hassasiyetle kaçınır, dini geçim yolu haline getirenleri şiddetle kınar (Sülemî, s. 52; Ebû Nuaym, X, 117), müridlerine, "Dininin selâmette, bedeninin rahatta olmasını isteyen inziva köşesine çekilsin" diyerek (Sülemî, s. 50) uzleti tercih etmelerini öğütler, ticaretle meşgul olanların gönüllerini bir an bile Hak'tan ayırmamalarını tavsiye eder, el emeğiyle geçinmelerini, gıdası şüpheli olan kimsenin kalbine ilâhî nurun yansımayacağını söylerdi (a.g.e., s. 54). Sırt üstü yatmayacak, ayağını kıble tarafına uzatmayacak kadar Hak karşısındaki edebe riayetkârdı (Ferîdüddin Attâr, s. 355). Kaynaklarda günaha düşmekten sakınarak kendini daima murakabe eden, öldükten sonra toprağın naaşını kabul etmeyeceği endişesiyle kimsenin kendisini tanımadığı bir yerde ölmeyi arzu edecek kadar riyadan kaçınan, oldukça mütevazi (Sülemî, s. 53); "Keşke herkesin üzüntüsünü ben çeksem de onlar rahatlasa" diyerek başkalarını kendine tercih eden bir sûfî olduğu belirtilmektedir. Nitekim bir menkıbeye göre çarşıda çıkan bir yangının ardından kendi dükkânının yanmadığını haber alınca "elhamdülillâh" demiş, fakat dükkânları yananların üzüntülerini paylaşmadığı için hata ettiğini anlamış ve otuz yıl Allah'tan af dilemiştir (İbnü'l-Cevzî, II, 371).

Serî es-Sakatî, müridler için zühd ve tasavvuf yoluna intisap etmeden önce hadis tahsilinin gerekli olduğu, aksi halde dinî hayatın gevşekliğe sürükleneceği görüşündedir (Sülemî, s. 55). Müridi Cüneyd'e, "Allah sana önce sûfîliği, sonra hadisi öğrenen değil önce hadisi, sonra sûfîliği öğrenen bir kişi olmayı nasip etsin" diye dua etmişti (Ebû Tâlib el-Mekkî, I, 322). Bununla birlikte Bişr el-Hâfî gibi hadis rivayet etmekten çok hadisin anlamını kavramaya önem vermiş, bu sebeple fazla hadis rivayet etmemiştir. Serî'ye göre sünnet üzere azîmet ehli olmak bid'at üzere çokça yapılan amelden daha hayırlıdır (Sülemî, s. 52).

Onun tasavvuf anlayışında şer'î ve zâhirî hükümlere riayet esastır. İlim ancak amele ulaştırdığı ölçüde değerlidir ve sûfînin ulaştığı mârifet nuru ondaki takvâ nurunu söndürmemelidir. Allah hakkında mârifet sahibi olmanın alâmeti O'nun

hukukunu gözetmek ve mümkün olduğu kadar nefse tercih etmektir (a.g.e., a.y.). Ârifi bir temsille anlatan Serî ârifin her yeri ışıklandıran güneş, herkesin yükünü çeken yeryüzü, hayatın kaynağı olan su ve her tarafı aydınlatan meşale gibi olduğunu söyler. Ona göre Kur'an ve hadislerin zâhirî mânalarıyla çelişen bâtınî bilgi geçersizdir (Ebû Nuaym, X, 121). Bâtınî mârifete ulaşmak için çokça amelde bulunarak nefsin hesaba çekilip eğitilmesi gerekir. Serî'nin bu tavrında tasavvufta nefis muhasebesini esas alan Hâris el-Muhâsibî'nin etkisi vardır.

Serî es-Sakatî kerametlere güvenilmemesi ve fazla önem verilmemesi gerektiğini, sûfînin kerametlere sahip olmasının ilâhî mahremiyet perdelerini yırtmasına sebep olacağını söylemiş (Kuşeyrî, s. 65), bir bahçeye girildiğinde ağaçlara konan kuşların, "Selâmünaleyküm ey Allah'ın velîsi" şeklinde dile gelmesi velîde gönül rahatlığına sebep oluyorsa bunun kerامete esir olmak anlamına geleceğini ifade etmiş (Ebû Nuaym, X, 118), istidrâcı da "nefsin kusurlarını görmedeki körlük" şeklinde tarif etmiştir (Sülemî, s. 54).

Onun tasavvufî tecrübesinde Allah muhabbeti önemli bir yer tutar. Serî, "Muhabbet ehlinin yüzüne kılıç vurulsa bundan haberi olmaz"; "Allahım! Bana ne ile azap edersen et, yeter ki aramıza perde koymak suretiyle azap etme" sözleriyle aşk derecesindeki muhabbeti fenâ ve ittihâd haliyle irtibatlandırmıştır (a.g.e., s. 51; Ebû Nuaym, X, 120). Tasavvufu güzel ahlâka ulaşma şeklinde algılayan Serî'ye göre farzları yerine getirmek, haramlardan kaçınmak, gaflette olmamak, çokça sadaka vermek, tövbekâr ve şefkatli olmak erdemli kişilerin ahlâkıdır (Ebû Nuaym, X, 123). Güzel ahlâk insanları incitmemek, kin beslemeden ve öç almayı düşünmeden halktan gelen eziyetlere katlanmaktır (Sülemî, s. 53). Bu ahlâk anlayışı onun melâmetî tavrının bir sonucudur. Serî es-Sakatî, "seyyidü't-tâife" diye anılan Bağdat tasavvuf ekolünün kurucusu Cüneyd-i Bağdâdî'yi yetiştirerek kendinden sonraki sûfîler üzerinde etkili olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 322; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 48-55; Ebû Nuaym, Ḥilye, X, 48, 116-127; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VIII, 211; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 64, 65, 761; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 137, 558; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 96-97; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 371; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 354-366; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 357-359; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân, Beyrut 1390/1971, III, 13; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 106; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 74; Münâvî, el-Kevâkib, I, 231-233; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1404/ 1984, s. 179; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 114-117; Azîz Seyyid Câsim, Mutaṣavvifetü Baġdâd, Bağdad 1997, s. 119-130; Tahsin Yazıcı, "Serî-üs-Sakatî", İA, X, 520; B. Reinert, "Sarī al-Saḳatī", EI² (İng.), IX, 56-59.

Süleyman Uludağ

SERİKA

(bk. İNTİHAL).

SERİYYE

(السريّة)

Hz. Peygamber'in bizzat katılmayıp görevlendirdiği kumandanlarla sevk ve idare ettiği sefer.

Sözlükte "gece yolculuğu yapmak veya yaptırmak, geceleyin yola çıkmak" anlamındaki serâ kökünden türeyen seriyye "askerî birlik, silâhlı tim, ordunun bir bölüğü" mânalarına gelir. Bu askerî birliklere görevlerinin gereği olarak çok defa geceleyin yol almaları, gizli hareket etmeleri ve baskın şeklinde harekât planı yürütmeleri dolayısıyla seriyye adı verilmiştir. Kelime terim olarak Resûl-i Ekrem'in hedef ve planlarını kendisinin belirlediği, ancak bizzat kumanda etmeyip sahâbeden birinin kumandasında gönderdiği askerî birlik ve harekâtlar için kullanılmıştır. Bu yönüyle Resûlullah'ın kumanda ettiği askerî seferleri ifade eden gazveden ayrılır. Harekât planları, asker sayısı ve operasyon biçimleri açısından gazve ile seriyye arasında fark varsa da bu iki terimin ayrılmasında en önemli belirleyici unsur Hz. Peygamber'in bizzat kumanda edip etmemesidir. Bununla birlikte Bi'rimaûne, Zâtüsselâsil ve Mûte gibi bazı seriyyelere kelimenin sözlük anlamından hareketle gazve adının verildiğini görmek mümkündür. Ayrıca bu durumun askerî harekâtın büyüklüğü ve özellikleriyle de ilgili olduğu söylenebilir. Öte yandan gazve ile aynı kökten türeyen ve "savaş, savaş yeri, savaş anı" anlamlarını taşıyan "megzâ"nın çoğulu "megāzî" de Resûl-i Ekrem'in gazve ve seriyyelerinin tamamını içeren bir terim olarak kullanılmış, bu konuda yazılan eserlere "kitâbü'l-megāzî" denilmiştir; bunların en meşhuru Vâkıdî'nin kitabıdır. Kaynaklarda seriyye karşılığında bazan "ba's" (göndermek, sevketmek) teriminin, ayrıca "vak'a, yevm" gibi kelimelerin hem gazve hem seriyye için kullanıldığı görülür.

Hz. Peygamber'in hicretten kısa bir süre sonra başlattığı fiilî mücadele döneminin en önemli faaliyetlerinden olan seriyyeler gerek strateji ve savaş taktikleri gerekse dinî ve siyasî sonuçları bakımından büyük önem taşır. Ayrıca kalıcı ve düzenli askerî gücün oluşumunda planlı tatbikat rolü

oynamış, askerî ve idarî açıdan uygulamalı eğitim imkânı sağlamıştır. Seriyyelerin amacı gazvelerle bütünlük içinde, İslâmiyet'in yayılmasına engel oluşturan unsurları bertaraf etmek, müslümanları maddî ve mânevî baskılardan kurtararak dinlerini özgürce yaşayabilecekleri bir ortam sağlamaktır. Bunun yanında seriyyelerin her biri özel stratejik amaçları olan askerî operasyonlardır ve bu açıdan bakıldığında sebep ve sonuçları itibariyle dört ana grupta toplanmaları mümkündür. Birincisi Suriye ticaret yolunu kontrol altına almaya yönelik, Kureyş kervanlarını takip eden seriyyelerdir. Hicretin ilk iki yılında yoğun biçimde sevkedilen bu seriyyelerle ekonomik ve siyasal ambargo stratejisi uygulayarak Kureyş'in ticareti engellenmeye, böylece bir taraftan onları iktisadî zayıflığa düşürürken bir taraftan da bölgede etkinliğin arttırılmasına ve üstünlüğün ele geçirilmesine çalışılmıştır. Hicretin birinci yılında gönderilen Hamza b. Abdülmuttalib kumandasındaki Îs Seriyyesi, Ubeyde b. Hâris kumandasındaki Râbiğ Seriyyesi ve Sa'd b. Ebû Vakkās kumandasındaki Harrâr Seriyyesi bunların başlıcalarıdır.

İkincisi Medine'nin iç ve dış güvenliğini sağlamaya yönelik seriyyelerdir. Mekke müşriklerinden ve Medine civarındaki düşman kabilelerden gelen saldırıları karşılamak, yerinde bastırmak ya da gerçekleşen saldırılara cevap vermek amacını taşıyan bu seriyyelerin sayısı çoktur ve bunlarda önemli sonuçlar elde edilmiştir. Ebû Seleme el-Mahzûmî'nin Katan, Muhammed b. Mesleme'nin Kuratâ, Ukkâşe b. Mihsan'ın Gamre, Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Zülkassa, Zeyd b. Hârise'nin Cemûm ve Alkame b. Mücezziz'in İslâm tarihinde ilk deniz seferi mahiyetindeki Habeş seriyyeleri bu türdendir. Üçüncüsü yine güvenlikle ilgili, istihbarat toplamak ve keşif yapmak için gönderilen seriyyelerdir. Hz. Peygamber'in askerî başarısında büyük payı olan bu tür seriyyelerin ilki ve en meşhuru, hicretin on yedinci ayına rastlayan recebin başında (Ocak 624) Abdullah b. Cahş'ın kumanda ettiği Nahle Seriyyesi'dir.

Abdullah b. Revâha ve Abbâd b. Bişr'in Hayber seriyyeleri de bu gruptandır. Dördüncüsü özel görevlerle yollanan seriyyelerdir. Bunlardan Âsım b. Sâbit'in Recî', Münzir b. Amr'ın Bi'rimaûne ve Abdurrahman b. Avf'ın Dûmetülcendel seriyyeleri İslâm'a davet için gönderilmiştir. Özel görevli seriyyelerin bir başka türü de dine ve kutsal değerlere hakaret edenlerin bertaraf edilmesi amacıyla Umeyr b. Adî'nin Asmâ bint Mervân,

Sâlim b. Umeyr'in Ebû Afek, Muhammed b. Mesleme'nin Kâ'b b. Eşref ve Abdullah b. Üneys'in Hâlid b. Süfyân'ı (veya Süfyân b. Hâlid) cezalandırması örneklerinde olduğu gibi İslâm düşmanlarının üzerine sevkedilenlerdir. Hâlid b. Velîd Uzzâ, Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî Menât ve Ebû Süfyân ile Mugīre b. Şu'be de Lât putlarını yıkmakla görevlendirilmiştir.

Seriyyelerin sayısı ve adlandırılması konusunda kaynaklarda farklı bilgilere rastlanmaktadır. Bu husustaki en ayrıntılı açıklamalar Vâkıdî'nin el-Meġāzî'si ve İbn Sa'd'ın eṭ-Ṭabaḳāt'ında yer almaktadır. Her iki müellif de seriyyelerin sayısını kırk yedi olarak zikretmekle birlikte Vâkıdî elli beş, İbn Sa'd elli yedi seriyye hakkında bilgi vermiştir (el-Meġāzî, I, 4-7; eṭ-Ṭabaḳāt, II, 5-6). Şemseddin eş-Şâmî'ye göre ise seriyyelerin sayısı yetmiştir (Sübülü'l-hüdâ, VI, 3). Seriyyeler genellikle gönderildikleri yerin ya da kumandanın ismiyle anılmıştır. Ancak aynı istikamete birden fazla seriyye yollandığı veya aynı kumandana birden fazla görev verildiği için isim karışıklıkları olmuş, bu sebeple bazı kaynak ve araştırmalarda yer ve kumandan isimlerini birlikte kaydetmek suretiyle adlandırma yoluna gidilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, I, 773; Lisânü'l-ʿArab, "sry", "ġzv" md.leri; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 5-8 vd.; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 176, 179, 200-211; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 5-6, 7 vd.; Belâzürî, Ensâb, I, 344, 477; İbnü'l-Esîr, Üsdü'l-ġābe, III, 385; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 248-252; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, VI, 3 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye, I, 306; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 238; a.mlf., el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1405/1985, s. 67-68; M. Muhsin el-Fakīh, el-Mevsûʿatü'l-kübrâ fî ġazavâti'n-nebiyyi'l-aʿẓam, Beyrut 1417/1996, I-V, tür.yer.; Serdar Özdemir, Hz. Peygamber'in Seriyyeleri, İstanbul 2001, s. 15 vd.; Elşad Mahmudov, Sebep ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları (doktora tezi, 2005), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 14-16, 485-497, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Emîn eş-Şinkītî, el-Buʿûs̱ ve'l-ġazavât mürettebe bi-ḥasebi's-senevât, Kahire 1427/2006, tür.yer.; Mustafa Fayda, "Batn-ı

Nahle Seriyyesi”, DİA, V, 202-203; Hüseyin Algül, “Gazve”, a.e., XIII, 488.

Serdar Özdemir

SERJEANT, Robert Bertram

(1915-1993)

İngiliz şarkiyatçısı.

İskoçya'nın Edinburgh şehrinde doğdu ve öğrenimini burada tamamladıktan sonra Cambridge Üniversitesi Trinity College'da C. A. Storey'in danışmanlığında İslâm dokumacılığı konusunda doktora yaptı (1939). Aynı yıl o dönemde İngiliz kolonisi olan Yemen'in Aden şehrine giderek Arap lehçeleri üzerinde çalışmaya başladı. 1940'ta ilk defa Aden Himaye Yönetimi'ne bağlı hükümet muhafızları biriminde resmî bir işe girdi. 1942-1945 yılları arasında BBC Arapça Servisi'nde görev aldı. II. Dünya Savaşı'nın ardından Londra Üniversitesi'ne bağlı School of Oriental and African Studies'te (SOAS) Arapça okutmanlığına tayin edildi. 1947'de araştırmacı statüsüyle Hadramut'a gitti. Ertesi yıl School of Oriental and African Studies'te öğretim üyesi, 1955'te de profesör unvanıyla Modern Arapça Kürsüsü'nün başkanı oldu. 1964'te Cambridge Üniversitesi'ne geçti ve bu dönemde öğretim üyeliğinin yanında Doğu Araştırmaları Enstitüsü'ne bağlı Ortadoğu Merkezi'nin, daha sonra da Pembroke College'ın müdürlüğünü üstlendi. 1969'da A. J. Arberry'nin ölümünün ardından Sir Thomas Adams Arapça Kürsüsü'nün başkanlığına getirildi. 1974'te Robin Bidwell ile birlikte Arabian Studies dergisini çıkarmaya başladı. 1976'da Kahire'deki Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye kabul edilen, çeşitli şeref doktorası ve pâyeleri sahibi olan Serjeant, Aralık 1981'de emekliye ayrılıp anayurdu İskoçya'nın St. Andrews yakınlarındaki Denhead şehrine yerleşti; 29 Nisan 1993'te burada vefat etti. Editörler kurulunda yer aldığı New Arabian Studies'in çıkışını göremedi; derginin ilk sayısı 1994'te neşredildi. Serjeant'ın kitap ve makalelerinin çoğu Güney Arabistan üzerine yaptığı incelemelerden oluşmaktadır. Başlıca makaleleri bir araya getirilerek kitap halinde tekrar yayımlanmıştır. Bazı önemli çalışmaların da editörlüğünü veya ortak editörlüğünü yapmıştır.

Eserleri. 1. A Handlist of the Arabic, Persian and Hindustani MSS. of New College, Edinburgh (London 1942). Edinburg New College'da bulunan

Arapça, Farsça ve Hindustânî el yazmalarının katalogudur. 2. The Arabs (Harmondsworth 1947). 3. Prose and Poetry from Hadramawt (London 1951). Hadramut nesir ve nazımından derlediği parçalar üzerindeki çalışmalarıdır. 4. The Saiyids of Hadramawt (London 1957). 5 Temmuz 1956'da verdiği bir konferansın dipnotları eklenmiş tam metnidir. 5. The Portuguese of the South Arabian Coast. Hadrami Chronicles (Oxford 1963). Portekizliler'in Güney Arabistan sahillerini terketmesiyle ilgili XV ve XVI. yüzyıldan kalma Hadramî metinlerinden oluşmaktadır. 6. Islamic Textiles (Beyrut 1972). Daha önce "Material for a History of Islamic Textiles up to the Mongol Conquest" adıyla dört makale halinde yayımlanmıştır (AI, sy. 9-16, [Michigan 1942-1951]). 7. South Arabian Hunt (London 1976). Güney Arabistan'da İslâm öncesi dönemlerden günümüze kadar devam eden geleneksel dağ keçisi avı üzerine bir incelemedir. 8. The Islamic City (Paris 1980). Serjeant'ın editörlüğünü yaptığı eser 19-23 Temmuz 1976'da Cambridge Üniversitesi Ortadoğu Merkezi'nin düzenlediği sempozyumda sunulan tebliğlerden oluşmuş ve UNESCO tarafından yayımlanmıştır. Eserde onun da "Social Stratification in Arabia" isimli bir makalesi bulunmaktadır (s. 126-147). Kitap İslâm Şehri ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (trc. Elif Topçugil, İstanbul 1992, 1997). 9. Studies in Arabian History and Civilisation (London 1981). Daha önce yayımlanmış on üç makalesinin toplu halde yapılan tıpkı basımıdır. 10. Sanʿaʾ: An Arabian Islamic City (London 1983). Ronald Lewcock ile birlikte derlenmiş ve büyük kısmı Serjeant tarafından yazılmış olan eser San'a şehrinin sosyal, ekonomik, tarihî, mimari ve kültürel bakımdan incelendiği kapsamlı bir çalışmadır. 11. A Miscellany of the Middle Eastern Articles (Harlow 1988). 1970-1982 yılları arasında Londra Üniversitesi'nde Arapça profesörlüğü yapmış olan Thomas Muir Johnstone'un (ö. 1983) anısına R. B. Serjeant, A. K. Irvine ve G. Rex Smith tarafından hazırlanan hâtıra kitabıdır. 12. Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period (Cambridge-New York 1990). The Cambridge History of Arabic Literature serisinde yayımlanan eser editörlüğünü R. B. Serjeant, M. J. L. Young ve J. D. Latham'ın gerçekleştirdiği bir ortak yayındır. 13. Customary and Shariaʿah Law in Arabian Society (London 1991). 1951-1989 yılları arasında yayımlanmış olan makalelerinden on sekiz tanesinin toplu halde yapılmış tıpkı basımıdır. 14. Farmers and Fisherman in Arabia: Studies in Customary Law and Practice (Aldershot-Brookfield 1995). G. Rex Smith tarafından derlenmiştir.

15. The Book of Misers (Reading 1997). Câhiz'in el-Buḫalâ ͗ sının İngilizce'ye tercümesidir (eserleri için ayrıca bk. Pearson, bibl.; Smith, bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 141-142; Mîşâl Cühâ, ed-Dirâsâtü'l-ʿ Arabiyye ve'l-İslâmiyye fî Ûrûbbâ, Beyrut 1982, s. 55; J. D. Pearson, "Published Works of Robert Bertram Serjeant", Arabian and Islamic Studies (ed. R. Bidwell - G. R. Simith), London 1983, s. 268-278; G. Rex Smith, "In Memorium: R. B. Serjeant", Yemen Update: Bulletin of the American Institute for Yemeni Studies, sy. 33, Westbury 1993, s. 6-11.

Sedat Şensoy

SERKÎS, Yûsuf İlyân

(يوسف إليان سركيس)

Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs ed-Dımaşkı (1856-1932)

Bibliyografya âlimi, edip ve yazar.

Şam'da Katolik bir Ermeni ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Ailesi 1860 yılında Şam'da ortaya çıkan isyanlar dolayısıyla Beyrut'a yerleşmişti. İlk eğitimini burada alan Serkîs, okulu bitirmesinin ardından bazı küçük tüccarların yanında bir süre muhasebecilik yaptı. Yirmi yaşına gelmeden Fransızca'dan yaptığı tercümeler Beyrut'taki el-Beşîr dergisinde yayımlandı. Daha sonra Osmanlı Bankası Beyrut Şubesi'nde memur olarak göreve başladı. Otuz beş yıl süreyle kaldığı bu görevi sırasında Limasol (Kıbrıs), Ankara ve İstanbul'da bulundu. Onun gerek mesleği gerekse on iki çocuk babası oluşu kendisini nümismatik, pul koleksiyonculuğu, Arap kültür tarihi ve eski Doğu kiliseleri araştırmaları gibi konularda faaliyetlerde bulunmaktan alıkoymadı. İstanbul'da bulunduğu sırada (1894-1905) bazı eski eserleri konu alan Fransızca makalesinden dolayı Rus Arkeoloji Enstitüsü'nün şeref üyeliğini kazandı. Yazdığı makaleler daha çok el-Muḳteṭaf, el-Meşriḳ ve Luġatü'l-ʿArab gibi dergilerde yayımlandı.

1912'de ailesiyle birlikte oğullarına iş bulma ümidiyle Kahire'ye yerleşti. 1922-1923'te tekrar Beyrut'a taşınmak için bir teşebbüste bulunduysa da bu gerçekleşmedi. 1914 yılından itibaren kitapçılık işiyle meşgul olmaya ve çıkardığı katalogları müşterilere göndermeye başladı. Onun işi daha çok Avrupa kütüphaneleri ve kitap koleksiyoncularıyla haberleşmeye dayanıyordu. Bu esnada, Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-ʿArabiyye'sinin mukaddimesinde belirttiğine göre Arapça yazmalar biyobibliyografyası için malzeme toplamaya koyuldu. Kitap ticareti işini sürdürürken Muʿcem'i yazmaya devam etti. Onun dükkânının bulunduğu cadde kültür ve neşir faaliyetleri alanında büyük şöhret kazandı. Sonraları Vatikan'ın kitap taleplerini karşılayan vekili durumuna geldi. 1930 yılında sağlığı bozulan Serkîs 10 Haziran 1932 tarihinde Kahire'de öldü.

Eserleri. 1. Muʿcemü'l-maṭbûʿâti'l-ʿArabiyye ve'l-muʿarrebe. Serkîs şöhretini sağlayan bu eserinin yazımına 1914 yılında Kahire'de başlamıştır. Müellif Avrupa dillerinde yazılmış referans kitaplarını, genel ve özel kütüphane kataloglarını bildiği için Arap dilinde yazılmış veya Arapça'ya çevrilmiş eserlerle ilgili geniş bir katalog hazırlamayı arzu ediyordu. Çalışması, Arap ülkelerinde matbaanın kurulmasından itibaren 1920 yılına kadar basılmış eserleri ihtiva etmektedir. Müellif ismine göre düzenlenen kitapta alfabetik sıralamada müellifin kendi ismiyle babasının ismi değil meşhur olan isim, künye, lakap veya nisbesi dikkate alınmıştır. Kitapta önce müellifler hakkında kısa bilgi verilmiş, ardından eserleri alfabetik olarak sıralanmış, her biri hakkında bibliyografik bilgi sunulmuştur. Kitabın sonunda temel İslâmî ilimler, felsefe, edebiyat ve diğer bilimler alanına giren 131 mecmua tanıtılmış, ardından müellifi bilinmeyen eserlere dair bilgi verilmiş, en sona Muʿcem'de tanıtılan eserlerin indeksi eklenmiştir. Bu muhteva ile ilk defa Kahire'deki Serkîs Matbaası'nda iki cilt halinde neşredilen eserin (1346/1928) daha sonra yine Kahire'de (1931) ve baskı yılı belirtilmeden Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye tarafından, ayrıca Kum'da (1410) baskıları yapılmıştır. 2. Câmiʿu't-teṣânîfi'l-ḥadîs̱e. İki cüz halindeki eserin ilk cüzü 1920-1926 yıllarında, ikinci cüzü 1927'de Arapça yazılan veya Arapça'ya çevrilen eserlerin listelerini içermekte olup Muʿcem'in tamamlayıcısı niteliğindedir (Kahire 1927-1928; Beyrut 1993; Tahran 1413). 3. Muḫtaṣarü't-târîḫi'l-muḳaddes. Suriye'de okullar için Fransızca-Arapça olarak yazılmıştır (Beyrut 1889). 4. Miʾetü ḥikâye ve ḥikâye. Fransızca-Arapça 101 hikâyeden ibarettir (Beyrut 1889). 5. Enfesü'l-âs̱âr fî eşheri'l-emṣâr. 1903 yılında İstanbul'dan Roma'ya seyahatinden sonra kardeşi Mihail'e gönderdiği mektuplarından oluşmaktadır (Hades [Lübnan] 1904). 6. "el-Cemʿiyyetü'l-meşriḳıyye" (Mecelletü'ş-Şarḳ, 1909). 7. ʿÂṣın ve şecʿân. Kuzey Avrupa ile ilgili coğrafî bilgiler ve çocuklar için edebî öğütler içeren Fransızca'dan özetlenmiş bir romandır (Beyrut 1874). 8. er-Riḥletü'l-cevviyye fi'l-merkebeti'l-hevâʾiyye. Jules Verne'den tercümedir (Beyrut 1875, 1884). 9. Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şıhne'nin ed-Dürrü'l-münteḫab fî târîḫi memleketi Ḥaleb adlı eserinin ilmî neşri (Beyrut 1909). Jean Sauvaget tarafından Les perles choisies d'İbn Ach-Chihna adıyla Fransızca'ya yapılan tercümede (Beyrut 1933) bu metin esas alınmıştır. Serkis ayrıca Muhammed b. Ahmed el-Bâûnî'nin Tuḥfetü'ẓ-ẓurefâʾ fî tevârîḫi'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ adlı 300 beyti aşan manzumesinin neşrini el-

Muḳteṭaf dergisinde gerçekleştirmiştir (1908). Bunların dışında yukarıda isimleri verilen dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, Kahire 1346/1928, Mukaddime, I, s. e-c, 1032-1033; Brockelmann, GAL Suppl., III, 378-379; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IV, 146; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 219; Maʿa'l-mektebe, s. 80-81; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 23; M. W. Albin, "Sarkîs, Yûsuf Ilyân", Encyclopedia of Library and Information Science, New York 1985, XXXIX, suppl. 4, s. 394-396.

Mustafa Öz

SERKUDÜMÎ

(bk. KUDÜM).

SERLEVHA

(سرلوحه)

Yazma eserlerde metnin başladığı karşılıklı tezhiplenmiş sayfalar.

Sözlükte “baş” anlamındaki Farsça ser ile Arapça levha kelimelerinden oluşan serlevha “bir yazının başlığı” demektir. Tezhip sanatında terim olarak el yazması kitapların zahriye sayfasından sonra karşılıklı iki sayfasına yapılan bezemeli başlığı ifade eder. Searlevha yerine levha denildiğine de rastlanır. Dîbâce adı da verilen bu sayfaların tezhibine “serlevha tezhibi” denir. Tezhip tığlı yapılmışsa buna “hâşiyeli levha” da denir. Çoğu zaman dikdörtgen iklil, kubbeli veya her iki formu birleştiren mürekkep biçimde olur. Genellikle Kur’ân-ı Kerîm’de Fâtiha ile Bakara sûresinin ilk âyetlerinin yer aldığı karşılıklı sayfalarda uygulanan serlevha tezhibi el yazması eserlerde mesnevi tarzında yazılmış eserlerin baş ve bölüm başlıklarında da görülür. Tezhipli kısım metnin başladığı ilk sayfada (vr. 1b) ve yalnız yazı sahasının üzerinde ise bu

sayfaya “unvan sayfası” adı verilir. Unvan sayfalarının sayısı kitabın konu ve bölümlerinin sayısına bağlıdır. Serlevha ve unvan sayfası tezhibi renk, desen ve motif bakımından zahriye tezhibiyle uyum içinde olur.

Serlevha tezhibinde dönemlere göre özellikle mushaflarda farklı üslûplarla geliştirilerek İslâm süsleme sanatının en zengin örnekleri ortaya konmuştur. Hz. Osman zamanında yazılan ve bunları örnek alarak istinsah edilen mushaflar basit, harekesiz, noktasız kûfî hatla yazılmış, sûre başları ve durak işaretleri belirtilmemiştir. En erken süsleme örnekleri II. (VIII.) yüzyılda istinsah edildiği tahmin edilen mushaflarda sûre başlarında şerit, geçme, âyet sonlarında ise daire, renkli, altınlı, sade desenler şeklinde görülür. Daha sonraki dönemlere tarihlenen mushaf örneklerinde sûre başı yatay dikdörtgen tezhipli bir saha ile çerçevelenmiş, sayfanın kenar boşluklarına cetvele bitişik sûre başı gülü yarım daire veya damla biçiminde yapılmıştır. III ve IV. (IX-X.) yüzyıl mushafları çok sade geometrik desenlerle, sûre başları dar veya enli şeritlerle altın, kırmızı ve yeşil renkle

boyanarak tezhip edilmiş, serlevha tezhibi oluşmaya başlamıştır.

V. (XI.) yüzyıldan sonra dikine dikdörtgen biçiminde serlevha tezhibi formları tasarlanmış, sûre başı tezhipleri metni kuşatan çerçeve haline gelmiştir. Desenlerde geometrik düzenlemeli geçmeler bu dönemin öne çıkan özelliklerindendir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Hırka-i Saâdet, nr. 89) Selçuklu dönemine ait mushaf örneğinde süslemede altın ağırlıklı siyah, fes rengi, yeşil ve gri renk kullanılmıştır. VI. (XII.) yüzyılın ilk çeyreğine ait serlevha tezhibi örneklerinde altının yeşil, kırmızı, kahverengi ve koyu mavinin eşliğinde çok kullanıldığı görülür. VII. (XIII.) yüzyıla doğru renklerdeki azalmayla birlikte lâcivert öne çıkar. VIII. (XIV.) yüzyıl serlevha tezhibinde İlhanlılar ve bütün bir yüzyılı renk ve desenleriyle etkileyen Memlükler döneminde Osmanlı klasik çağına zemin hazırlanmıştır. Bu döneme ait pek çok eser arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde yer alan mushafın (Emanet Hazinesi, nr. 248) serlevha tezhibinde sûre başı ve yazı sahası altın bir cetvel veya geçme desenli bir ara suyu ile çerçevelenmiş, VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında renkler değişmiş, lâcivert ve altın daha da önem kazanmıştır.

IX. (XV.) yüzyılda Fâtih Sultan Mehmed dönemi kitap sanatlarında sık görülen unvan sayfası tezhibi yanında serlevha tezhibi örnekleri de vardır (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide, nr. 265). Bu dönemde serlevha tezhibinde iplik, altın geçmeli ara suları, foyalı halkârî, rûmî motifi, Selçuklu tezhibinin zemin rengi olan kahverengi, yeşil, siyah, zeminde beyaz üç benek, ana zemin rengi kobalt mavisi ve altın başta olmak üzere mavinin tonları, kiremit kırmızısı en çok kullanılan renklerdir. Üslûplaştırılmış çiçek motiflerinin kullanımı ve renklerdeki zenginlik XV. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşır. Desenlerde üç boyutluluk hissi veren, taç yaprakları içe kıvrılmış hatâyî motifleri yer almış, tığlar sade geometrik şekillerden meydana gelmiştir.

XIV. yüzyıldan XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar Fâtiha ve Bakara sûresinin baş kısmının yer aldığı sayfalardaki tezhip yazının etrafında en mükemmel şeklini almıştır. Her iki sayfada tezhip yazı sahası dışında bütün sayfayı kaplayacak şekildedir ve birbiriyle aynı desene ve renge sahiptir. Bu dönemin mushaf örneklerinde bazan bu iki sûre metninin iki yanına koltuk denilen dikdörtgen veya kare biçiminde tezhipli kısımlar eklenmiştir

(TSMK, Hırka-i Saâdet, nr. 5). Müzehhip bu çerçeve tezhibi içleri bezemeli ara suları, kenar suları ekleyerek, sayfa kenarlarına doğru kubbe şeklinde çıkmalar yaparak genişletir. Bu kubbeler bazan sadece uzun kenar üzerinde ortada, bazan da her kenarda

birer adet olabilir (TSMK, Yeniler, nr. 913; TİEM, nr. 2191). Kitabın kıymetine veya takdim edilecek kişinin önemine göre tezhipli sayfaların ikiden fazla olduğu örnekler vardır. Bunlarda Fâtiha sûresi karşılıklı iki sayfaya yazılarak yazının okunmasını güçleştirecek yoğunlukta tam sayfa tezhiplenmiş, Bakara sûresinin bir kısmının yazıldığı bir sonraki sayfaya da unvan tezhibi yapılmıştır; bu ise daha çok İran sahasında yazılıp bezenmiş mushaflarda görülür. Bu devrin Osmanlı yazmalarında altın ve bedahşî lâciverdi başta olmak üzere renk ve motif zenginliği en olgun şekliyle tezhipteki yerini almıştır. Hatâyî grubu çiçekler, sarılma rûmî motifleri, yarı üslûplaştırılmış çiçekler, saz yolu üslûbunda motifler, tığlarda renk ve motif çeşitliliği altın ve lâciverdin dengeli kullanımı ile ve özenle işlenmiştir.

XVII. yüzyıl serlevha tezhibinin sayfa düzeni ve tasarımlarında önceki dönemlere göre motif ve renkler dışında farklılıklar görülmez (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 140) Özellikle lâcivert canlılığını kaybetmiş, soluk bir koyu maviye dönüşmüştür. Altın ve lâciverdin yanında fes renginin kullanılması yenilik olarak görülebilir. Hatâyî ve rûmî motifleri çok yaygındır. Devrin sonlarına doğru motiflerde irileşme ve inceliğini koruyamayan işçilikte kabalık görülür. XVIII. yüzyıl serlevhaları da sayfa düzeni bakımından klasik devrin özelliklerini devam ettirir (İÜ Ktp., AY, nr. 6543).

Osmanlı tezhibindeki sayfa tasarımında bir yandan gelenek sürerken bir yandan yeni biçimler eklenir. Motif ve desende Avrupa sanat anlayışının etkileri, rokoko sanatının motifleri ve renkleri kendini gösterir. Bunların başında gölgeli boyanarak hacim kazanmış, vazo içinde çiçekler, bükülüp kıvrılmış yapraklar, örgülü şeritler ve kurdeleler gelir. Tabii üslûptaki çiçekler bu devrin en önemli özelliklerindendir. Klasik dönem anlayışında yapılan tezhiplerde kullanılan motiflerin çok sadeleşerek tek biçimde kullanıldığı dikkati çeker. Tığlarda da kabalık ve yoğunlaşma vardır.

XIX. yüzyıl serlevha tezhiblerinde sayfa düzeni önceki devrin devamıdır.

Sıvama altın ve iğne perdahtı çok kullanılmış, motifler sadeleşerek kabalaşmış, zerenderzer üslûbunun hâkimiyeti artmıştır. Barok üslûbun gölgeli boyama tarzı, motiflerdeki hareketlilik ve hacim bu devrin öne çıkan unsurlarıdır. Bu dönemde barok ve rokoko karışımı üslûba daha sonraları empire de eklenmiştir. Simetrisi bulunmayan vazo, saksı ve sepetler, perde ve kurdele çeşitleri, fiyonklar başta gelen motiflerdir (TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 435). Altın kullanımı bütün sayfayı kaplayacak kadar artmış, bezemeler son derece yoğun biçimde klasikten tamamen farklı bir anlayışla uygulanmaya başlanmıştır. Altın, varak haliyle yapıştırma olarak uygulanmış, desen bunun üzerine işlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

O. F. Akimushkin - A. A. Ivanov, “The Art of Illumination”, The Arts of the Book in Central Asia: 14th-16th Centuries (ed. B. Gray), London 1979, s. 38, 46; Gülnur Duran, Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki Türk Mushaflarında XVI. yy. Serlevha Tezhipleri (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 73; Zeren Tanındı, “Tezhip Sanatı”, Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 402; a.mlf., “Kitap ve Tezhibi”, Osmanlı Uygarlığı (haz. Halil İnalcık - Günsel Renda), İstanbul 2003, s. 865, 886, 890, 891; a.mlf., “Karamanlı Beyliğinde Kitap Sanatı: Konya Mevlana Müzesi’nde 677 ve 665 Yıllık Kur’anlar”, Kültür ve Sanat, III/12, Ankara 1991, s. 42; Çiçek Derman, “Osmanlı Asırlarında, Üslûp ve Sanatkârlarıyla Tezhip Sanatı”, Osmanlı, Ankara 1999, XI, 109, 115, 117; Banu Mahir, “İslâm Kitap Sanatı Tezhip Tasarımına Büyük Selçuklu Dönemi Katkılarının Bir Örneği”, I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi: Bildiriler, Konya 2001, II, 105; Uğur Derman, “Sultan Üçüncü Ahmed’in Yazdırdığı Mushaf”, Kültür ve Sanat, I/1 (1988), s. 72, 73.

Gülnur Duran

SERMAYE

(bk. RE'SÜLMÂL).

SERNEYZEN

(bk. NEY).

SERRÂC, Ca‘fer b. Ahmed

(جعفر بن أحمد السرّاج)

Ebû Muhammed Ca‘fer b. Ahmed b. el-Hüseyn es-Serrâc el-Bağdâdî (ö. 500/1106)

Kıraat âlimi, edip ve hadis hâfızı.

419 (1028) yılında Bağdat’ta doğdu. Bu tarih 416 (1025), 417’nin sonları (Ocak 1027) ve 418’in başları (Şubat 1027) olarak da zikredilmiştir. Küçük yaştan itibaren hadis öğrenmeye başladı. Bağdat’ta Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Şâzân, Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed el-Hallâl el-Bağdâdî, Ebü’l-Kāsım Ubeydullah b. Ömer b. Şâhin, Ebû İshak İbrâhim b. Ömer el-Bermekî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer el-Kazvînî

gibi âlimlerden hadis dersleri aldı. Tahsil için gittiği Mekke’de Ebû Nasr es-Siczî ve Muhammed b. İbrâhim el-Erdistânî’den, Kahire’de Abdülazîz b. Hasan ed-Darrâb’dan, Dımaşk’ta Ebû Muhammed Abdülazîz el-Kettânî, Ebü’l-Kāsım Hüseyin b. Muhammed el-Hinnâî ve Hatîb el-Bağdâdî’den hadis dinledi; bu ilimde hâfız derecesine ulaştı. Hadisin senediyle birlikte rivayet edilmesine önem verirdi. Oğlu Sa‘leb, Ebü’l-Kāsım İsmâil b. Ahmed es-Semerkandî, Abdülvehhâb el-Enmâtî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülbâkî el-Battî, Ebû Tâhir es-Silefî kendisinden hadis rivayet edenler arasında yer alır. Kaynaklarda güzel ahlâkına ve dindar kişiliğine işaret edilen, sika ve sadûk terimleriyle değerlendirilen Serrâc 20 Safer 500’de (21 Ekim 1106) Bağdat’ta vefat etti ve Bâbüebrez Kabristanı’na defnedildi. Ölüm günü 11 ve 21 Safer, ölüm yılı 501 ve 502 olarak da zikredilmiştir. Serrâc muhtelif kıraat rivayetlerine ve tariklerine vâkıftı. Yıllarca bu ilmi tedrîs etmiş, bu sebeple Bağdatlı kıraat âlimi diye meşhur olmuş, ayrıca fıkıh, mev‘iza ve dil konularında pek çok şiir yazmıştır. Biyografisine Şâfiî ve Hanbelî âlimleriyle ilgili tabakat kitaplarında yer verilmesinden ve bu mezheplerin bazı fıkıh kitaplarını manzum hale getirmesinden mezhep taassubunun olmadığı anlaşılmaktadır.

Eserleri. 1. Meṣâriʿu'l-ʿuşşâḳ. Aşka ve âşıklara dair kıssalar ve zarif hikâyeler içeren eser yirmi dört bölüm halinde tertip edilmiş olup her bölümün başında Serrâc'ın beyitleri yer almaktadır (İstanbul 1299, 1301, 1302; Beyrut 1378/1958; Beyrut, ts.; Kahire 1324, 1325; nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - Ahmed Mürsî Meşâlî, Kahire 1375/1956; nşr. Muhammed Hasan İsmâil - Ahmed Rüşdî Şehâte, Beyrut 1419/ 1998). Eser kısmen Almanca'ya çevrilmiştir (trc. Rudi Paret, Früharabische Liebesgeschichten. Ein Beitrag zur vergleichenden Literaturgeschihte, Bern 1927). 2. Neẓâʾirü'l-Ḳurʾân (Neẓâʾirü's-süver). Kur'ân-ı Kerîm'de âyet sayıları aynı olan sûrelerin gruplandırılarak yetmiş beyitte tanıtıldığı, Müslim b. Mahmûd eş-Şeyzerî'nin Cemretü'l-İslâm ẕâtü'n-neẕr ve'n-niẓâm adlı eserinde yer alan kaside Ali Yûsuf Nûreddin'in tahkikiyle yayımlanmıştır (Ḥavliyyâtü ferʿi'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, Câmiatü'l-Kıddîs Yûsuf, Beyrut 1986-1989, IV, 53-58). 3. Ḥükmü'ṣ-ṣıbyân. 4. Menâḳıbü's-Sûdân (Zühdü's-Sûdân, Menâḳıbü'l-Habeş; son iki eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir).

Hatîb el-Bağdâdî talebesi Serrâc'ın bazı rivayet ve görüşlerini (fevâid) beş cüz halinde tahrîc etmiş ve bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. el-Fevâʾidü'l-münteḫabe eṣ-ṣıḥâḥu'l-ʿavâlî adıyla bilinen ve es-Sirâciyyât olarak da anılan eserin tamamı Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de mevcuttur (nr. 14, 27/8, 31/12, 98/3; bk. DİA, XVI, 458). Kaynaklarda Serrâc'ın şu eserleri de zikredilmektedir: Kitâbü'l-Mübtedeʾ (Vehb b. Münebbih'in eserinin manzum şeklidir), Kitâbü Menâsiki'l-ḥac, Kitâbü't-Tenbîh (Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin manzum şeklidir), Kitâbü'l-Ḫıraḳī (Ebü'l-Kāsım el-Hırakī'nin el-Muḫtaṣar adıyla bilinen, Hanbelî fıkhına dair eserinin manzum şeklidir).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XVII, 102-104; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 153-162; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), I, 309-310; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIX, 228-231; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿîyye, II, 45-46; İbn Receb, eẕ-Ẕeyl ʿalâ Ṭabaḳāti'l-Ḥanâbile, Kahire 1372/1952, I,

100-103; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-Aḥmed (nşr M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/ 1983, II, 213; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 492; II, 957, 1703-1704, 1833; Serkîs, Muʿcem, I, 1016-1017; Brockelmann, GAL Suppl., I, 594-595; S. Leder, Ibn al-Ǧauzī und Seine Kompilation Wider die Leidenschaft, Beirut 1984, s. 61-62, 98-101; a.mlf., "al-Sarrādj", EI^2 (İng.), IX, 65; J. N. Bell, "al-Sarrāj's Masari'al-ushshāq", JAOS, XCIX/2 (1979), s. 235-248; İbrâhim Abdullah, "es-Serrâc el-Ḳārî (Ca.fer b. Aḥmed)", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyye, Dımaşk 2004, X, 791; M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", DİA, XVI, 458.

Ali Turgut

SERRÂC, Ebû Nasr

(أبو نصر السرّاج)

Ebû Nasr Abdullāh b. Alî b. Muhammed es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988)

İlk tasavvuf klasiklerinden el-Lümaʿ adlı eserin müellifi

(bk. el-LÜMA‘).

SERRÂC, Muhammed b. İshak

(محمّد بن إسحاق السرّاج)

Ebü'l-Abbâs Muhammed b. İshâk b. İbrâhîm es-Serrâc es-Sekafî (ö. 313/925)

Hadis, ricâl ve kıraat âlimi.

216'da (831) Nîşâbur'da doğdu. Bu tarih 218 (833) olarak da zikredilmiştir. Sakīf kabilesinin âzatlısı olan büyük dedesine izâfetle Sekafî nisbesiyle, dedelerinden birinin eyerci olması sebebiyle Serrâc lakabıyla meşhur oldu. Küçük yaşta ilim meclislerine katılmaya başladı. Kendisinin belirttiğine göre Nîşâbur'da Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî'nin ders halkasına girmekle birlikte yaşı küçük olduğu için duyduklarından bir şey zaptedemedi (Ebû Ya'lâ el-Halîlî, III, 828). Gençliği yokluk içinde geçti. Bununla birlikte Horasan, Rey, Kûfe, Basra, Bağdat ve Hicaz'a giderek İshak b. Râhûye, Bişr b. Velîd el-Kindî, Kuteybe b. Saîd, Muhammed b. Ebân el-Belhî, Ahmed b. Menî', Hennâd b. Serî et-Temîmî, Sevvâr b. Abdullah el-Kādī, Ya'kūb b. İbrâhim ed-Devrakī ve Ahmed b. Saîd ed-Dârimî başta olmak üzere devrinin tanınmış âlimlerinden hadis dinledi. Ebû Ya'lâ el-Halîlî onun 1500'den fazla hocadan hadis öğrendiğini söyler (a.g.e., III, 828). 234 (848) yılında gittiği Bağdat'ta kırk yıla yakın kalarak ilim yanında ticaretle de uğraştı ve büyük bir servet kazandı (Sem'ânî, VII, 65). Servetini genellikle hayır işlerinde kullandı, bilhassa hadis ilmiyle meşgul olan âlim ve talebelere yardımcı oldu. Onun her hafta veya iki haftada bir hadis ehline ziyafet verdiği belirtilmektedir (Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 732-733). Ayrıca Hz. Peygamber adına 12.000 kurban kestiği nakledilmiştir. Bağdat'ta kaldığı dönemde çok az rivayette bulunan Serrâc 274 (887) yılı civarında Nîşâbur'a döndü ve burada bir ders halkası oluşturarak hadis nakletmeye başladı. Ünü kısa zamanda yayıldı ve pek çok talebe ondan hadis öğrenmek üzere Nîşâbur'a geldi. Rivayetleri daha çok Horasan bölgesinde yayıldığı için "Horasan'ın muhaddisi" unvanıyla anıldı (Sübkî, III, 108). Talebeleri arasında İbn Ebü'd-Dünyâ, Hasan b. Süfyân, Ebû Ali en-Nîsâbûrî, İbn Hibbân, İbn Adî, Ebû Ali el-Mâsercisî, Hâkim el-Kebîr gibi âlimler yer alır.

Buhârî ve Müslim de kendisinden hadis dinlemekle birlikte el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde rivayetlerine yer vermemişlerdir. Serrâc, Rebîülâhir 313'te (Temmuz 925) Nîşâbur'da vefat etti ve Makberetülhüseyin'de defnedildi. Hatîb el-Bağdâdî kabrinin ziyaret edildiğini ve mezar taşında ölüm tarihinin 313 olarak yazıldığını nakletmektedir (Târîḫu Baġdâd, I, 252).

Hadis âlimleri tarafından imam ve hâfız gibi lafızlarla anılan Serrâc'ı İbn Ebû Hâtim sadûk ve sika ifadeleriyle değerlendirmiştir (el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 196). Talebesi Su'lûkî onun hadis ilmindeki mevkiine işaret ederken, "Serrâc sirâc (kandil) gibidir" ifadesini kullanır. Rivayet ettiği hadislerin âlî isnadlarına ulaşmak ve bunları bir araya getirmek için özel çalışmalar

yapmış, bu sebeple yaşlılık döneminde de hadis toplamış ve daha önce yazdığı birçok hadisin âlî isnadıyla karşılaştıkça onları tekrar tekrar yazmıştır. Serrâc hadis ilmindeki derinliği yanında kıraat ilmiyle de meşgul olmuş, Ali b. Hamza el-Kisâî'nin kıraatini talebesi Ebü'l-Kāsım Humeyd b. Rebî' tarikiyle almış, kendisinden de Muhammed b. Hasan en-Nakkāş rivayet etmiştir (İbnü'l-Cezerî, II, 97). Mezhebi hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte İmam Mâlik'in 70.000 meseleyle ilgili görüşünü bir eserde toplaması (Hatîb, I, 251) bu mezhebi benimsediğini düşündürmektedir. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma konusundaki hassasiyetiyle de bilinen Serrâc, Rey ekolünün görüşlerine itibar etmez, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen fırka mensuplarına şiddetle karşı çıkardı. Özellikle Kur'an ve Sünnet çizgisinden ayrıldığını düşündüğü gruplara karşı tavır almış ve bu eğilimde olan öğrencilere hadis rivayet etmemiştir.

Eserleri. 1. el-Müsned. Ziyâeddin el-Makdisî tarafından Serrâc'ın talebesi Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Haffâf'ın rivayetine dayanarak kaleme alınan bir eserdir. Konulara göre tasnif edilmekle birlikte rivayetler senedleriyle zikredildiği için bu adla anılmıştır. Tahâret ve abdest bahislerine dair altı bölümden sonra tamamı namaz konusuyla ilgili olan eser 1574 hadisi ihtiva etmektedir (nşr. İrşâdülhak el-Eserî, Faysalâbâd, ts.; nşr. Ahmed Fethî Abdurrahman, Beyrut 1426/2005). 2. Ḥadîs̱ü's-Serrâc. Serrâc'ın rivayetlerinden meydana gelen eseri Horasanlı muhaddis Zâhir b. Tâhir kaleme almıştır. Çoğu namaza dair 2746 rivayeti içeren eserde herhangi bir tertip gözetilmemiştir. Eseri neşreden (I-IV, Kahire 1425/2005)

Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan, IV. ciltte ilk üç ciltte geçen hadisleri sahâbî müsnedi tertibine göre yeniden tasnif etmiş ve bu cilde el-İbtihâc bi-eṭrâfi eḥâdîs̱i's-Serrâc adını vermiştir. Nâşir, Ekrem es-Sindî (Ekrem Hüseyin Ali) tarafından el-Fevâʾid mine'l-Müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim li's-Serrâc adıyla tahkik edilip el-Câmiatü'l-İslâmiyye'ye doktora tezi olarak takdim edilen ve ardından yayımlanan esere (Medine 1406) bu ismin niçin verildiğini anlayamadığını, Serrâc'ın el-Müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim'inin bundan farklı bir çalışma olduğunu söylemiştir (Ḥadîs̱ü's-Serrâc, neşredenin girişi, I, 212). 3. Cüzʾü'l-Beytûte. Serrâc'ın, evinin önünde bir gece bekleyen talebelerine rivayet ettiği eser âlî isnadlı kırk bir hadis ihtiva eden cüz olup hadisler arasında konu bütünlüğü yoktur. Sabahattin Yıldırım tarafından Ebü'l-Abbâs es-Serrâc ve 'Beytûte' Diye Meşhur Hadis Cüz'ü adıyla yüksek lisans tezi olarak hazırlanan eser (1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) birkaç defa yayımlanmıştır (nşr. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Kahire 1408; nşr. Hasan el-Mendûh, Kahire, ts.). Serrâc'ın bunların dışında et-Tefsîr, et-Târîḫ, el-Emâlî, el-Müstaḫrec ʿalâ Ṣaḥîḥi Müslim, el-İḫve ve'l-eḫavât ve Ḥadîs̱ü Ḳuteybe b. Saʿîd adlı eserlerinin olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, Müsned (nşr. Ahmed Fethî Abdurrahman), Beyrut 1426/2005, neşredenin girişi, s. 3-9; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VII, 196; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 172; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 248-252; Ebû Ya'lâ el-Halîlî, el-İrşâd fî maʿrifeti ʿulemâʾi'l-ḥadîs̱ (nşr. M. Saîd b. Ömer İdrîs), Riyad 1409/1989, III, 828-830; Zâhir b. Tâhir, Ḥadîs̱ü's-Serrâc (nşr. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazan), Kahire 1425/2005, neşredenin girişi, I, 21-41, 207-215, 299-301, 311-318, 321-322; Sem'ânî, el-Ensâb, VII, 65-66; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIII, 252-253; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 388-398; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 731-735; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 108-109; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 97; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, II/2, s. 364-367.

Erdinç Ahatlı

SERRÂC, Yahyâ b. Ahmed

(يحيى بن أحمد السرّاج)

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ahmed b. Muhammed es-Serrâc el-Fâsî (ö. 805/1402)

Hadis âlimi.

Fas'ta doğdu. Himyer kabilesinden olup Endülüs'e yerleşen atalarına nisbetle Himyerî, ailesi Endülüs'ün güneyinde bulunan Runde (Ronda) şehrinden Fas'a göç ettiği için Rundî, Berber asıllı Nefze kabilesi arasında yaşadığı için Nefzî nisbeleriyle de anılmıştır. Kaynaklarda bilgi bulunmamakla birlikte "eyerci" anlamına gelen Serrâc lakabını atalarından birinin veya kendisinin bu işi yapmış olmasından dolayı aldığı düşünülebilir. Serrâc ilk eğitimine Fas'ta babasının yanında başladı. Daha sonra ilmî seyahatlere çıktı. İbnü'l-Kādî'nin kendisini "rahhâle" diye tanıtması (Dürretü'l-ḥicâl, III, 335) Endülüs ve Mağrib'de pek çok yeri dolaştığını göstermektedir. İbnü'l-Hâc el-Billifîkī, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd er-Ruaynî, Ahmed b. Kāsım b. Abdurrahman el-Kabbâb, Ebû Saîd Muhammed b. Abdülmüheymin el-Hadramî, Ebû Saîd Ferec b. Kāsım b. Lüb el-Gırnâtî, Ali b. Muhammed el-Huzâî, İbn Abbâd er-Rundî, Nübâhî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik el-Mentûrî gibi kişilerle görüştü ve bunlardan hadis ve fıkıh başta olmak üzere çeşitli ilimler tahsil etti. Bu arada hocası İbn Abbâd er-Rundî'nin yanında tasavvuf eğitimi aldı. İbnü'l-Kādî, Mağrib bölgesinde onun el yazısının bulunmadığı kitabın az olduğunu, dolayısıyla Serrâc'ın bu bölgedeki kütüphanelerde mevcut kitapların tamamına yakınını incelediğini söyler (Cez̠vetü'l-iḳtibâs, II, 539).

İlmî seyahatlerini tamamladıktan sonra Fas şehrine yerleşen Serrâc burada özellikle hadis rivayetiyle meşgul oldu. Senedle hadis rivayetinin azaldığı bu devirde isnada büyük önem verdi; döneminde hadis ilminin zirvesi kabul edildi. Abdülhay el-Kettânî ondan "Fas ve Mağrib'in müsnidi" diye söz eder (Fihrisü'l-fehâris, II, 993). Serrâc 805 (1402) yılında Fas'ta vefat etti

ve şehrin Fütûh adıyla bilinen kapısının iç tarafına, kendisine tasavvufî âdâb ve erkân konularına dair pek çok mektup yazmış olan hocası, Şâzelî şeyhi İbn Abbâd er-Rundî'nin yanına defnedildi. Önceleri etrafı duvarla çevrili olan kabri daha sonra türbe haline getirilmiştir. Ölüm tarihi 803 (1400) olarak da zikredilmiştir.

Serrâc'ın Fehrese (Fihrist) dışında bir eseri bilinmemektedir. Hocaları ile onlardan okuduğu kitapları tanıtan ve bir kısmı günümüze ulaşan (Brockelmann, GAL, II, 318) iki ciltlik bu eser hadis ve hadisçilerin fazileti, hadis öğrenmenin ve rivayet etmenin gerekliliği, hadis öğrenme yolları ve icâzetle hadis almanın önemi gibi konularla başlamakta; müellifin istifade ettiği hocaların adları, okuduğu kitaplar ve bunlara dair isnadlarla devam etmektedir. Fehrese'nin müellif hattıyla olan nüshasının bir cildini gördüğünü söyleyen Abdülhay el-Kettânî'ye göre Faslı âlimler tarafından konuya dair kaleme alınan eserlerin en kapsamlısı bu çalışmadır (Fihrisü'l-fehâris, II, 994). İdrîs b. Mâhî el-İdrîsî el-Hasenî eseri iki cüz halinde ihtisar etmiştir (Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, II, 310).

BİBLİYOGRAFYA

Süyûtî, Lübbü'l-Lübâb fî taḥrîri'l-ensâb (nşr. M. Ahmed Abdülazîz - Eşref Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1411/1991, I, 259, 359; II, 301; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 335; a.mlf., Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1974, II, 539; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc (nşr. Abdülhamîd Abdullah el-Herâme), Trablus 1408/1989, II, 634; Brockelmann, GAL, II, 318; Suppl., II, 344; Abdüsselâm b. Abdülkādir İbn Sûde, Delîlü mü ͗erriḫi'l-Maġribi'l-aḳṣâ, Dârülbeyzâ 1965, II, 310; Abdülhay el-Kettânî,

Fihrisü'l-fehâris, II, 993-994; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 313; a.mlf., Selvetü'l-enfâs (nşr. Abdullah Kâmil el-Kettânî v.dğr.), Dârülbeyzâ 1425/2004, II, 159-160; Mustafa Kara, "İbn Abbâd er-Rundî", DİA, XIX, 267.

Hayati Yılmaz

SERSEM ALİ BABA TEKKESİ

(bk. HARÂBÂTÎ BABA TEKKESİ).

SERTOĞLU, Midhat

(ö. 1995)

Devlet arşivleri genel müdürü, tarihçi ve gazeteci.

1329 r. (1913-14) yılında İstanbul'da doğdu. Babası tüccar ve kitapçı Selâmi Bey, annesi Sıdıka Hanım'dır. Ailesi 1907'de Saraybosna'dan göç ederek önce Kozan'a, daha sonra İstanbul'a yerleşti. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. Lise öğrencisi iken 1933'te gazeteciliğe başlayarak Hergün, Haber ve Vatan gazetelerinde çalıştı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne kaydoldu. Aynı zamanda Arap-Fars filolojisi, felsefe tarihi, pedagoji ve didaktik okuyarak 1941'de mezun oldu. Kısa süre Gedikpaşa Ortaokulu'nda Türkçe ve Taksim Lisesi'nde edebiyat öğretmenliği yaptı. Devlet Arşivleri Umum Müdürlüğü'nde aday memur olarak göreve başladı. 1941-1944 yılları arasındaki askerlik hizmetinin ardından eski görevine döndü. 13 Şubat 1945'te asaleten tayini yapıldı. 22 Mayıs 1947'de arşiv şefi, 20 Aralık 1954'te arşiv uzmanı, 16 Aralık 1955'te umum müdür muavini-telhis işleri müdürü, 1958'de umum müdür vekili ve nihayet 18 Nisan 1960'ta arşiv umum müdürü oldu. Kendi isteğiyle 15 Ağustos 1973'te emekli oluncaya kadar bu görevinde kaldı. 1961-1971 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sonçağ Tarihi ile Osmanlı Müesseseleri ve Medeniyeti Tarihi kürsülerinde ders verdi.

Sütlüce Hasîrîzâde Sa'dî Tekkesi'nin son şeyhi Mehmed Elif Efendi'nin torunu ve Şeyh Yûsuf Zâhir Efendi'nin kızı Beşîre Hanımefendi ile evliliğinden Afife adında bir kızı olan Midhat Sertoğlu aynı zamanda çeşitli gazete ve dergilerde yazılar yazdı. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nden emekli olduktan sonra Hayat dergisinde çalışmaya başladı ve Hayat Tarih dergisinin yayın sorumlusu oldu. 1978'de Hürriyet gazetesine girdikten sonra bu gazetenin çıkardığı Yıllar Boyu Tarih dergisinin yayın danışmanlığını yaptı. 1985'te buradan ayrılarak bir süre Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü'nde danışmanlık görevinde bulundu. Bu görevinden ayrılınca bütün vaktini yazı çalışmalarına ayırdı. 29 Mart

1995'te öldü ve Çamlıca Mezarlığı'nda toprağa verildi. Arapça, Farsça, Fransızca ve Sırpça bilen Midhat Sertoğlu son derece kibar ve kültürlü bir kişiydi. Talebeleri ve genç arşiv elemanlarıyla yakından ilgilenir, onların iyi birer araştırmacı olmaları için gayret gösterirdi.

Eserleri. Atatürk Hayatı ve Şahsiyeti (İstanbul 1953), Muhteva Bakımından Başvekâlet Arşivi (Ankara 1955), Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi (İstanbul 1958), Mufassal Osmanlı Tarihi (V ve VI. ciltler, İstanbul 1962-1963), Atatürk ve İslâmiyet (İstanbul 1968), Resimli Büyük İstanbul Ansiklopedisi (İstanbul 1968), Peygamberler Tarihi (İstanbul 1969), Türkiye'nin Problemleri (Ankara 1969), Evliyalar Tarihi (İstanbul 1970), Osmanlı Sarayında Entrikalar Ansiklopedisi (İstanbul 1970), Türk Zaferleri Ansiklopedisi (İstanbul 1972), Osmanlı Padişahları (İstanbul 1973), Tanzimat Devrimi (İstanbul 1973), Leylâ ile Mecnûn (İstanbul 1974; Fuzûlî'nin eserinin yeniden yorumudur), Osmanlı Türklerinde Tuğra, Başlangıcı ve Gelişmesi (İstanbul 1975), Osmanlı Sarayı'nda Bir Gün (İstanbul 1976), Fatih ve İstanbul'un Fethi (Fetih ve Fâtih adıyla, İstanbul 1986), Osmanlı Kıyafetleri (Fenerci Mehmed Albümü, İstanbul 1986), Osmanlı Tarih Lügati (İstanbul 1986), Dördüncü Murad (Ankara 1987), İstanbul Sohbetleri (İstanbul 1992), Paşalar Şehri İstanbul (İstanbul 1993), Tarihten Sohbetler (Ankara 1994). Ayrıca Hüseyin Tûgī'nin Musibetnâme (Tûgī Tarihi) adlı eserini İbretnümâ adıyla neşretmiştir (TTK Belleten, XI/43 [1947], s. 489-514). Midhat Sertoğlu'nun 3000'e yakın makalesi çeşitli gazete ve dergilerde yayımlanmış, on beş tarihî romanı Son Posta, Son Telgraf, Tercüman ve Akşam gazetelerinde tefrika edilmiş, şiirleri de basılmıştır (Şiirler, İstanbul 1994).

BİBLİYOGRAFYA

Midhat Sertoğlu özlük dosyası, İstanbul Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı; İhsan Işık, Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi, Ankara 2006, VIII, 3170; "Sertoğlu (Mithat)", ML, XI, 212; "Sertoğlu (Mithat)", Büyük Larousse, İstanbul 1986, XVII, 10381.

Cevdet Küçük

SERÛCÎ

(السروجي)

Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. İbrâhîm b. Abdilganî el-Harrânî es-Serûcî (ö. 710/1310)

Hanefî fakihi.

637'de (1239) Harran civarında Serûc'a bağlı Besûne beldesinde dünyaya geldi. Doğum tarihi 639 olarak da kaydedilmektedir. Kahire'de öğrenim gördü. Hılâtî, Ebü'r-Rebî' Sadreddin Süleyman b. Vüheyb el-Ezraî, Şerefeddin İbn Dihye gibi âlimlerden ders aldı. Önceleri Hanbelî fıkhı okurken daha sonra Hanefî mezhebine geçerek bu mezhebin fıkhını öğrenmeye başladı ve el-Hidâye'yi ezberledi. Fıkıh ve özellikle hilâf ilmi yanında hadis, kıraat, kelâm, Arap dili ve edebiyatı alanındaki bilgisiyle tanındı. 691 (1292) yılında Kahire'de Hanefî kādılkudâtlığına tayin edildi ve Memlük sultanları el-Melikü'l-Eşref Halîl b. Kalavun, el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ve el-Melikü'l-Âdil Ketboğa zamanlarında bu görevi sürdürdü. el-Melikü'l-Mansûr Lâçin hükümdar olunca 696'da (1297) görevinden alındıysa da iki yıl sonra Muhammed b. Kalavun'un ikinci defa yönetimi ele geçmesiyle aynı göreve döndü. II. Baybars döneminde bu görevde kalan Serûcî, Muhammed b. Kalavun'un üçüncü saltanatında azledildi (709/1310). Kadılığı sırasında cesareti, hediye kabul etmemesi, kararlarında makam ve mevkiye önem vermemesiyle tanındı. İbn Tolun Camii ile Nâsıriyye, Sâlihiyye, Süyûfiyye ve Ezkeşiyye medreselerinde ders verdi. Birçok ülkeden talebeler geliyor ve kendisine fetva soruluyordu. Alâeddin İbn Balaban, Tâceddin İbn Mektûm el-Kaysî, İbn Abdülhak el-Vâsıtî, Fahreddin Osman b. İbrâhim et-Türkmânî ile oğulları

Alâeddin İbnü't-Türkmânî ve Tâceddin İbnü't-Türkmânî ondan ders alan âlimlerden bazılarıdır. Serûcî 22 Rebîülâhir 710 (18 Eylül 1310) tarihinde Kahire'de vefat etti ve Karâfe Mezarlığı'nda İmam Şâfiî'nin kabri civarında defnedildi. Bazı kaynaklar vefat ettiği ayı receb (aralık) diye gösterir.

Eserleri. 1. el-Ġāye. Hanefî fıkhına dair meşhur metinlerden el-Hidâye üzerine yazılmış bir şerh olup müellifin en önemli eseridir. Muhtemelen Emîr Kâtib el-İtkānî'nin Ġāyetü'l-beyân adlı el-Hidâye şerhinden ayırmak için daha çok Ġāyetü's-Serûcî diye anılmıştır. Serûcî'nin altı cilt halinde "Kitâbü'l-Eymân"a kadar yazabildiği eser Sa'deddin İbnü'd-Deyrî tarafından "Kitâbü's-Siyer"de mürtedle ilgili bölüme kadar getirilmiştir. Daha sonraki Hanefî kaynaklarında yapılan atıflardan anlaşılacağı üzere eser ulemâ nezdinde rağbet gören el-Hidâye şerhleri arasında yer almıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde tam ve eksik nüshaları mevcuttur (Cârullah Efendi, nr. 785-796; Süleymaniye, nr. 530-535; Kadızâde Mehmed, nr. 196, 199, 200, 201; Karaçelebizâde, nr. 164, 172, 173, 202). 2. Edebü'l-ḳażâʾ. Serûcî'nin bir kısmı günümüze ulaşmayan 128 kaynaktan faydalanarak kaleme aldığı bu çalışma, Hanefî mezhebinde yargı hukukuyla ilgili muteber bir eser olup kaynaklarının çokluğu yanında müellifin bizzat kadılık yapmış olması bakımından da önem taşır. Fasıl adı verilen, konu birliği bakımından yer yer irtibatsızlıkların görüldüğü başlıklar altında kısa hükümler şeklinde düzenlenen kitapta delillere yer verilmemiştir. Sıddîkī b. Muhammed Yâsîn dört nüshasına dayanarak eseri neşretmiştir (Beyrut 1418/1997). 3. el-Münteḫabü's-Süleymânî. Hocası Süleyman b. Vüheyb el-Ezraî'nin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye ait el-Câmiʿu'l-kebîr'le ilgili el-Vecîzü'l-câmiʿ li-mesâʾili'l-Câmiʿ adlı eserinin muhtasarıdır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 903, vr. 91-151). 4. Tuḥfetü'l-aṣḥâb ve nüzhetü ẕevi'l-elbâb. İlim, âdâb, gençlik, hükümdarlar, valiler, mektuplar, yazışmalar ve tarihle ilgili konuları içerir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1139, Esad Efendi, nr. 2536; Âtıf Efendi Ktp., nr. 2012). 5. Risâle fî kerâheti ekli laḥmi'l-ḫayl. Serûcî ile Şâfiî fakihi Necmeddin İbnü'r-Rif'a el-Ensârî arasında at etinin yenilmesi konusunda geçen münazaralar vesilesiyle kaleme alınmış olmalıdır (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 2663). 6. Nefeḥâtü'n-nesemât fî vüṣûli ihdâʾi'ṡ-ṡevâb ile'l-emvât (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1662, 3613; Burdur İl Halk Ktp., nr. 1322/7; Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, nr. 4377; Mektebetü'l-Haremi'l-Mekkî, nr. 61). Serûcî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu'l-Ḳudûrî, el-Fetâva's-Serûciyye, Menâsikü'l-ḥac, el-Ḥüccetü'l-vâżıḥa fî enne'l-besmelete leyset mine'l-Fâtiḥa, er-Red ʿalâ İbn Teymiyye. Takıyyüddin et-Temîmî, müellifin kelâmla ilgili olarak İbn Teymiyye'ye yazdığı bu reddiyede ılımlı bir üslûp kullandığını ve İbn

Teymiyye’nin de ona reddiye yazdığını belirtir.

BİBLİYOGRAFYA

Serûcî, Edebü’l-ḳażâʾ (nşr. Şemsülârifîn Sıddîkī b. Muhammed Yâsîn), Beyrut 1418/1997, neşredenin girişi, s. 21-63; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, I, 123-129; Makrîzî, el-Muḳaffa’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 197, 348-350; İbn Hacer, ed-Dürerü’l-kâmine, I, 91-92; a.mlf., Refʿu’l-işr ʿan Ḳuḍâti Mıṣr (nşr. Ali Muhammed Ömer), Kahire 1418/1998, s. 41-42; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, IX, 212-213; a.mlf., el-Menhelü’ṣ-ṣâfî, I, 201-206; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî ṭabaḳāti’l-Ḥanefiyye (nşr. M. Hayr Ramazan Yûsuf), Dımaşk 1413/ 1992, s. 107-108; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 468; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü’s-seniyye, I, 261-262; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 13, 172; Brockelmann, GAL, II, 410; Suppl., I, 646; II, 434; M. Mutî‘ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’ẓ-Ẓâhiriyye: el-Fıḳhü’l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980-81, I, 386-387, 512-513; II, 256; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 2006, s. 75-76.

Ahmet Özel

SERVET

(bk. ZENGİNLİK).

SERVETi FÜNÛN

(ثروت فنون)

1891-1944 yılları arasında yayımlanan ve Edebiyât-ı Cedîde topluluğunun yayın organı olan sanat ve edebiyat dergisi.

İstanbul'da Nikolaidis'in çıkardığı fennî muhtevalı Servet gazetesinin ilâvesi şeklinde 27 Mart 1891'den itibaren Ahmed İhsan (Tokgöz) tarafından yayımlanmaya başlanmış, daha sonraki tarihlerde başta Edebiyât-ı Cedîde topluluğu olmak üzere Fecr-i Âtî ve Millî Edebiyat grupları ile Yedi Meşaleciler'in yayın organı olarak 25 Mayıs 1944'e kadar yayın faaliyetini sürdürmüştür. Gerek baskı tekniği gerekse muhtevası ve mizanpajı ile Türk basın tarihinde farklı bir yere sahip, edebiyat tarihine birçok yeni isim kazandırmış bir dergidir.

II. Abdülhamid'in maddî yardımıyla Ahmed İhsan'ın Avrupa'dan klişeci getirterek benzerlerinden farklı şekilde baskı tekniğini geliştirdiği dergi başlangıçta günlük olarak çıkarılır. Okuyuculara daha çok fennî meselelerle Avrupa'daki teknolojik gelişmeler nakledilirken zamanla haftalık yayımlanır ve dergide edebî çalışmalara da yer verilir. İlk altı ayda 12, daha sonra 14 sayfa olarak çıkarılan derginin ilk sayılarında Ahmed İhsan'ın yanı sıra Ahmed Râsim, Nâbizâde Nâzım, Mahmud Sâdık, Ali Ferruh, Emrullah Efendi, Besim Ömer gibi imzalar yer alır. 1893'ten sonra Halit Ziya'nın (Uşaklıgil) hikâyeleriyle birlikte Alexandre Dumas, Alphonse Daudet, François Coppée, T. de Banville, Jules Verne ve Paul Bourget gibi Batılı yazarların eserlerinden tercümelere de yer verildiği görülür.

Yayını 1895 yılına kadar aktüalite ve magazin karışık, fennî-yarı edebî bir çizgide sürdürülen dergi, basın hayatındaki gerçek yerini ve şöhretini kendi adıyla anılan edebî hareketin başlaması ile kazanır. Bu gelişmede Recâizâde Mahmud Ekrem'in büyük rolü olur. 1895 yılı sonlarında Musavver Ma'lûmât'ın sahibi ve başmuharriri Mehmed Tâhir ile Recâizâde Ekrem arasında kafiyenin göz için mi yoksa kulak için mi olduğu konusunda başlayan tartışma, bu derginin Recâizâde'nin "Şemsâ" adlı hikâyesini

müellifinden izin almadan yayımlamaya başlamasıyla iyice alevlenir ve Recâizâde Ekrem tenkitlerini Galatasaray Sultânîsi'nden öğrencisi olan Ahmed İhsan'ın çıkarttığı Serveti Fünûn'da yayımlamaya başlar. Bu vesileyle dergiyi yeni bir edebiyat anlayışı ortaya koymak isteyen gençlerin yayın organı haline getirmek niyetiyle diğer bir öğrencisi Tevfik Fikret'in Serveti Fünûn'un yazı işlerinin başına getirtir. Böylece dergi 7 Şubat 1896 tarihli 256. sayısından itibaren sanat ve edebiyat yöneticiliğine Tevfik Fikret'in geçmesiyle kimlik değiştirerek edebî bir hüviyet kazanır. Menemenlizâde Mehmed Tâhir, "Kafiye" adlı makalesini burada yayımlayarak bu konudaki tartışmalara son noktayı koyar (nr. 258, Şubat 1895).

Recâizâde Ekrem ve Tevfik Fikret'in arkasından dergiye Halit Ziya ile Cenab Şahabeddin, Mehmed Rauf, A. Nâdir imzasıyla Ali Ekrem (Bolayır), İsmâil Safâ, Hüseyin Sîret, Hüseyin Cahit (Yalçın), Hüseyin Suad, Ahmed Şuayb, Menemenlizâde Mehmed Tâhir, H. Nâzım imzasıyla Ahmet Reşit (Rey), Süleyman Nesib (Süleyman Paşazâde Sâmi), Faik Âli (Ozansoy), Celâl Sâhir, Süleyman Nazif ve Müftüoğlu Ahmed Hikmet gibi isimlerin katılmasıyla Edebiyât-ı Cedîde topluluğu kısa zamanda teşekkül etmiş olur. Halit Ziya, Kırk Yıl adlı hâtıratında topluluğu meydana getiren kişilerin belli bir görüş ve duyuş etrafında bir araya gelen bir grup olmaktan çok rastgele toplandıklarını ve emekleye emekleye yürümeye başladıklarını belirtir.

Derginin sayfa düzeninde titiz gayreti yanında şiirleri ve makaleleriyle de bu harekete öncülük eden Tevfik Fikret özellikle "Musâhabe-i Edebiyye"leriyle sohbet geleneğini başlatır. 258. sayıdan 512. sayıya kadar bu tarzda otuz kadar yazısı yayımlanan Tevfik Fikret'i aynı başlık altında kaleme aldıkları yazılarla Cenab Şahabeddin, Halit Ziya, Mehmed Rauf ve Ali Ekrem takip etmiş, Ahmet Reşit ise Batı tarzında edebî tenkit örnekleri yazmıştır. Tanzimatçılar'ın savunduğu sosyal fayda anlayışından farklı olarak, "Sanat sanat içindir" görüşünü benimseyen buradaki genç neslin büyük ölçüde örnekleri Fransız edebiyatçılarıdır.

Devrin diğer yayın organlarına göre güçlü bir yazı kadrosu ile okuyucu karşısına çıkan Serveti Fünûn yeni şiir ve hikâyelerin yanında roman, edebî tenkit ve tercüme faaliyetleriyle birkaç yıl içinde dikkati çeken bir dergi

hüviyeti kazanır. Bu durum eski-yeni tartışmasını yeniden gündeme getirir ve bunlara karşı yeni bir grup ortaya çıkar. Serveti Fünûn topluluğu mensupları öncelikle kullandıkları dil bakımından eleştiriye uğrar. İlk önce, Cenab Şahabeddin'in şiirlerinde kullandığı "sâât-i semen-fâm" gibi ifadeleri hedef alan Ahmed Midhat Efendi, Sabah gazetesinde "Dekadanlar" adıyla bir yazı yazarak Serveti Fünûncular'ı "dekadan" (bozguncu) olmakla suçlar. Buna karşılık Cenab Şahabeddin, "Dekadizm Nedir?" (XIV, nr. 344, 2 Teşrînievvel 1313), "Sembolizm Nedir?" (XIV, nr. 341, 11 Eylül 1313) başlıklı yazılarıyla durumu açıklamaya çalışır ve kendilerinin dekadanlıkla ilgilerinin bulunmadığını söyler. Tartışmaya daha sonra Tevfik Fikret, H. Nâzım ve Ali Ekrem de katılır. Sonunda Ahmed Midhat Efendi, Tarîk gazetesinde yazdığı "Teslîm-i Hakîkat" adlı makalesiyle kendisinin yanlış anlaşıldığını ve Serveti Fünûncular'ı dekadanlıkla suçlamadığını açıklama ihtiyacı duyar.

Bu tartışmadaki tavırlarıyla edebiyat dünyasında yerleri biraz daha güçlenen topluluk zaman zaman kendi içinde de anlaşmazlıklara düşer. Ali Ekrem'in, Cenab Şahabeddin ile Halit Ziya'nın eserlerinde Fransızca'yı taklit edip sunî bir dil kullandıklarını söyleyerek bu tarz alafranga tabirlerden kaçınmak gerektiğini belirttiği "Şiirimiz" adlı makalesiyle (XX, nr. 505-508, 22 Kasım 1900 - 6 Aralık 1900) topluluk mensupları arasında ilk ciddi kırgınlık ve dağılma başlar. Arkasından Menemenlizâde Mehmed Tâhir ile Ahmet Reşit dergiden ayrılarak muhaliflerin safına Ma'lûmât'a geçer. 1901 yılında Tevfik Fikret Ahmed İhsan'la aralarında çıkan bir idarî mesele yüzünden dergiden ayrılır. Hüseyin Cahit'in yönetiminde yayımını sürdüren dergi, onun Fransızca'dan çevirdiği "Edebiyat ve Hukuk" adlı makalesinin (XX, nr. 517, 3 Teşrînievvel 1317) Mâlûmatçı Mehmed Tâhir tarafından jurnal edilmesi üzerine kapatılır. Bir buçuk ay sonra yeniden yayımlanmaya başladığında artık eski hüviyetini büyük ölçüde kaybettiği gibi esas kadroyu oluşturan önemli isimlerin teker teker ayrıldığı görülür. Bunun üzerine dergi, Ahmed İhsan tarafından 1895'ten önceki durumuna çevrilerek yine daha çok fennî konuları, tıbbî meseleleri ve teknolojik gelişmeleri haber veren yazılarla bol resimli bir magazin dergisi şeklinde yayımını sürdürür.

Bu durum II. Meşrutiyet'in ilânına kadar devam eder. 1908'den sonraki serbest hava içinde devrin yeni yetişen genç şair ve yazarlarının

gayretleriyle derginin edebî hüviyeti tekrar canlandırılır. 24 Şubat 1910 tarihli sayısında (XXXVIII, nr. 977) Müfid Râtib, "Fecr-i Âtî Encümen-i Edebîsi Beyannâmesi" başlıklı bir yazı ile yeni bir edebî topluluğun kurulduğunu ilân eder. Başında Serveti Fünûncular'dan Faik Âli'nin bulunduğu Fecr-i Âtî çeşitli sebeplerle uzun ömürlü ve bereketli bir topluluk olamaz. Selânik'te Genç Kalemler dergisi etrafında "Yeni Lisan" hareketinin başlaması üzerine (11 Nisan 1911) dergi bu defa sayfalarını bu hareketi eleştiren yazarlara açar. Başta Cenab Şahabeddin, Halit Ziya, Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) ve Köprülüzâde Mehmed Fuad olmak üzere yeni lisan hareketine karşı çıkan yazarlar Serveti Fünûn'da toplanınca dergi yeniden edebî bir hüviyete bürünür. Bu süreçte yeni lisan hareketinin giderek geniş bir okuyucu kitlesi tarafından benimsenmesiyle dergi yazarları da zamanla yeni lisan veya ona paralel bir gelişme gösteren Millî Edebiyat hareketinin ya doğrudan doğruya içinde yer alır ya da bu hareketi destekleme yoluna giderler. Derginin yazar kadrosuna kısa süre içinde Halit Fahri (Ozansoy), Faruk Nafiz (Çamlıbel), Yusuf Ziya (Ortaç), Burhan Cahit (Morkaya), Peyami Safa, Şükûfe Nihal (Başar), Necmettin Halil (Onan),

Halide Nusret (Zorlutuna), Orhan Seyfi (Orhon) ve Arif Nihat (Asya) gibi gençlerin katıldığı görülür.

Serveti Fünûn 1914 yılından itibaren üç yıl süreyle günlük gazete olarak yayımlanır (914 sayı) ve bu müddet zarfında yine edebî hüviyetinden uzaklaşır. I. Dünya Savaşı sırasında Ahmed İhsan'ın tedavi olmak için İsviçre'ye gitmesiyle dergi yayımına dört yıl ara vermek mecburiyetinde kalır (LVII, nr. 1474). 1924'te daha çok bir magazin dergisi şeklinde yeniden çıkmaya başlayan Serveti Fünûn, Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda devrin genç edebiyatçılarını bünyesinde toplayan edebî bir hüviyette yayımını bir müddet daha sürdürür. Bu yıllarda Yedi Meşaleciler adıyla tanınan edebî hareketin teşekkülü derginin yazı kadrosuna Yaşar Nabi (Nayır), Cevdet Kudret (Solok), Sabri Esat (Siyavuşgil), Vasfi Mahir (Kocatürk), Ziya Osman (Saba), Kenan Hulusi (Koray), Muammer Lutfi (Bahşı) gibi yeni imzalar kazandırır.

Kasım 1928'de Latin harflerinin kabulüyle Serveti Fünûn'un çehresinde bir değişiklik kendini gösterir. Bu tarihten sonra derginin adı Serveti Fünûn-Uyanış olarak değiştirilirken yayın müdürlüğüne Halit Fahri getirilir.

Aralarında Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya Osman Saba, Burhan Arpad, Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı), Selâhattin Enis Atabeyoğlu, Sabahattin Kudret Aksal, Samim Kocagöz, Cahit Külebi, Ahmet Muhip Dranas'ın da bulunduğu 1930-1940 kuşağının yetişmesinde yine bu derginin önemli rolü olmuştur. 29 Aralık 1942'de Ahmed İhsan'ın ölümü derginin yayımını engellememiş, arkadaşlarının ve yazı kadrosundaki gençlerin desteğiyle bir süre daha devam etmiş, nihayet 25 Mayıs 1944'te çıkarılan 2461. sayısı ile yayın hayatına son verilmiştir.

1897 Osmanlı-Yunan Muharebesi dolayısıyla bir "Nüsha-i Mümtâze" yayımlanmıştır. 1000. sayı vesilesiyle hazırlanan özel nüshada (22 Temmuz 1326) derginin tarihçesi anlatılmış, sonuna dergi yazarlarının fotoğrafları konmuş, ayrıca Musavver Serveti Fünûn'un Târihçesi adıyla (İstanbul 1328) küçük bir ek verilmiş, Mart 1940'ta da 50. yıl özel nüshası yayımlanmıştır. Dergi zaman zaman ülkenin çeşitli yerlerinden gönderilen resimli röportajlara yer verdiği gibi ilk fotoğraf yarışmasını açmak suretiyle okuyucularının katkısını sağlamış, "Sanâyi-i Nefîse" başlığı altında Batılı ressamların çeşitli kadın tablolarına sayfalarında yer vererek bir yenilik getirmiştir. Edebî bir hüviyet kazandığı 1896 yılından sonra dergide çeşitli makaleler, şiirler, mensur şiirler, hikâyeler, roman tefrikaları, seyahat yazıları ile kültür, edebiyat ve sanatla ilgili çeşitli haberlere yer verilmiştir. Serveti Fünûn'un elli yıldan fazla süren yayın hayatı boyunca 1910, 1911, 1912 ve 1913 yıllarında Musavver Salnâme-i Serveti Fünûn adlı salnâmelerle çeşitli resimler, fotoğraflar ve şiirlerle süslü birkaç panorama yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed İhsan [Tokgöz], Matbuat Hâtıralarım, İstanbul 1930, I, 106-108; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, IV, 59; Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser, İstanbul 1987, s. 35; Şehnaz Aliş, Serveti Fünun Dergisi'nde Küçük Hikâye-Mensur Şiir-Manzum Hikâye: 1896-1901 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Bilge Ercilasun, Ahmed İhsan Tokgöz, Ankara 1996, s. 57; a.mlf., "Serveti Fünun

Dergisinde Batı Tesiri”, Folkloristik: Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı (haz. Metin Özarslan - Özkul Çobanoğlu), Ankara 1998, s. 27-40; Mehmed Rauf, Edebî Hatıralar (haz. Mehmet Törenek), İstanbul 1997, s. 36-37; Sait Türkoğlu, Serveti Fünun Dergisi (yüksek lisans tezi, 1998), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Celal Aydın, Serveti Fünun Dergisi (1021-1073 sayıları), İnceleme ve Seçilmiş Metinler (yüksek lisans tezi, 2000), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gamze Ayata, Serveti Fünun Dergisi (1074-1118 sayıları), İnceleme ve Seçilmiş Metinler (yüksek lisans tezi, 2001), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Çağdaş Damar, Serveti Fünun ve Resimli Uyanış (64. ve 65. cilt) Dergilerinin İncelenmesi (yüksek lisans tezi, 2003), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İnci Enginün, Yeni Türk Edebiyatı: Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1839-1923), İstanbul 2006, s. 83-84; Kübra Andı, “Serveti Fünun Mecmuası”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, IV/7, İstanbul 2006, s. 533-544; İsmail Parlatır, “Serveti Fünun”, TDEA, VII, 527-528; Orhan Koloğlu, “Serveti Fünun”, DBİst.A, VI, 536.

İsmail Parlatır

SERVETi FÜNÛN EDEBİYATI

(bk. EDEBİYÂT-ı CEDÎDE).

SERZÂKİR

(bk. ZÂKİR).

SESYILMAZ, Burhan

(bk. HÂFIZ BURHAN).

SETR-i AVRET

(ستر عورت)

Namazda ve namaz dışında dinen örtülmesi gereken yerleri örtme anlamında bir fıkıh terimi.

Sözlükte “örtmek” anlamındaki setr ile “vücudun gösterilmemesi gereken mahrem yerleri” mânasındaki avret kelimelerinden oluşan setr-i avret fıkıh terimi olarak namazda ve namaz dışında gereken yerlerin örtülmesini ifade eder. Setr ve avret kelimelerinin türevlerinin birlikte kullanımı hadislerde yaygın olup bu tabir belirtilen sözlük anlamı yanında mecazen “başkasının ayıbını veya hatasını görmezden gelme” mânasında da kullanılmış ve bu davranış ilâhî mükâfata lâyık davranışlardan sayılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, “str”, “ʿavr” md.leri).

“Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin” meâlindeki âyetin (el-A‘râf 7/31) Kâbe’yi avret yerleri açık halde tavaf eden Araplar hakkında nâzil olduğu ve bu âyetle tavaf ve namaz gibi ibadetlerin ifası sırasında öncelikle avret yerlerinin örtülmesinin emredildiği başta İbn Abbas olmak üzere birçok müfessir tarafından bildirilir (Taberî, VIII, 159-162). Hz. Peygamber, değişik vesilelerle erkek ve kadının avret sayılan ve örtülmesi gereken yerleri hakkında açıklamalar yapmıştır (bk. AVRET). Avretin namazda örtülmesinin gerekliliğini ifade eden deliller arasında, “Bulûğa ermiş kadının başörtüsüz kıldığı namaz kabul edilmez” meâlindeki hadis zikredilebilir (Tirmizî, “Ṣalât”, 160).

Namazda örtülmesi gereken yerlerle ilgili asgari ölçüler Hanefî mezhebinde erkek için göbek ile diz kapakları arası (göbek hariç, diz kapakları dahil), kadın için eller, ayaklar ve yüz hariç bütün vücut; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde erkek için göbekle diz kapakları arası (göbek ve diz kapakları hariç), kadın için eller ve yüz hariç (Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir rivayete göre yalnız yüz dışında) bütün vücut şeklinde belirlenmiştir. Mâlik’e göre erkeğin göbek ve diz kapağı arası avret olmakla beraber, mezhepte yapılan ve örtmede öncelik derecesini belirten avret-i

mugalleza - avret-i muhaffefe ayırımına göre namazda örtülmesi zaruri olan yerler mugalleza olan kısım yani tenasül organları ve makattır. Kadının da eller ve yüz hariç bütün vücudu avret sayılmakla birlikte belirtilen ayırıma göre göğüs ve sırtın göğüs hizasına düşen bölümü, baş, boyun, kollar ve dizden aşağısı muhaffefe, bunların dışında kalan yerler mugallezadır. Mâlikî mezhebinde dinî bir hüküm şeklinde muhaffefe kısmı dahil olmak üzere avret yerlerinin örtülmesi farz olarak nitelendirilmekle beraber bir görüşe göre setr-i avret namazın farzlarından, diğer bir görüşe göre sünnetlerinden, tercih edilen görüşe göre ise şartlarından sayılmıştır. Dolayısıyla sünnet nitelemesi yapan yaklaşıma göre muhaffefe kısmının açık olması durumunda namaz bâtıl olmasa da genel anlamıyla örtme vecîbesi ihlâl edilmiş ve günah işlenmiş olur. Giyilen şeyin vücudun rengini göstermeyecek biçimde olması gerekir. Vücut hatlarını belli eden elbise ile kılınan namaz -mekruh olmakla birlikte-geçerlidir. Erkeğin ipekli elbise giymesi gibi dinen yasak kıyafetle kılınan namaz, Hanefî ve Şâfiî mezhebine göre tahrîmen mekruh ve Mâlikî mezhebine göre haram olmakla birlikte geçerlidir. Hanbelî mezhebine göre ise bu namaz geçersizdir.

Namaz kılarken avret mahallinin kişinin iradesi dışında âniden açılması halinde Hanefîler'e göre örtülmesi gereken organ dörtte bir miktarında açılmışsa ve bir rükün eda edebilecek ("sübhânellâhi'l-azîm" diyebilecek) kadar bir süre açık kalırsa namaz bozulur; kendi iradesiyle açılması halinde ise hemen bozulur. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre hemen kapatılırsa ve açık kalan süre bakımından kusurlu sayılmazsa namazı bozulmaz. Mâlikîler'e göre avret yerlerinin mugalleza olan kısmı açılırsa namazı bozulur; muhaffefe olan kısmı açılırsa -mekruh olmakla beraber-namazı bozulmaz; vakti içinde (öğle ve ikindiyi güneşin sararmasına kadar, akşam ve yatsıyı gece boyunca, sabahı güneş doğuncaya kadar) yeniden kılması müstehaptır. Zaruret halinde olup avret yerlerini kısmen veya tamamen örtecek elbise bulamayan kişi namazını kılar ve bu namaz sahih olur. Hanefî ve Hanbelîler'e göre bu halde efdal olan namazın oturarak ve ima ile kılınmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “str”, “ʿavr” md.leri; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, VIII, 159-162; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, Kahire 1401/1981, I, 114; Muvaffakuddin İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, II, 283-289; Kurtubî, el-Câmiʿ, VII, 189-190; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 158; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 212; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, II, 70-73; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 404-406, 408-410; İbrahim Kâfi Dönmez, “Namaz”, İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi (ed. İbrahim Kâfi Dönmez), İstanbul 2006, III, 1512-1513.

Fatih Okumuş

SEVÂD

(سواد)

İslâm tarihinde Aşağı Irak bölgesine verilen ad.

Araplar'ın, İslâm fetihleri sırasında çölün sarı kumlarından çıkıp Fırat-Dicle havzasındaki ekili, ağaçlık ve koyu yeşil alanı uzaktan gördüklerinde buraya "siyah" anlamında sevâd dedikleri kaydedilmektedir. Nitekim sulanabilen verimli, alüvyonlu tarımsal diğer bazı bölgeler için de sevâd kelimesi kullanılmıştır (Sevâd-ı Ürdün, Sevâd-ı Buhara vb.). Yahudi ve İran efsanelerinde ve İslâm tarihi kaynaklarında bölgenin Hz. Nûh'un tûfandan sonra ilk yerleştiği ve insan neslinin çoğaldığı yer olduğu nakledilmektedir. Bu bölge insanların ilk yerleşik medeniyeti kabul edilen Sumerler'den itibaren Akad, Bâbil, Med-Pers, Grek ve Sâsânîler gibi pek çok medeniyete beşiklik yapmıştır. İslâm fetihleri öncesinde burada Sâsânîler ile Güney Arabistan'dan gelip Hîre'de devlet kuran Lahmîler bulunuyordu.

Ortaçağ İslâm coğrafyacıları Fırat ve Dicle arasındaki bölgeyi genelde ikiye ayırmış, Bağdat'ın kuzeyinde kalan ve merkezi Musul yakınlarındaki Ninevâ şehri olan, tarihte Asurlular'ın yayıldığı alana karşılık gelen yere el-Cezîre, güneyde kalan ve Akad, Bâbil ve Sumer bölgesine karşılık gelen Mezopotamya'ya Sevâd demişlerdir. Sâsânîler buraya "Dil-i Îranşehr" (ülkenin kalbi), Abbâsîler "Sevâdü'l-ayn" (göz bebeğinin siyah kısmı) adını vermişlerdir. Kaynaklar kuzeyde Tikrît'ten güneyde Basra körfezine, doğuda Zağros dağlarının başladığı Hulvan'dan Bağdat'ın kuzeyinden geçerek batıda çölün başladığı Kādisiye yakınlarındaki Uzeyb'e kadar uzanan bölgeyi Sevâd olarak kabul ederler. Orta kısımda Vâsıt ve Tîb, kuzeyde Enbâr-Sinn, güneyde ise Basra ile Cübbe hattındaki sulanabilen verimli bölge bulunmaktadır. Güneyden kuzeye doğru oldukça hafif bir eğim nehir sularının durgun akışına ve nehir sulamasına imkân verir. Kuzeyden güneye en uzun noktası 160 fersah (960 km.), doğudan batıya en geniş noktası 80 fersahtır (480 km.).

Hz. Ömer zamanında bölgenin alanı 36 milyon cerîb (yaklaşık 50.000 km²) olarak ölçülmüştü. Fırat ve Dicle'nin taşıdığı alüvyonlu toprak Sumerler'den beri verimliliğin ve bereketin kaynağı olmuştur. Bölgenin tam ortasında Fırat ve Dicle taşkınları ile oluşmuş, sulu tarım yapılan çiftliklere imkân vermesiyle ekonomik ve sosyal bakımdan bölgenin tarihinde çok belirleyici olmuş 32.400 km² genişliğinde bir bataklık (batîha) bulunmaktadır. İslâmî dönemde Sevâd üç kısma ayrılmıştır. Bataklığın kuzeyi ile Enbâr arasında kalan, en mâmur ve gelişmiş bölgeyi oluşturan kısmına Sevâdülkûfe, Dicle havzası boyunca uzanan, doğusunu Meysan, batısını Kûfe bataklıkları ve kuzeyini Nehrevan'ın oluşturduğu kısma Sevâdülvâsıt adı verilmiştir. Bataklığın güneyinden denize kadar 160 km. boyunca uzanan, binlerce sulama kanalı ve çiftliğin oluşturduğu, nehirlerin taşıdığı alüvyonların deltayı doldurduğu verimli alanda Sevâdülbasra bulunur. Buraya Dicletülavrâ da (Şattülarab) denir.

Sevâd'ın fethi için ilk akınlar Hz. Ebû Bekir döneminde başladı. İlk olarak Hîre, Bânikyâ, Ülleys gibi yerler barış yoluyla fethedildi. 12 (634) yılında Hâlid b. Velîd kumandasında başlayan düzenli seferler Hz. Ömer döneminde Ebû Ubeyd es-Sekafî ile devam etti. Köprü savaşında müslümanların ağır bir yenilgiye uğraması üzerine Hz. Ömer, Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi kabilesiyle birlikte Sevâd bölgesine gönderdi. Bu arada halife kabileleri cihada çağırarak oluşturduğu ordunun başına Sa'd b. Ebû Vakkās'ı getirdi. Daha önce burada bulunan Müsennâ b. Hârise ve Cerîr b. Abdullah, Sa'd b. Ebû Vakkās'ın kumandasında birleşerek Kādisiye'de Sâsânî ordusunu mağlûp etti (15/636). Sâsânî ordusuyla ertesi yıl yapılan Celûlâ savaşında Sâsânî ordusunun bir defa daha yenilgiye uğratılması bölgenin fethinde bir dönüm noktası oldu ve Sevâd'ın büyük bir kısmı ele geçirildi. 21 (642) yılındaki Nihâvend savaşı ile Sevâd'ın fethi tamamlandı ve müslümanlar buraya yerleşmeye başladı.

Hz. Ömer'in emriyle 14 (635) yılında bölgenin güneyinde Basra, 17 (638) yılında Kûfe şehri kuruldu. Başlangıçta askerî garnizon olarak düşünülen bu şehirler kısa süre içinde bölgenin dinî, siyasî, iktisadî ve kültür merkezi haline geldi. Fetihten sonra askerlerin Sa'd b. Ebû Vakkās'tan bu zengin toprakların kendilerine ganimet olarak dağıtılmasını istemeleri uzun süre tartışma konusu oldu. Hz. Ömer, Kādisiye savaşına katılan Becîle kabilesine fetih gerçekleştiği takdirde Sevâd topraklarının dörtte birini

vermeyi vaad etmiş, savaştan sonra da sözünü tutmuştu. Ancak Basra çevresinde ihya yoluyla imara açılan ve barış yapan kalelerin arazileri hariç (Bânikyâ, Ülleys vb.), bu toprakların tamama yakını savaşla fethedildiğinden mülkiyet hakkının ümmete ait olduğu hükmüne varıldı; daha önce Becîle kabilesine verilen topraklar geri alınarak eski sahiplerine iade edildi. Hz. Ömer, Nihâvend savaşından bir yıl sonra (22/643) Sevâd topraklarının alanının tesbiti, burada çalışan nüfusun belirlenmesi ve vergi miktarlarının tayini için Osman b. Huneyf'i Dicle'nin batı, Huzeyfe b. Yemân'ı doğu tarafına gönderdi. Sevâd hakkında kaynaklar özel bir ilgiyle bilgi toplamış, bölgede cizye vermeye muktedir 500.000 erkek çiftçinin bulunduğu, Medâin ile Celûlâ arasındaki bölgede ise 170.000 kişinin yaşadığı tesbit edilmiştir. Bu ölçüm ve hesaplar sonucu belirlenen vergilerle ilk yıl 100 milyon, ikinci yıl 128 milyon dirhem vergi toplandı. Ayrıca önceden Sâsânîler'e ait olup fetihten sonra Savâfî denilen geniş devlet çiftlikleri devletleştirilerek gelirleri müslümanlara atıyye olarak dağıtıldı. Hz. Ali dönemindeki Cemel ve Sıffîn savaşları, Hâricî ayaklanmaları gibi büyük siyasî çatışmalar Sevâd bölgesinde meydana geldi.

Sevâd'da kurulan Kûfe ve Basra ile Emevîler'ce kurulan Vâsıt şehirlerinin etrafındaki sahipsiz araziler Hz. Osman'dan itibaren iktâ yoluyla yöneticilerin eline geçmeye başladı. Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında tarım alanları oluşturmak için bölgedeki büyük bataklığın kurutulması ve eski su kanal yataklarının yeniden açılmasıyla başlayan çalışmalar Ziyâd b. Ebîh, Haccâc b. Yûsuf, Hâlid b. Abdullah el-Kasrî, Ömer b. Hübeyre gibi Irak valileri tarafından sürdürüldü. Emevîler döneminin sonuna gelindiğinde bölgede irili ufaklı 120.000 sulama kanalı vardı. Emevîler'in son devirlerinde Sevâd'da Kureyş ileri gelenlerinden ve askerî liderlerden oluşmuş, geniş topraklara sahip bir sınıf ortaya çıktı. Bu toprak sahipleri siyasal olayların yanı sıra bölgenin sosyal ve ekonomik gelişmesinde de belirleyici rol oynadı. Çiftliklerde ihtiyaç duyulan emek gücü topraksız köylüler ve köleler vasıtasıyla karşılandığından zamanla bölgede çok sayıda köle ve köylü isyanı ortaya çıktı.

Abbâsîler dönemine gelindiğinde öteden beri uygulanan vergi sistemi çiftçileri zor durumda bıraktı ve devletin en çok vergi topladığı bölgedeki ziraî sistemi çökme aşamasına getirdi. Bundan dolayı bu devirde toprağın büyüklüğünü esas alan vergi sistemi (mesâha) terkedilerek vergilerin

üründen alınması usulü (mukāseme) getirildi. Ancak Ebû Yûsuf'un ifadelerinden, bu dönemde şehirlere göç ve başka sebeplerle bölgede yaşayan çiftçi nüfusunda Hz. Ömer dönemine göre ciddi bir azalma olduğu, buna bağlı olarak ekili alanların daraldığı anlaşılmaktadır. Abbâsîler döneminde Emevîler devrinde kurulan sulama sistemine dayalı olarak üretim yapan çiftlikler, dış pazarlara ve Sevâd'daki kalabalık şehir tüketimine yönelik üretim yapan birimler haline dönüşerek gelişimini sürdürdü. Sevâd'ın en güney kısmında Basra bölgesinde meydana gelen Zenc isyanı (869-892), bu tür büyük çiftliklerde çalıştırılmak üzere Afrika'dan getirilen ve toplu halde zor şartlar altında çalıştırılan köleler tarafından çıkarılmıştı.

Abbâsîler devrinde Sevâd'da bazı vergi ve toprak düzenlemeleri yapıldı. Bunların ilki Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında Hammâd et-Türkî başkanlığında yapılarak uygulaması Halife Mehdî-Billâh zamanında gerçekleşti. Ebû Yûsuf'un Kitâbü'l-Ḫarâc'ında Hârûnürreşîd zamanında bölgede uygulanan vergi ve toprak sisteminden kaynaklanan sorunların ayrıntılı bir tasviri bulunmaktadır. Ayrıca İbn Hurdâzbih ve Kudâme b. Ca'fer'in vergi listelerinde Sevâd bölgesindeki yerleşim yerleri, köyler, ödedikleri vergiler ve nüfus yapılarına kadar ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Kaynaklarda Sevâd bölgesinden toplanan vergi miktarlarıyla ilgili farklı rakamlar verilmekle birlikte ortalama olarak Hz. Ömer döneminde 100-128 milyon, Muâviye zamanında 120 milyon, Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyâd zamanında 145 milyon, Haccâc b. Yûsuf zamanında 118 milyon, Yezîd b. Abdülmelik zamanında 100 milyon dirhem vergi toplandığı belirtilmektedir. Sâsânîler devrinde ise bölgeden 150 milyon dirhem vergi toplanıyordu. Abbâsîler dönemine ilişkin olarak Kudâme b. Ca'fer ve İbn Hurdâzbih'in aktardığı 204 (819) yılına ait vergi icmallerine göre ortalama 130 milyon dirhem civarında vergi toplandığı anlaşılmaktadır. IV. (X.) yüzyıl müelliflerinin eserlerinde Sevâd'ın yerini Irak kelimesinin almaya başladığı dikkati çekmektedir. En eski medeniyetlere beşiklik eden bu verimli coğrafya İslâm medeniyetinin en önemli bölgelerinden biri olmuştur. Basra, Kûfe, Vâsıt, Bağdat, Sâmerrâ gibi Ortaçağ'ın en kalabalık ve zengin şehirlerinin Sevâd bölgesinde gelişmesi bu coğrafyanın ekonomik ve kültürel zenginliğiyle doğrudan ilişkilidir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc, Kahire 1382, s. 47-56, 105 vd.; Yahyâ b. Âdem, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1979, s. 49-54; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed İmâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, tür.yer.; Belâzürî, Fütûḥ (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987, s. 337-349, 384-423; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1416/1996, s. 377-394; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 5-15; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 162, 367-368; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 78-88; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), III, 309-312; M. G. Morony, Iraq After the Muslim Conquest, Princeton 1984, bk. İndeks; a.mlf., "Landholding and Social Change: Lower al-ʿIrāq in the Early Islamic Period", Land Tenure and Social Transformation in the Middle East (ed. Tarif Khalidi), Beirut 1984, s. 211-222; Abdülazîz ed-Dûrî, Târîḫu'l-ʿIrâḳı'l-iḳtisâdî fi'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Beyrut 1986, s. 17, 24, 37, 68, 187-188; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler, İstanbul 1989, s. 42-46; Sâlih Ahmed el-Alî, Dirâsât fi'l-idâre fi'l-ʿuhûdi'l-İslâmiyyeti'l-ûlâ, Bağdad 1410/1989, s. 172-178; a.mlf., "A New Version of Ibn al-Mutarrif's List of Revenues in the Early Times of Harun al-Rashid", JESHO, XIV (1971), s. 303 vd.; Mustafa Demirci, İslamın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi, İstanbul 2003, tür.yer.; a.mlf., "Emevîler Devrinde Aşağı Irak'ta (Sevâd) Büyük Çiftliklerin Doğuşu ve Gelişimi", İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, sy. 9, Konya 2007, s. 61-82; P. G. Forand, "The Status of the Land and Inhabitants of the Sawād During the First Two Centuries of Islām", JESHO, XIV (1971), s. 25-37; Ali Muhammed Meyyâh, "Arżu's-Sevâd", MMİIr., XLI/1 (1990), s. 227-293; H. H. Schaeder, "Sawād", EI² (İng.), IX, 87.

Mustafa Demirci

es-SEVÂDÜ’l-A‘ZAM

(السواد الأعظم)

Hakîm es-Semerkandî’nin (ö. 342/953) akaide dair eseri.

Müellif kitabın adını doğrudan zikretmemişse de mukaddimede “es-sevâdü’l-a‘zam” terkibi “Hz. Peygamber ve ashabını takip eden müslüman çoğunluk” anlamında yer almaktadır. Hakîm es-Semerkandî’den bahseden erken dönem tabakat kitaplarında eserleri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kâtib Çelebi kitabın adını es-Sevâdü’l-aʿẓam (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1008), Bağdatlı İsmâil Paşa es-Sevâdü’l-aʿẓam fî ʿilmi’l-kelâm (Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 199) şeklinde kaydetmiştir. İkinci isimdeki ilâvenin eserin alanını belirtmek amacıyla eklenmiş olması muhtemeldir. Son dönem kaynaklarında eser er-Red ʿalâ aṣḥâbi’l-hevâʾ el-müsemmâ Kitâbü’s-sevâdi’l-aʿẓam ʿalâ meẕhebi’l-İmâmi’l-Aʿẓam ismiyle de zikredilmiştir (Brockelmann, GAL, I, 182-183; Suppl., I, 295; Sezgin, I, 606).

III. (IX.) yüzyılın sonlarına doğru Mâverâünnehir ve Horasan’da bid‘at ve hurafelerin yaygınlaşması üzerine Sâmânî Emîri İsmâil b. Ahmed, Semerkant ve Buhara âlimlerini davet ederek müslümanları sağlam bir akîde etrafında toplayacak ve Ehl-i sünnet inancını yayarak sapkın anlayışları ortadan kaldıracak bir eser yazmalarını istemiş, âlimler de bu görevi Hakîm es-Semerkandî’nin yerine getirmesini uygun bulmuştur. Kitabın telif sebebini anlatan bu rivayetin Farsça çevirisinin mukaddimesinde (Tahran 1348/1969) yer aldığı belirtilmektedir (EIr., I, 358). Ancak bu bilgiye eserin nüshalarından birinin başlangıcından önceki sayfaya düşülmüş bir kayıtta da rastlanmaktadır (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3137, vr. 53b; ayrıca bk. Can, s. 27, 33).

Kitabın mukaddimesinde ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı hadisi (İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1) aktarılmakta, Ehl-i sünnet olarak isimlendirilen ve müslümanların çoğunluğunu temsil eden (es-sevâdü’l-a‘zam) bu gruba dahil olabilmenin altmış bir şartı sıralanmaktadır. Sistematik bir yapı arzetmemekle beraber eserin muhtevasını oluşturan

altmış bir mesele ilâhiyyât, nübüvvât, sem‘iyyât ve hilâfet bahisleri yanında bazı fıkhî konuları da içermektedir. Bu konuların bazıları şöylece sıralanabilir: İmanda istisna, icmâa muhalefet etmeme, günahkâr müminin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağı, tekfir bahsi, hayır ve şerrin Allah'tan olduğu, müslümanın müslümana haksız olarak silâh çekemeyeceği, mestler üzerine meshetme, her emîrin arkasında cuma ve bayram namazlarının kılınacağı, kulların fiillerinin yaratılmış olduğu, kabir azabı, Münker ve Nekir'in sorgulaması, şefaat, mi‘rac, amel defteri, sırat, cennet ve cehennemin ebediyeti ve hesap gibi sem‘iyyât konuları, aşere-i mübeşşere, Hulefâ-yi Râşidîn, ashabın kötülenmemesi, Allah'ın gazabı ve rızâsı, rü'yetullah, peygamberlerin ve evliyanın mertebeleri, keramet, Allah'ın ezelde halk, ilim ve kudret sıfatlarının bulunduğu, kazâ ve kader, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğu, imanın hakikati, taat ve isyan konuları, imanın Allah'ın birliğini kalp ile tasdik, dil ile ikrar etmekten ibaret bulunduğu, teşbih ve tecsîm, iman-amel ilişkisi, kıyamette ölülerin yeniden diriltilmesi, vitir namazının üç rek‘at oluşu, imanın artması ve eksilmesi. Eser İblîs'in durumu, Allah'ı sevme, O'ndan sakınma ve O'nun rahmetinden ümit kesmeme gibi konularla sona ermektedir.

Hanefî-Mâtürîdî kelâmının başlangıç dönemine ait olan risâlede meseleler âyet ve

hadislerle desteklenerek ele alınmış, dinî terimler olabildiğince anlaşılır hale getirilerek sade bir üslûp kullanılmıştır. Mu‘tezile, Şîa, Kerrâmiyye ve Cehmiyye'nin görüşleri sert bir dille eleştirilirken Sünnî gelenekten Hanefî çizgisi benimsenmiştir. Eserde ele alınan konularla Ebû Hanîfe'nin risâleleri arasındaki muhteva benzerliği dikkat çekicidir. Erken dönemde oluşmuş Mâtürîdiyye kelâmından bahsetmenin mümkün olmadığı görüşünü benimseyerek ilk dönem müelliflerini Hanefî âlimi diye niteleyen bazı Batılı araştırmacılar es-Sevâdü'l-aʿẓam'ı Mâtürîdî değil Hanefî akaidi olarak görür (Rudolph, s. 110-111; EIr., I, 358). Bu tesbite, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Hakîm es-Semerkandî'yi Mâtürîdiyye'nin ilk temsilcileri arasında saydığı, onun Mâtürîdî'ye hayranlığını dile getirdiği (Tebṣıratü'l-edille, I, 358) ve arkadaşlarından biri olduğu (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1157) şeklindeki bilgilerle karşı çıkılmaktadır (bk. HAKÎM es-SEMERKANDÎ). İbn Yahyâ'nın (İbn Zekeriyyâ Yahyâ b. İshak) belirttiğine göre III. (IX.) yüzyılda Buhara'da Ebû Hafs el-Kebîr ve Belh'te Nusayr b. Yahyâ

taraftarları Ehl-i sünnet diye anılırken Semerkant'ta Ehl-i sünnet, Ebû Bekir el-Cûzcânî'nin taraftarları olan Cûzcâniyye ve Ebû Nasr el-İyâzî'nin mensupları olan İyâziyye diye bilinmekteydi (Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn, vr. 121a; Özen, sy. 9 [2003], s. 53). İbn Yahyâ'nın Mâtürîdiyye diye bir mezhepten bahsetmemesi, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında henüz Semerkant kelâm ekolünün İmam Mâtürîdî'ye nisbet edilmediğini göstermektedir (Özen, s. 53-54). Dolayısıyla es-Sevâdü'l-aʿẓam'ı bir Hanefî akaidi olmakla beraber Mâtürîdîliğe öncülük eden eserler arasında saymak daha isabetli olacaktır.

Sâmânîler'in resmî akîdesi kabul edilen risâlenin yaygın şekilde kullanıldığı ve zamanla metnine bazı eklemelerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Eserde müellifin isminin zâhid âlimler arasında sayılmasından hareketle (es-Sevâdü'l-aʿẓam, s. 39) risâlenin Hakîm es-Semerkandî'ye ait olmadığını iddia edenler olmuşsa da (M. Şerefeddin, sy. 23 [1932], s. 7) W. Madelung risâlenin, telifinden itibaren Hanefî Sünnîler arasında yaygınlık kazanıp okutulduğunu, gerek Arapça aslının gerekse Farsça çevirilerinin orijinal durumlarını koruyamadığını, Arapça metnin çeşitli baskılarının yapılmış olmasına rağmen farklı yazmaları esas alınarak tahkikli neşrine ihtiyaç bulunduğunu ifade eder (EIr., I, 358).

İstanbul dışında (Can, s. 21-24; Muʿcemü'l-maḫṭûṭât, I, 297) Kahire ve Paris kütüphanelerinde de (Brockelmann, GAL, I, 182-183; Suppl., I, 295; Sezgin, I, 606) nüshaları bulunan risâlenin çeşitli baskıları yapılmıştır (Bulak 1253; İstanbul 1288, 1304, 1313; Kazan 1878). Aynî Efendi Bulgārî çevirisinden başka (Bulak 1258) Fırka-i Nâciye'ye Kimler Dahil: Sevâdü'l-Azam Tercümesi (trc. İbrahim Koçaşlı, Balıkesir 1964), İslâm İnançları ve Ehl-i Sünnet Yolu: es-Sevâdü'l-azam (trc. Ali Vehbi Cengiz, Ankara 1975), es-Sevâdü'l-a'zam (En Büyük Cemaat): Hanefî-Matürîdî Mezhebinde Temel İtikâdî Esaslar (trc. Sıdkı Gülle, İstanbul 1980), Kitabü Sevâdi'l-a'zam Tarîk-i Müstakîm: 62 Maddede Ehl-i Sünnetin Görüşü (trc. Şahver Çelikoğlu, İstanbul 1999), es-Sevâdü'l-azam: Hak Yol Üzerindeki En Büyük Cemaat (trc. Ali Rıza Kaşeli, İstanbul, ts.) isimleriyle Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Risâlenin İbrâhim Hilmî b. Hüseyin tarafından Selâmü'l-aḥkâm ʿalâ Sevâdi'l-aʿẓam adıyla yapılan şerhi de (İstanbul, ts.) Türkçe'ye çevrilmiştir (Sevâdü'l-a'zam Şerhi Selâmü'l-ahkâm, trc. Ömer Atmaca, İstanbul 1998).

W. Madelung risâlenin erken dönemden itibaren Farsça'ya tercüme edildiğini ve Muhammed Pârsâ tarafından 795 (1393) yılında gözden geçirildiğini belirtmektedir (EIr., I, 359). Süleymaniye Kütüphanesi'n-de de Muhammed Pârsâ'ya nisbet edilen Risâle münteḫabe min ʿ Aḳīdeti Ebi'l-Ḳāsım esSemerḳandî adlı bir risâle bulunmaktadır (Ayasofya, nr. 1663). Eserin Abdülhay el-Habîbî tarafından Terceme-i es-Sevâdi'l-aʿ ẓam adıyla yapılan Farsça çevirisi yayımlanmıştır (Tahran 1348/1969). Kâtib Çelebi'nin Hakîm es-Semerkandî'ye nisbet ettiği, ancak günümüze kadar gelmeyen ʿ Aḳīdetü'l-imâm adlı Farsça risâlenin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1157) es-Sevâdü'l-aʿ ẓam'ın başka bir Farsça çevirisi olması muhtemeldir. Fârûk Ömer Abdullah el-Ömer, The Doctrines of Maturidite School with Special Reference to as-Sawād al-A'zam of Hakīm as-Samarkandī adıyla bir doktora çalışması yapmış (Edinburg University, 1974), Mustafa Can da eser ve müellif hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Hakîm es-Semerkandî, es-Sevâdü'l-aʿ ẓam, İstanbul 1304; a.e., Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3137, vr. 53b; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 358; İbn Yahyâ, Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 121a; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 371-372; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿ lâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̲hebi'n-Nuʿ mâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931, vr. 129b-130a; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye (nşr. Ahmed ez-Za'bî), Beyrut 1418/1998, s. 77-78; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1008, 1157; Brockelmann, GAL, I, 182-183; Suppl., I, 295; Hediyyetü'l-ʿ ârifîn, I, 199; Sezgin, GAS, I, 606; Mustafa Can, Hakîm es-Semerkandî ve es-Sevâdü'l-A'zam'ı (yüksek lisans tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 16-33; U. Rudolph, al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand, Leiden 1996, s. 106-131; Muʿ cemü'l-maḫṭûṭâti'l-mevcûde fî mektebâti İstânbûl ve Ânâṭûlî (haz. Ali Rıza Karabulut), [baskı yeri ve tarihi yok], I, 296-297; M. Şerefeddin, "Türk Kelâmcıları", DİFM, sy. 23 (1932), s. 7; Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-

i Sünnet Beyannamesi", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 9, İstanbul 2003, s. 53-54; W. Madelung, "Abu'l-Qāsem Esḥāq", EIr., I, 358-359.

Muhammed Aruçi

SEVÂHİLÎ

(السواحلي)

Afrika'da coğrafî bir bölge ve bu bölge ile komşu olan topraklarda yaşayan halk, dil ve kültür.

Sevâhilî bölgesi, Bâbülmendep Boğazı'nın güneyinden başlayıp Afrika Boynuzu'n-dan Güney Afrika Cumhuriyeti'ne kadar devam eder ve Cibuti, Somali, Kenya, Tanzanya, Mozambik, Malavi, Komor Cumhuriyeti (Komor adaları) ülkeleriyle irili ufaklı Lamu, Mombasa, Pemba, Zengibar, Kilve, Pate ve Mafia gibi kıyı adalarını içine alır. Bölgede, çoğu Tanzanya'da ve özellikle Zengibar adasında yaşayan 3 milyon Sevâhilî (Waswahili) halkının ana dili olan Sevâhilî (Kiswahili), 50 milyondan fazla Doğu Afrikalı'nın iletişim dili (lingua franca) ve Kenya ile Tanzanya'nın resmî dilidir; Afrika'da konuşulan diller arasında Arapça'dan sonra ikinci sırayı alır. Arapça "kıyı" anlamındaki sâhilin çoğulu olan sevâhil kelimesinden türetilen sevâhilî "kıyılara mensup, kıyılara ait" demektir ve başlangıçta Doğu Afrika kıyılarının kuzey kesimlerinde, muhtemelen milât yıllarında başlayıp özellikle VIII. yüzyıldan itibaren yoğunlaşan Zenci-Arap-İranlı-Hintli melezi halka verilen isimdir; Batı literatüründe Swahili şeklinde kullanılır.

İlk Sevâhilîler'in ne zaman ortaya çıktığı hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak Roma coğrafyacıları Arap tâcirlerinin Afrika kıyılarına yerleşerek yerli kadınlarla evlendiklerinden bahseder. Bu melez halk kesin olmamakla birlikte, I. (VII.) yüzyılın sonlarında Arap yarımadasından Kuzeydoğu Afrika sahillerine gelmeye başlayarak güneye doğru Mogadişu, Süfâle, Melinde,

Mombasa, Brava ve Zengibar şehir devletlerini kuran Araplar'la 975 yılında İran'dan gelip Kilve Sultanlığı'nı kuran Şîrazlılar'ın daha önceki melezlerle, çoğunluğu Bantu olan yerlilerle ve Araplar'la karışması sonucu ortaya çıkmıştır. Bunlara Hindistan'dan gelen ve muson rüzgârlarının dönüş yolculuğuna elvermesine kadar altı ay beklemek zorunda kaldıkları için

yerli kadınlarla evlenen tâcir, denizci ve davetçilerle sömürgecilik döneminde İngilizler'in getirdiği işçiler de katılmıştır.

Pate adasında yapılan arkeolojik kazılarda II. (VIII.) yüzyıla, Pemba adasında IV. (X.) yüzyıla ve daha öncesine ait cami kalıntılarına rastlanmıştır. Coğrafyacı Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (ö. 345/956), Bahrüzzenc sahilleri dediği bölgedeki halkın müslümanlarla Zenci putperestlerden oluştuğunu söylemektedir. Çağdaşı İranlı denizci Büzürg b. Şehriyâr da müslümanlara esir düşen Afrikalı bir hükümdarın köle pazarında satıldığını ve efendisinin yanında İslâm'a girip Arapça ve Kur'an öğrendiğini, daha sonra kaçarak hacca gittiğini, ardından ülkesine ulaşmayı başardığını anlatır ve dönüşünde kayıp hükümdarlarına kavuşan tebaasının ona uyarak müslüman olduğunu söyler (bölgede İslâmiyet'in yayılışı için bk. DİA, I, 435-436).

Çok geniş bir alanda yaşadıkları için aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Sevâhilîler'in fizyonomileri genelde Afrika yerlisi tipindedir. Yoğun misyonerlik faaliyetlerine rağmen çok azı Hıristiyanlığı benimsemiş olup hemen tamamı müslüman ve Sünnî-Şâfiî'dir; sayıları gittikçe azalan bazıları İbâzıyye mezhebine, Kādiriyye, Ticâniyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlara mensuptur. Sevâhilî yaşantı ve kültüründe İslâm tarzının yanında özellikle törensel inançlar bakımından Bantu ağırlıklı Afrika örf ve âdetleri canlılığını sürdürmektedir.

Halen beşi daha yaygın on beş farklı lehçesi konuşulan Sevâhilî, Afrika dillerinin (a.g.e., I, 415-416) Bantu da denilen Nijer-Kongo grubuna dahildir ve XIX. yüzyılın sonlarından beri Latin alfabesiyle yazılmaktadır. Sevâhilî'nin Afrika'nın en yaygın ikinci dili haline gelmesinin başlıca sebepleri tarihî gelişimine göre; 1. Ticaret alanında özellikle gezgin tâcirler tarafından kullanılması; 2. Sömürgecilik döneminde misyonerlerin, faaliyetlerine kolaylık sağladığı için bu dili öğrenmeleri ve bilmeyen yerli halkı da öğrenmeye teşvik etmeleri; 3. Sömürge silâhlı kuvvetlerine alınan her yerlinin öğrenmesinin zorunlu kılınması; 4. Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilerek yerli okullarında derslerin Sevâhilî dilinde verilmesi, bu dile çevrilen İncil'in okutulması; 5. Bağımsızlık hareketleri sırasında Doğu Afrika'da millî dil sayılarak mânevî bir değer kazanması ve bağımsızlıklarını kazanmalarından sonra Kenya ile Tanzanya tarafından

resmî dil kabul edilmesidir. Yapı itibariyle diğer Bantu dilleri gibi bitişken olan ve melezliği daha çok kelime hazinesindeki birkaç yabancı dile ait kelimelerin çokluğundan anlaşılan Sevâhilî Arapça, Farsça ve Hintçe'nin yanı sıra sömürgecilik döneminde Portekizce ve İngilizce'den de birçok kelime almıştır ve İngilizce'den alınanlar günümüzün şartları gereği hızla artmaktadır.

Alfabesinde yirmi beşi sessiz (b, ch, d, dh, f, g, gh, h, j, k, l, m, n, ng', ny, p, r, s, sh, t, th, v, w, y, z), beşi sesli (a, e, i, o, u) otuz harf bulunan Sevâhilî'de diğer Bantu dillerinde olduğu gibi erkeklik ve dişilik kavramları yoktur; buna karşılık isimler aldıkları ön eklerle gruplara ayrılan sekiz farklı sınıfta toplanmıştır ve bu ön ekler çoğul kullanımlarda değişmektedir. Cümleler birbirine bitiştirilen ek ve kelimelerle kurulduğu için genelde kısa cümleler bir tek kelimeden oluşmaktadır. Meselâ "ninakupenda" (seni seviyorum); ni- "ben", -na- şimdiki hal eki, -ku- "seni", penda "sevmek" cümlesi gibi.

Sevâhilî edebiyatına dair en eski örnekler, XIII. yüzyılda yaşadığı sanılan Liongo Fumo'ya atfedilen lirik şiirler olup bunlar C. G. Büttner tarafından derlenerek yayımlanmıştır (Anthologie der Suaheli-Litteratur, Berlin 1894). Bu dile ait en eski yazılı belge, 1062 (1652) yılında Bûsîrî'nin "el-Ḳaṣîdetü'l-Hemziyye"sinin Idarus Osman (Ayderûs b. Osman) tarafından yapılan ve Arap alfabesiyle yazılan tercümesidir. Daha yakın zamanlarda Arap harfli Sevâhilî ile eser verenlerin başında Kongo yerlilerinin ve Batılılar'ın Tippo Tip dedikleri Hâmid el-Mürcibî gelir. 1872'de Kongo'da küçük bir mahallî devlet kuran ve 1887'de Belçika Kralı II. Leopold tarafından sömürge topraklarının Stanley Falls (bugün Tshungu çağlayanları) kesimine vali tayin edilen Mürcibî valiliği bırakıp doğum yeri olan Zengibar'a çekildikten sonra hâtıralarını yazmış ve eserini V. H. Whiteley 1959'da İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlamıştır (Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip: kwa maneno yake mwenyewe). Berzencî'nin meşhur Arapça mevlidi Sevâhilî diline tercüme edildiği gibi bu dilde yazılan birçok mevlid kitabı mevcut olup Şerîf el-Mansabî'ninki Almanca'ya çevrilmiştir (Scharifi Mansabu, Kitabu Mavalid, Berlin 1935). Modern dönemdeki yazarlar ise Latin harfleriyle yazmayı tercih ederek çok sayıda eser kaleme almıştır. Bunlar arasında Kenyalı Şeyh Emîn b. Ali el-Mezrûî, Şeyh Abdullah Sâlih el-Fârisî ve Tanzanyalı öğrencisi Şeyh Saîdî Mûsâ gelmektedir. Şeyh Emîn b. Ali,

Mombasa'da 1932 yılında Iṣlâḥ adıyla bir dergi çıkarmıştır. Her üç âlim de açtıkları medreselerle ve yetiştirdikleri çok sayıdaki öğrencileriyle tanınmıştır. İngiliz sömürgeciliği döneminde bölgeye gelen Ahmediyye mensupları 1953'te Kurani Tukufu adıyla Sevâhilî dilinde ilk Kur'ân-ı Kerîm meâlini yayımlamıştır. Eserdeki bâriz hataları ve yalnız Ahmediyye'nin inançlarına uygun olan kısımları düzeltmek amacıyla Şeyh Abdullah Sâlih el-Fârisî tarafından Qurani Takatifu adıyla yeniden tercüme edilmiştir (Nairobi 1969, 1974, 1980, 1984, 1987). Sevâhilî kültüründe önemli bir yeri olan Tanzanyalı düşünür Shaaban Robert'in eserleri arasında Omar Khayyam Kwa Kiswahili (London 1952), Utubora Mkulima / Diwani Ya Shaaban (London 1968) ve Koja La Lugha (Nairobi 1969) bulunmaktadır. Bölgede çalışan arkeologlar özellikle Kenya'nın Lamu, Pate ve Mombasa; Tanzanya'nın Zengibar, Kilve, Pemba ve Mafia adaları ile Komor adalarında, Mozambik'in Süfâle ve Angoş şehirlerinde yaptıkları kazılarda cami, saray ve diğer yapılara ait önemli kalıntılar elde etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Leiden 1966, s. 210; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 173; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, Beyrut 1386/1966, s. 253; E. O. Ashton, Swahili Grammar: Including Intonation, London 1944, tür.yer.; J. S. Trimingham, Islam in East Africa, Oxford 1964, tür.yer.; A. H. J. Prins, Sailing from Lamu: A Study of a Maritime Culture in Islamic East Africa, Assen 1965, tür.yer.; C. S. Nicholls, The Swahili Coast: Politics, Diplomacy and Trade on the East African Litoral, 1798-1856, New York 1971, tür.yer.; B. Wald, "Swahili and the Bantu Languages", The World's Major Languages (ed. B. Comrie), New York 1987, s. 991-1014; Hâmid Hureyz, el-Müʾe s̱s̱irâtü'l-ʿArabiyye fi's̱-s̱eḳāfeti's-Sevâḥiliyye fî şarḳı'l-İfrîḳıyye, Beyrut 1988, tür.yer.; I. N. Shariff, "Islam and Secularity in Swahili Literature: An Overview", Faces of Islam in African Literature (ed. K. W. Harrow), London 1991, s. 37-57; J. L. Balda, "Tendances de la littérature islamique swahili", Les swahili entre Afrique et Arabie (ed. F. le Guennec-Coppens - P. Caplan), Paris 1991, s. 19-38; J. Kagabo, "Réseaux d'ulama «swahili» et liens de parentéune piste de recherche", a.e., 59-72; Farouk

Topan, “Réseaux religieux chez les swahili”, a.e., s. 39-57; a.mlf., “Swahili”, EI^{2} (İng.), IX, 917-918; J. de V. Allen, Swahili Origins: Swahili Culture and the Shungwaya Phenomenon, London 1993,

tür.yer.; Ali A. Mazrui - Alamin M. Mazrui, Swahili State and Society: The Political Economy of an African Language, Nairobi 1995, tür.yer.; D. J. Mkude, Towards a Semantic Typology of the Swahili Language, Tokyo 1995, s. 65, 70, 74; M. Harton, “The Islamic Conversion of the Swahili Coast, 750-1500: Some Archeological and Historical Evidence”, Islam in East Africa: New Sources (ed. B. S. Amoretti), Rome 1999, s. 449-469; Semîha İbrâhim Muhammed, Devletü Zencibâri’l-ḥadîs̱e fî ʿahdi’s-Sulṭân Saʿîd b. Sulṭân, Bingazi 2000, s. 30-32, 127-130, 139; W. H. Whiteley, “The Changing Position of Swahili in East Africa”, Africa: Journal of the International African Institute, XXVI/4, London 1956, s. 343-353; Alice Werner, “Zengibar II.”, İA, XIII, 533-535; Cevat Rüştü Gürsoy, “Afrika”, DİA, I, 415-416; Ahmet Özel, “Afrika”, a.e., I, 435-436; A. Rouad, “Swahili: Community of Kenya, Mozambique and Tanzania”, Encyclopaedia of the World Muslims (ed. N. Kr. Singh - A. M. Khan), Delhi 2001, IV, 1366-1370.

Hatice Uğur

SEVAP

(الثواب)

Dinî açıdan makbul sayılan davranışların âhiretteki mükâfatı anlamında bir terim.

Sözlükte “dönmek, eski haline dönüş yapmak” anlamındaki sevb (sevebân) kökünden türeyen sevâb (mesûbet) terim olarak iyi amel ve itaatin âhiretteki mükâfatını ifade eder (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şvb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “şvb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 157). Sevb kökü bazan istiare yoluyla kötü davranışın karşılığı için de kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şvb” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de sevap ve mesûbet kelimeleriyle aynı kökten türeyen fiiller on sekiz âyette “kişinin işlediği iyi yahut kötü fiillerin âhiretteki mükâfat veya cezası”, bir kısmında ise “dünyadaki mükâfat veya cezası” anlamında kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şvb” md.). Bu âyetlerde söz konusu edilen dünyadaki mükâfat fetih-zafer, huzur, servet ve bolluk, ceza ise bunların zıddı; âhiretteki mükâfat cennet ve oradaki ödüller, ceza ise cehennem ve genel mânasıyla azaptır. “Fevz, felâh, necât, ecir, rahmet, rıdvân, hasene” kelimeleri sevabın âhirete yönelik anlamına yakın içerik taşıyan kavramlardır.

Kur’an’da özellikle “ebedî hayattaki mutluluk” anlamında mükâfatı gerektiren davranışlar iman, sâlih amel, takvâ, Bey‘atürrıdvân’a katılan sahâbîlerin canları pahasına da olsa İslâm peygamberine gösterdikleri bağlılık (el-Feth 48/10, 18-21, 26-27), hicret, gerektiğinde Allah yolunda savaşma ve bu hedefe yürürken eziyete mâruz kalma (Âl-i İmrân 3/195); cezayı gerektiren davranışlar arasında inkârcılık, mümin toplumu ilgilendiren konularda gevşeklik ve disiplinsizlik (Âl-i İmrân 3/153), müslümanların dinlerini ve özellikle namaz ibadetlerini alaya alma (el-Mâide 5/57-60) gibi hususlar zikredilmiştir. Sevap kavramı hadislerde de hem sözlük hem de terim mânasında kullanılmış; hacca gitme, Kur’an okuma, Allah rızası için karşılıksız malî harcama yapma, sıla-i rahimde bulunma, iyilik sever olma ve gerektiğinde yüksek değerler uğrunda

şehitliği göze alma gibi davranışların ebedî âlemin mutluluğuna vesile olacağı ifade edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “şvb” md.).

Sevap kulun iyi ve güzel davranışlarına bağlı bir sonuç ise de aslında kazanılmış bir hak değildir. Çünkü kişinin yaptığı sâlih ameller Allah’ın sayılamayacak kadar çok olan nimetlerine onları tam karşılayamayan bir teşekkür mahiyetindedir. Ancak kulun itaati sevap şekline bürünmüş ilâhî lutfun tecelli etmesi için bir vesiledir. Nitekim Hz. Peygamber, kişinin ebedî kurtuluşa ermesinin amelinin birebir karşılığı olmayıp ilâhî rahmetle gerçekleşeceğine dikkat çekmiş, bunun için elden gelen gayretin sarfedilmesini tavsiye etmiş ve orta yolun samimiyetle izlenmesini istemiştir (Müslim, “Münâfıḳīn”, 71-78). Kur’ân-ı Kerîm’de bir iyiliğin on katıyla mükâfatlandırılacağı, işlenen kötülüğün ise sadece dengiyle cezalandırılacağı belirtilmiş (el-En‘âm 6/160), Allah yolunda harcama yapanların elde edeceği sevap, yere ekilen bir danenin her birinde 100 dane bulunan yedi başak vermesine benzetilmiştir (el-Bakara 2/261). Burada sözü edilen 10’dan 700’e kadar artışın sebebini âyetin devamında yer alan beyanlardan çıkarmak mümkündür: Yapılan malî yardımın başa kakma, minnet altında bırakma, eziyet etme veya insanların takdirini kazanma gibi faktörlerden uzak olup Allah rızasına özgü kılınması (âyet 262-264).

Amellerin sevabı ile kişinin niyeti arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu çeşitli hadislerde açıklanmıştır. Buna göre kul iyi ve güzel bir ameli işlemeye niyetlenir de yapmazsa bu, amel defterine bir sevap olarak yazılır, niyet edip işlediği takdirde 10’dan 700’e kadar veya daha fazlası olarak kaydedilir. Kişi bir kötülük işlemeye niyet eder de Allah korkusundan onu yapmazsa bir sevap olarak defterine kaydedilir, yaptığı takdirde ise bir günah olarak yazılır (Müsned, I, 227, 279; Buhârî, “Riḳāḳ”, 31; Müslim, “Îmân”, 202-208). İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre bir fiilin sevaba konu teşkil edebilmesi için ona ilişkin niyetin istikamet ve ihlâs üzere olması gerekir. Bu sebeple kişinin sadece Allah rızasını gözetmesi, O’nun gösterdiği ve emrettiği şekilde davranması yanında halkın bu husustaki övgü ve yergisini eşit görmesi, amellerini gözünde büyütmeyip sevabını âhirette beklemesi gibi bazı şartlar öngörülmüştür (Debûsî, s. 80-82; Kuşeyrî, s. 201-210; Fahreddin er-Râzî, IX, 25; Nevevî, s. 6-7).

Sevapların günahlar üzerindeki etkisi konusu âlimler arasında tartışılmıştır.

Dinde en makbul davranış iman ve sâlih ameldir. Kur'an'da şirk veya küfürden vazgeçip iman eden ve sâlih amel işleyen kimsenin günahlarının sevaba çevrileceği ifade edilmiş (Hûd 11/114; el-Furkān 25/70), hadiste de İslâmiyet'i benimsemenin küfür halinde işlenen günahları yok ettiği belirtilmiştir (Müsned, IV, 199, 204, 205). Âlimler, günahların sevaba çevrilmesi beyanını günaha yönelik psikolojik temayülün sevap işlemeye çevrilmesi veya küfür döneminde işlenen günahlara mukabil imandan sonra sevap olan amellerin gerçekleştirilmesi şeklinde yorumlamıştır (Âlûsî, XIX, 67). Mürcie'ye mensup bazı âlimlerin sevapların günahları sileceğini söylemesine karşılık Mu'tezile kelâmcıları büyük günahın bütün sevapları yok edeceğini ileri sürmüştür. Âlimler, bazı hadislerin beyanından hareketle günahlarda olduğu gibi sevap kazandıracak amelleri de küçümsememenin gerektiğine dikkat çekerler. Çünkü ilâhî gazap ve rızanın nerede olacağı bilinemediği gibi işlenecek günah veya sevabın insanın dinî-ahlâkî potansiyelini nasıl etkileyeceği de bilinemez. Ayrıca özendirmeye (tergīb) yönelik bazı hadisler de -meselâ hac ibadetinin bütün günahları yok edeceği gibi-bu ilke çerçevesinde değerlendirilmelidir. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüş ise onların iman tanımı ve kebîre anlayışının ürünüdür (bk. İHBÂT; KEBÎRE).

Dinen makbul sayılan amellerin işlenmesiyle elde edilecek mükâfatın ilk belirtisinin dünya hayatında duyulacak huzur ve itminanla başladığını söylemek mümkündür. Ancak naslarda hâkim üslûp mükâfatın âhirette tecelli edeceği şeklinde olduğundan dinî terminolojide sevap kavramı bu anlama tahsis edilmiştir. Dünya hayatından sonra sevap tecellileri berzah âleminde ve cennette tahakkuk edecektir. Kabir hayatındaki mükâfat geçici, cennetteki ise ebedî ve kesintisizdir (Teftâzânî, V, 125-131; Kestelî, s. 198). Âhirette sevap Allah'ın rızası, cennet ve içindeki nimetlerle gerçekleşecek, müminler ayrıca

rü'yetullahla ödüllendirileceklerdir (Mukātil b. Süleyman, I, 196; Mâtürîdî, IV, 380; Fahreddin er-Râzî, XXX, 226).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “şvb” md.; Kāmus Tercümesi, I, 157; Müsned, I, 227, 279; IV, 199, 204, 205; Mukātil b. Süleyman, Tefsîr (nşr. Ahmed Ferîd), Beyrut 1424/2003, I, 107, 196, 334; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 406-407; a.e. (Mehmet Boynukalın), İstanbul 2005, IV, 380; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 613, 614; Debûsî, el-Emedü’l-aḳṣâ (nşr. M. Abdülkādir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 80-82; Kuşeyrî, er-Risâle, Beyrut 1410/1990, s. 201-210; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, IX, 25; XXX, 226; Nevevî, el-Eẕkâr, Kahire 1375/1956, s. 6-7; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 125-131; Kestelî, Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1310 → İstanbul 1973, s. 198; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî (nşr. M. Ahmed el-Emed - Ömer Abdüsselâm es-Selâmî), Beyrut 1421/2000, XIX, 67.

Cağfer Karadaş

SEVÂTIU’l-İLHÂM

(سواطع الإلهام)

Feyzî-i Hindî’nin (ö. 1004/1595) Arapça Kur’an tefsiri.

Bâbürlüler dönemi şairlerinden Feyzî-i Hindî’nin Arap alfabesindeki noktasız harfleri kullanarak yazdığı eser, daha sonra Mahmûd Hamza’nın (ö. 1305/1887) kaleme aldığı Dürrü’l-esrâr ile birlikte (İstanbul, ts.) bu türün en meşhur örneğidir. Bazı harfleri kullanmadan yapılan bir söz sanatı olan hazifle onun alt dallarından olup mısra ya da beyit harfleri tamamen noktasız harflerden seçilerek uygulanan mühmele sanatı edebiyatta bilinmekle beraber tefsire uygulanması ilk defa Feyzî-i Hindî tarafından gerçekleştirilmiştir. Bir kısım âlimler bunu bid‘at ve yersiz bir çaba olarak niteleyip karşı çıkarken mühmele sanatının büyük bir mârifet sayılması gerektiğini göstermesi bakımından onun böyle bir eser kaleme almasını olumlu karşılayanlar da vardır.

Feyzî-i Hindî, dönemin meşhur âlimlerinden olan babası Şeyh Mübârek b. Hızır ve kardeşi Ebü’l-Fazl el-Allâmî ile birlikte Hindistan’da “dîn-i ilâhî” adıyla çeşitli dinlerden karma bir din kurmaya teşebbüs eden Ekber Şah’a yardım ettiği (onun 1579’da bizzat okuduğu ve kendisini ilâhî mertebeye yücelttiğini ileri sürdüğü manzum hutbeyi Feyzî kaleme almıştır), hatta onu dinden uzaklaştırdığı, kendisinin de mülhid ve zındık olduğu iddiasıyla döneminde suçlanmıştır. Ders arkadaşı olan ve Feyzî’yi tefsirini sekr ve cenâbet halinde kaleme almakla itham eden Abdülkādir el-Bedâûnî, onun böyle zor bir işe kalkışmasını kendisine yönelik eleştirileri bertaraf etme arzusuyla açıklar. Ancak Şiblî Nu‘mânî gibi âlimler Bedâûnî’nin iddialarını kıskançlık diye nitelerken bunları kişisel rekabetle izah edenler de olmuştur (Khan, VI/2 [1967], s. 148; Kidwai, IX/2 [1978], s. 73). Şahsına yönelik suçlamaların haklı olup olmadığı bir yana, İmâmiyye Şîası’na mensup olduğu bilinen ve serbest fikirliliğiyle tanınan Feyzî-i Hindî’nin tefsirinde İslâm’ın ve Sünnî inancının temel ilkelerine aykırı herhangi bir hususa yer vermediği bilinmektedir.

Tefsirini üç yıldan az bir sürede yazarak 1002'de (1593) tamamlayan Feyzî eserini Ekber Şah'a ithaf etti. Tefsir genellikle takdir topladı, Muhammed Hüseyin eş-Şâmî, Emânullah b. Gāzî Sirhindî ve Kādî Nûrullah Şüşterî gibi dönemin bazı âlimleri eser hakkında methiyeler kaleme aldılar. Feyzî eserine kendi biyografisi, tefsiri ve bazı Kur'an ilimleri hakkında bilgi verdiği bir girişle (dîbâce) başlar ve eserini Allah'tan aldığı ilhamla yazdığını, bu sebeple ona Sevâṭıʿu'l-ilhâm (ilham parıltıları) adını verdiğini belirtir. Eserde her yeni bahse geçiş sevâtıın tekili olan "sâtıa" kelimesi kullanılarak yapılır. Girişte Kur'an'ın öncelikle Kur'an'la, sonra hadislerle ve nihayet kâmil ilim ve sâlih amel sahibi âlimlerin görüşlerine müracaatla tefsir edilmesinin en güzel yol olduğu belirtilirse de eserde kısa lugat izahları ile yetinilmiştir. Noktasız harflerin kullanılması müellifi üslûp bakımından sıkıntıya sokmuş, eserin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Müellif tefsirine noktalı harflere sahip olan besmele ile değil " الله لا إله إلا هو لا أعلمه ما هو وما أدركه كما هو" ibaresiyle başlamış, Kur'an tefsirinde söz sahibi olan kimseleri sayarken de İbn Mes'ûd'dan "Veledü Mes'ûd" şeklinde söz etmiştir. Bazı sûre ve âyetlerin nüzul sebeplerine rivayetlerin aktarılması şeklinde değil ilgili olaya gönderme yaparak işaret etmiştir (meselâ Kevser sûresi, s. 724). Hurûf-ı mukattaalarda bunların Allah ile Hz. Peygamber arasında bir sır olduğu görüşü tercih edilmekle birlikte konuyla ilgili diğer görüşlere de yer verilmiş ve meselâ Bakara sûresinin başındaki "آلم" için şu görüş aktarılmıştır: "Allah kelâmı gönderen, melek getiren ve Muhammed de kendisine gönderilendir" (s. 22). Sevâṭıʿu'l-ilhâm tefsir ilmine katkısından çok müellifinin Arap dilindeki kudretini göstermesi bakımından önemli görülmüştür. Çeşitli nüshaları bulunan eser önce Leknev'de basılmış (1306/1889), daha sonra zeylinde Şiî âlimi Abdullah Şübber'in tefsiri olduğu halde Murtazâ Şîrâzî tarafından neşredilmiştir (Kum 1996).

BİBLİYOGRAFYA

Feyzî-i Hindî, Sevâṭıʿu'l-ilhâm, Leknev 1306, s. 1, 4, 9, 11, 22, 724; Al-Badaoni, Muntakhabu't-tawārīkh (trc. W. Haig), Delhi 1986, III, 414; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 405-406; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, Haydarâbâd 1396/1976, V, 28;

Aʿyânü'ş-Şîʿa, II, 402; el-Fihrisü'ş-şâmil: ʿUlûmü'l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü't-tefsîr (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, IX, 2352-2359; G. Grobbel, Der Dichter Faiḍī und die Religion Akbars,

Berlin 2001, s. 17, 19; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 26-27, 35-37; Rais Ahmad Khan, "Life and Thought of Abd al-Qādir Badauni", IS, VI/2 (1967), s. 148; M. Salim Kidwai, "Faydi and His Undotted Tafsir of the Qur'an", Islam and the Modern Age, IX/2, New Delhi 1978, s. 72, 73, 75; Enver Konukçu, "Ekber Şah", DİA, X, 542; A. S. Bazmee Ansari, "Feyzî-i Hindî", a.e., XII, 524-525; İsmail Durmuş, "Hazif", a.e., XVII, 122-124.

Hidayet Aydar

SEVÂÜ’s-SEBÎL

(سواء السبيل)

Hedefe ulaştıran en kısa yol anlamında bir Kur’an terimi

(bk. SIRÂT-ı MÜSTAKÎM).

SEVBÂN b. BÜCDÜD

(ثوبان بن بجدد)

Ebû Abdillâh (Ebû Abdirrahmân) Sevbân b. Bücdüd (Cahder) el-Hâşimî el-Himyerî (ö. 54/674)

Hz. Peygamber’in âzatlısı, sahâbî.

Yemen asıllı olup Himyer kabilesindendir. Onun Mekke ile Yemen arasında yaşayan Serât ahalisinden olduğu (İbn Sa‘d, VII, 400), Hakem b. Sa‘d b. Himyer soyundan geldiği de (İbn Hacer, I, 413) belirtilmektedir. Kabilesine yapılan bir baskında esir alındıktan sonra Medine’de köle olarak satılan Sevbân’ı Resûl-i Ekrem satın alıp âzat etti, ardından isterse ailesine dönebileceğini veya yanında kalabileceğini söyledi. Sevbân, Resûlullah’ın yanında kalmayı tercih etti ve kendini onun hizmetine adadı. Seferlerde de Hz. Peygamber’den ayrılmayan Sevbân bütün gazvelere onunla birlikte katıldı. Suriye, Filistin ve Mısır’ın fethinde bulundu. Hayatının ilerleyen dönemlerinde önce Remle’ye, daha sonra Mısır’a, en sonunda Humus’a yerleşti. 54 (674) yılında bu şehirde vefat etti. Onun Mısır’da öldüğüne dair rivayet kabul görmemiştir. Remle’de, Mısır’da ve Humus’ta birer evinin olduğu, Humus’taki evini buraya gelen hemşehrilerine tahsis ettiği belirtilmektedir (Zehebî, III, 16). Kendini Hz. Peygamber’in ev halkından kabul eden Sevbân, bir gün Resûlullah’ın aile fertlerine dua ettiğini görünce kendisinin de Ehl-i beyt’ten olup olmadığını sormuş, Resûlullah da ona, yöneticilerin veya başkalarının kapısını bir beklentiyle çalmadan ve kimseden bir şey istemeden yaşayabilirse Ehl-i beyt’ten sayılabileceğini söylemiştir (İbn Hacer, I, 413). Sevbân daha sonraki hayatında zühde yönelmiş ve kimseden bir şey beklememiştir. Hz. Âişe onun zühd hayatını insanlara örnek olarak gösterirdi (Belâzürî, I, 481).

Sevbân siyasî ve idarî işlerden uzak durur, fakat yeri geldiğinde idarecileri uyarmaktan çekinmezdi (Müsned, V, 280-281). Daha çok ilimle meşgul olmuş, Hz. Peygamber’den 127 (Ekrem Ziyâ el-Ömerî, s. 83) veya 128 (İbn Hazm, s. 60) hadis nakletmiştir. Sahâbeden Şeddâd b. Evs, tâbiînden

Cübeyr b. Nüfeyr, Ma‘dân b. Ebû Talha, Ebü’l-Hayr el-Yezenî, Ebû Esmâ er-Rehabî, Ebû İdrîs el-Havlânî, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Hâlid b. Ma‘dân ve Râşid b. Sa‘d kendisinden rivayette bulunmuştur. Hadislerinin bir kısmı Kütüb-i Sitte’de ve Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’inde yer almıştır. Abdullah Muhammed Şüfey‘, onun el-Müsned’deki rivayetlerini Dirâsetü merviyyâti’ṣ-ṣaḥâbe: Sehl b. ʿAbdillâh es-Sâʿidî ve’l-ʿİrbâḍ b. Sâriye ve S̱evbân mevlâ Resûlillâh ṣallallāhu ʿaleyhi ve sellem fî Müsnedi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adlı yüksek lisans tezinde incelemiştir (1404, Câmiatü Ümmi’l-kurâ külliyyetü’ş-şerîati’l-İslâmiyye). Şîa’nın bazı ricâl kaynaklarında kendisine yer verilmesi (bk. bibl.) Şîîler’in de Sevbân’a önem verdiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 275-284; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 400; Belâzürî, Ensâb, I, 480-482; Ebû Nuaym, Ḥilye, I, 180-183; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Kum 1411, s. 11; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 218; İbn Hazm, Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1412/1992, s. 60-61; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), XI, 166-176; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, I, 296-297; Nevevî, Tehẕîb, I, 140-141; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, IV, 413-416; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, III, 15-18; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), I, 413; Şemseddin es-Sehâvî, el-Faḫrü’l-mütevâlî fî meni’ntesebe li’n-nebî mine’l-ḫademi ve’l-mevâlî (nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân), Zerkā/Ürdün 1407/1987, s. 37-38; Aʿyânü’ş-Şîʿa, IV, 26; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, Baḳī b. Maḫled el-Ḳurṭubî ve Muḳaddimetü Müsnedih, Medine 1404/1984, s. 83.

Hasan Cirit

SEVBÂN b. İBRÂHİM

(bk. ZÜNNÛN el-MISRÎ).

SEVBÂNİYYE

(الثّوبانيّة)

Mürcie âlimlerinden Ebû Sevbân el-Mürciî’nin görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. MÜRCİE).

SEVDÂ-yı DİHLEVÎ

(سودای دهلوی)

Mîrzâ Muhammed Refî‘ (ö. 1195/1781)

Urdu şairi.

Delhi’de dünyaya geldi. Doğumu için kaynaklarda 1100’den (1688-89) 1128’e (1716) kadar farklı tarihler verilmektedir. Bazı kaynaklarda adı Mirza Refîuddin olarak geçerse de çağdaşı Mîr Muhammed Takī’nin Nikâtü’ş-şuʿarâʾ adlı tezkiresinde de kaydedildiği gibi ismi Refî‘ olup “Sevdâ” mahlasıdır. Bunu babasının tüccarlık mesleği dolayısıyla seçtiğini ileri sürenler bulunduğu gibi kelimenin asıl mânası (sevda, aşk) sebebiyle aldığını belirtenler de vardır. Şiir ikliminin şehinşahı, Urduca’nın Hâkānî’si ve Enverî’si, şiir göğünün parlak yıldızı veya güneşi gibi sıfatlarla anılan Mirza Sevdâ’ya “melikü’ş-şuarâ” unvanı da verilmiştir. Bir rivayette bu unvanın kendisine İranlı şair Şeyh Ali Hazîn tarafından verildiği belirtilmişse de bu görüş kabul görmemiştir. Delhi’nin önde gelen tüccarlarından olan babası Mirza Şefî‘ oğluna büyük bir miras bırakmıştı. Sevdâ’nın atalarının Kâbil’den Hindistan’a göç ettiği söylenmekle birlikte dostlarından Nakş Ali onun asıl vatanının Buhara olduğunu belirtmektedir. Sevdâ’nın Kâbil’de yaşayan Moğollar’ı alaya aldığı bir hicviyesi de bu görüşü destekler niteliktedir.

Sevdâ-yı Dihlevî’nin hayatının ilk devresi hakkında fazla bilgi bulunmamakta, Farsça yanında Arapça ve Türkçe öğrendiği kaydedilmektedir. Mûsiki sahasında bilgi sahibi olduğu ve “sitâr” adlı bir enstrüman çaldığı bilinmektedir. Çağdaşı birçok şair gibi o da önce Farsça şiirler söylemeye başladı, ardından şair Sirâcüddin Ali Han Ârzû’nun tavsiyesiyle Urduca’ya yöneldi ve bu dilin en büyük şairlerinden biri konumuna yükseldi. Farsça şiir söylemeyi de sürdürdü. Şiirdeki üstatları arasında Ali Han Ârzû’dan başka Şah Hâtim Selmân Kuli Han Vedâd, Nizâmeddin Ahmed Sânî’nin adları geçmektedir. Mirza Sevdâ babasından kalan mirası tüketince kendine iş aramaya başladı ve önceleri intisap ettiği

askerlik mesleğini dönemin şartlarının uygun olmayışı sebebiyle bıraktı. Daha sonra şiiri sayesinde kendisine bazı hâmiler buldu. Şöhretini duyan Bâbürlü Hükümdarı II. Şah Âlem onu himayesine aldı ve şiirde öğrencisi oldu. Saraydaki şiir meclislerine devam eden Sevdâ hükümdarın kendisine karşı bir hareketine kızarak sarayı

terketti. Buna rağmen Delhi'deki dostları sayesinde rahat bir yaşam sürdürdü, bu sebeple Oudh (Evedh / Avad) Nevvâbı Şücâüddevle'nin davetini kabul etmedi. Nâdir Şah'ın Delhi'yi ele geçirip şehirde katliam yapmasından sonra da şehirden ayrılmadı. Fakat Ahmed Şah Abdâlî'nin Delhi'yi zaptetmesinin ardından şehirdeki karışıklıklar ve hâmilerinin ölmesi yüzünden diğer şairler gibi o da Delhi'den ayrılmak zorunda kaldı. Önce Ferruhâbâd'a giderek şehrin yöneticisi Nevvâb Ahmed Han Bengeş ve onun şair veziri Mihribân Han Rind'in himayesine girdi; 1185'te (1771) Nevvâb Ahmed Han'ın ölümü üzerine oradan ayrılarak Feyzâbâd'a geçti. Burada Nevvâb Şücâüddevle'nin nedimleri arasına giren Sevdâ 1189'da (1775) devlet merkezinin Leknev'e nakledilmesiyle bu şehre taşındı. Şücâüddevle'nin ölümünün ardından tahta geçen Nevvâb Âsafüddevle zamanında da sarayla irtibatını sürdürdü. Fakat Oudh nevvâblarının sorumsuz harcamaları ve kötü yönetimi neticesinde ülkenin içine düştüğü ekonomik sıkıntılardan o da etkilenerek geçim sıkıntısı çekmeye başladı. 1195'te (1781) Leknev'de vefat etti.

Eserleri. Urdu edebiyatında Sebk-i Hindî'yi takip eden şairler arasında yer alan Sevdâ'nın mensur ve manzum eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır; Urdu şairleriyle ilgili tezkiresi bunlardan biridir. Sevdâ, Mîr Muhammed Takī'nin mesnevisi Şuʿle-i ʿIşḳ'ı nesre aktarmıştır. Bir nüshası Pencap Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (nr. 1499/4549) Farsça mensur çalışması ʿİbretü'l-ġāfilîn, Külliyyât'la birlikte basılmıştır. Sevdâ'nın Külliyyât'ında kaside, gazel, mesnevi gibi hemen her türden şiirler yer alır (Külliyyât-ı Sevdâ, Leknev 1932; Lahor 1976). Ayrıca şiirlerinden seçmeler yapılmıştır: Münteḫabât-ı Mes̱neviyyât-ı Sevdâ (Kalküta 1930), İntiḫâb-ı Külliyyât-ı Sevdâ (Allahâbâd 1927), Münteḫab-ı Ḳaṣâʾid (Leknev 1868). Sevdâ'nın Farsça şiirlerinden oluşan bir divançesi de bulunmaktadır (Pakistan Karaçi Millî Müzesi, nr. 1958-262/20).

BİBLİYOGRAFYA

M. Mustafa Han Şîfte, Gülşen-i Bîḫâr (nşr. Kalb Ali Han Fâik), Lahor 1973, s. 244-256; M. Hüseyin Âzâd, Âb-ı Ḥayât, Lahor, ts., s. 178-214; R. B. Saksena, A History of Urdu Literature, Allahabad 1940, s. 60-67; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, London 1964, s. 82-93; Ralph Russell - Khurshidul Islam, Three Mughal Poets: Mir, Sauda, Mir Hasan, London 1968, s. 37-68; Mahmûd Birelvî, Muḫtaṣar Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, s. 78-80; Selîm Ahter, Urdû Edeb kî Muḫtaṣar Terîn Târîḫ, Lahor 1986, s. 105-108; Cemîl Câlibî, Târîḫ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1987, II, 649-722; Athar Raz, A Short History of Urdu Literature, London 1999, s. 38; Halîk Encüm, Mirzâ Refîʿ Sevdâ, New Delhi 2003; Tebessüm Kâşmîrî, Urdû Edeb kî Târîḫ İbtidâ sey 1857 tek, Lahor 2003, s. 290-310; J. A. Haywood, “Sawdā”, EI² (İng.), IX, 90.

Halil Toker

SEVDE

(سودة)

Ümmü'l-Esved Sevde bint Zem'a b. Kays el-Kureşiyye (ö. 23/644)

Hz. Peygamber'in hanımı.

Mekke'de doğdu. Babası Kureyş'in Âmir b. Lüey oğulları boyundan Zem'a b. Kays, annesi Medine asıllı Neccâroğulları'ndan Şemûs bint Kays'tır. Soyu baba tarafından dedesi Âmir b. Lüey'de Resûl-i Ekrem'in soyu ile birleşir. Kendisi gibi ilk müslümanlardan olan amcasının oğlu Sekrân b. Amr ile evlendi. Ancak müşriklerin işkencelerine dayanamadıkları için ikinci kafile ile Habeşistan'a hicret etmek zorunda kaldılar. İleri gelen müşriklerden bir kısmının İslâm'ı kabul ettiğine dair yayılan asılsız haberler üzerine Mekke'ye döndüler. Sevde bir süre sonra kocası vefat edince beş çocuğu ile yalnız kaldı. Peygamberliğin 10. (620) yılında Hz. Hatice'nin vefatının ardından sahâbeden Osman b. Maz'ûn'un hanımı Havle bint Hakîm'in tavsiyesiyle Resûl-i Ekrem Sevde'ye evlenme teklif etti. Sevde çocuklarının kendisini rahatsız edebileceği endişesini dile getirdiyse de Hz. Peygamber bunda bir sakınca bulunmadığını söyledi (Müsned, I, 318-319) ve Sevde'yi 400 dirhem mehirle nikâhladı. Resûl-i Ekrem, Medine'ye hicret edip orada Hz. Âişe ile evleninceye kadar Sevde onun üç yıl boyunca tek eşi oldu. Hz. Hatice vefat ettiğinde yaşları küçük olan Ümmü Külsûm ile Fâtıma'ya annelik etti. Resûlullah da kendisiyle evlendiğinde yaşı ellinin üzerinde olan Sevde'yi müşrik yakınlarından gelebilecek sıkıntılara karşı korudu.

Sevde uzun boylu, iri yapılı ve yavaş hareket eden bir hanımdı. Bu yönüyle dikkat çektiği ve herkes tarafından tanındığı için hicâb âyetinin nüzûlüne vesile oldu (Buhârî, "Vuḍûʾ", 13). Vedâ haccı sırasında kalabalık arasında yürürken sıkıntı çektiğinden Hz. Peygamber'den izin alarak Müzdelife'den Mina'ya erken geçti ve şeytan taşlama görevini diğer insanlardan önce yaptı (Buhârî, "Hac", 98). Dericilikte mâhir olduğu, Tâif tarzı deri işlediği belirtilen Sevde (İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 286) kazandığı para ile yoksullara

ve kimsesizlere yardım ederdi. Hilâfeti döneminde Hz. Ömer'in kendisine gönderdiği bir kese dirhemin sadaka olarak dağıtılmasını istemişti (İbn Sa'd, VIII, 56). Resûl-i Ekrem'in diğer hanımlarıyla ve bilhassa Hz. Âişe ile iyi geçinirdi. Âişe de onu sever, kendisine benzemeyi arzuladığını söylerdi (Müslim, "Raḍâʿ", 47). Tahrîm sûresinin ilk âyetlerinin nâzil olmasına sebep olan bal şerbeti olayında Sevde, Hz. Âişe'nin dediğini yaptı, fakat daha sonra pişman oldu (Müslim, "Ṭalâḳ", 21). Hayatının ilerleyen dönemlerinde Hz. Peygamber'in kendi yanında geceleme sırasını Âişe'ye bırakmış, onun bu davranışı benzeri durumlar için delil olarak kullanılmıştır (Buhârî, "Hibe", 15). Bir rivayete göre Sevde, yaşlandığı için kendisini boşamasından endişe duyarak Resûl-i Ekrem'e başvurmuş, âhirette peygamber hanımı olarak haşrolmak istediğini ve geceleme hakkını Hz. Âişe'ye devrettiğini belirtmiş, bunun üzerine Nisâ sûresinin 128. âyeti nâzil olmuştur. Hz. Peygamber'in tavsiyelerini yerine getirme hususunda büyük hassasiyet gösteren Sevde, Vedâ haccında Resûl-i Ekrem'in, hanımlarının evlerinde oturmalarının daha iyi olacağını söylemesi üzerine onun vefatından sonra hac için de olsa uzun yola çıkmadı (Müsned, VI, 324). Sevde 23 (644) yılında Medine'de vefat etti, cenaze namazını Hz. Ömer kıldırdı ve Cennetü'l-bakī'a defnedildi. Onun 54 (674) yılında öldüğüne dair rivayet isabetli görülmemiştir.

Sevde bint Zem'a, İslâmiyet'in ilk yıllarından itibaren Hz. Peygamber'in çok yakınında yaşamasına rağmen sadece beş hadis rivayet etmiş (İbn Hazm, s. 222), kendisinden Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr gibi sahâbîlerle Urve b. Zübeyr, Atâ b. Yesâr, İkrime el-Berberî gibi tâbiîler rivayette bulunmuştur. Resûl-i Ekrem'e, vefatından sonra kendisine ilk önce hangi hanımının kavuşacağının sorulması üzerine onun "eli en uzun olan" (en cömert olan) diye cevap verdiği ve bununla Sevde'yi kastettiği Hz. Âişe tarafından rivayet edilmiştir (Müsned, VI, 121; Buhârî, "Zekât", 11). Fatma Şâdiye Zevce-i Muhtereme-i Hazreti Fahr-i Âlem: Hazreti Sevde bint Zem'a (İstanbul 1324), Muhammed Ali Kutub Sevde bint Zemʿa raḍıyallāhü ʿanhâ (Beyrut 1988) adıyla birer eser kaleme almışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 318-319; VI, 121, 210-211, 324; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 52-57; Belâzürî, Ensâb, I, 407-409; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), XXIV, 29-37; İbn Hazm, Esmâʾü’ṣ-ṣaḥâbeti’r-ruvât (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan),

Beyrut 1412/1992, s. 222-223; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 157-158; Muhibbüddin et-Taberî, es-Simṭü’s̱-s̱emîn fî menâḳıbi ümmehâti’l-müʾminîn, Kahire 1402/1983, s. 83-86; Abdülmü’min ed-Dimyâtî, Nisâʾü Resûlillâh ve evlâdühû ve men sâlefehû min Ḳureyş ve ḥulefâʾihim ve ġayrihim (nşr. Fehmî Sa‘d), Beyrut 1409/1989, s. 42-44; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 265-269; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 286, 338-339; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, XII, 455-456; Şevkânî, Derrü’s-seḥâbe (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dımaşk 1412/1992, s. 325; M. Saîd Mübeyyaz, Mevsûʿatü ḥayâti’ṣ-ṣaḥâbiyyât, İdlib *Suriye 1410*1990, s. 478-483; V. Vacca - [Ruth Roded], “Sawda bt. Zamʿa”, EI^2 (İng.), IX, 89-90.

Aynur Uraler

SEVGİ

(bk. MUHABBET).

SEVÎK GAZVESİ

(غزوة السويق)

Bedir’de öldürülen yakınlarının intikamını almak için Medine civarına baskın düzenleyen Ebû Süfyân ve adamlarını takip için çıkılan gazve (2/624).

Bedir mağlûbiyetinden sonra, maktul düşen Ebû Cehil’in yerine Mekke’nin liderliğini üstlenen Ebû Süfyân Hz. Peygamber ve ashabından müşriklere büyük bir üzüntü veren savaştaki kayıplarının intikamını almadıkça eşiyle birlikte olmamaya, yıkanmamaya ve koku sürünmemeye yemin etmişti. Gazvenin ardından bu yeminini yerine getirmek için 200 (bazı rivayetlere göre 40; Vâkıdî, I, 181) kişilik bir birliğin başında Medine’ye doğru yola çıktı; Necid yaylası boyunca devam eden yukarı yolu izleyerek Medine’ye yaklaşık bir günlük mesafedeki Seyb (Neyb) dağının eteklerine kadar ilerledi. Hava kararınca adamlarını orada bırakıp Resûl-i Ekrem ve ashabı hakkında bilgi almak için yahudi Nadîroğulları’nın bölgesine gitti. İlk olarak Huyey b. Ahtab’ın kapısını çaldı; ancak Huyey, Hz. Peygamber’e ihanetleri yüzünden dindaşları Benî Kaynukā‘ın başına gelenleri düşünerek ona kapıyı açmadı. Bunun üzerine Ebû Süfyân, o sırada kabilenin reisi ve ortak hazinenin sorumlusu olan Sellâm b. Mişkem’in yanına gitti ve istediği bilgileri ondan aldı. Bütün geceyi Sellâm’ın evinde geçirdikten sonra sabaha yakın adamlarının yanına döndü. Ardından Medine yakınındaki Ureyd vadisine küçük bir müfreze gönderdi (müfrezeyi kendisinin yönettiği de rivayet edilir). Görevlendirdiği adamlar müslümanlara ait hurmalıkları ateşe verdiler ve ensardan Ma‘bed b. Amr el-Ensârî ile bir işçisini öldürdüler. Bunun üzerine yeminini yerine getirdiğini söyleyen Ebû Süfyân birliğini toplayarak Mekke’ye doğru yola çıktı. Baskın haberi Medine’ye ulaşınca Hz. Peygamber, yerine Ebû Lübâbe el-Ensârî’yi vekil bırakarak 200 kişiyle birlikte onları takip için harekete geçti (5 Zilhicce 2 / 29 Mayıs 624), ancak Karkaratülküdr denilen mevkiye kadar vardığı halde yetişemedi. Çünkü müşrikler, yüklerini hafifletmek amacıyla azık olarak yanlarında getirdikleri kavrulmuş un (sevîk) çuvallarını atarak büyük bir hızla kaçmışlardı. Toplanıp Medine’ye getirilen çuvallar sebebiyle bu

gazveye Sevîk Gazvesi adı verildi. Gidiş dönüşü beş gün (bazı rivayetlerde on beş gün) süren bu sefere katılanlar yaptıkları takibin gazve sayılıp sayılmayacağını sorduklarında Hz. Peygamber gazve sayılacağını söyledi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn İshak, es-Sîre, s. 291-292; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 181-182; İbn Hişâm, es-Sîre2, III, 44-46; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 30; Süheylî, er-Ravżü'l-ünüf (nşr. Mecdî Mansûr), Beyrut 1997, III, 221-222; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 114; İbn Seyyidünnâs, ʿUyûnü'l-es̱er (nşr. Muhammed el-Îdü'l-Hatrâvî - Muhyiddin Müstû), Medine 1413/1992, I, 446-447; İbn Kesîr, es-Sîre, II, 540-541; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut 1400, II, 479-480; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), II, 209-210.

İsmail Yiğit

SEVİLLA

(bk. İŞBÎLİYE).

SEVM

(bk. MÜSÂVEME).